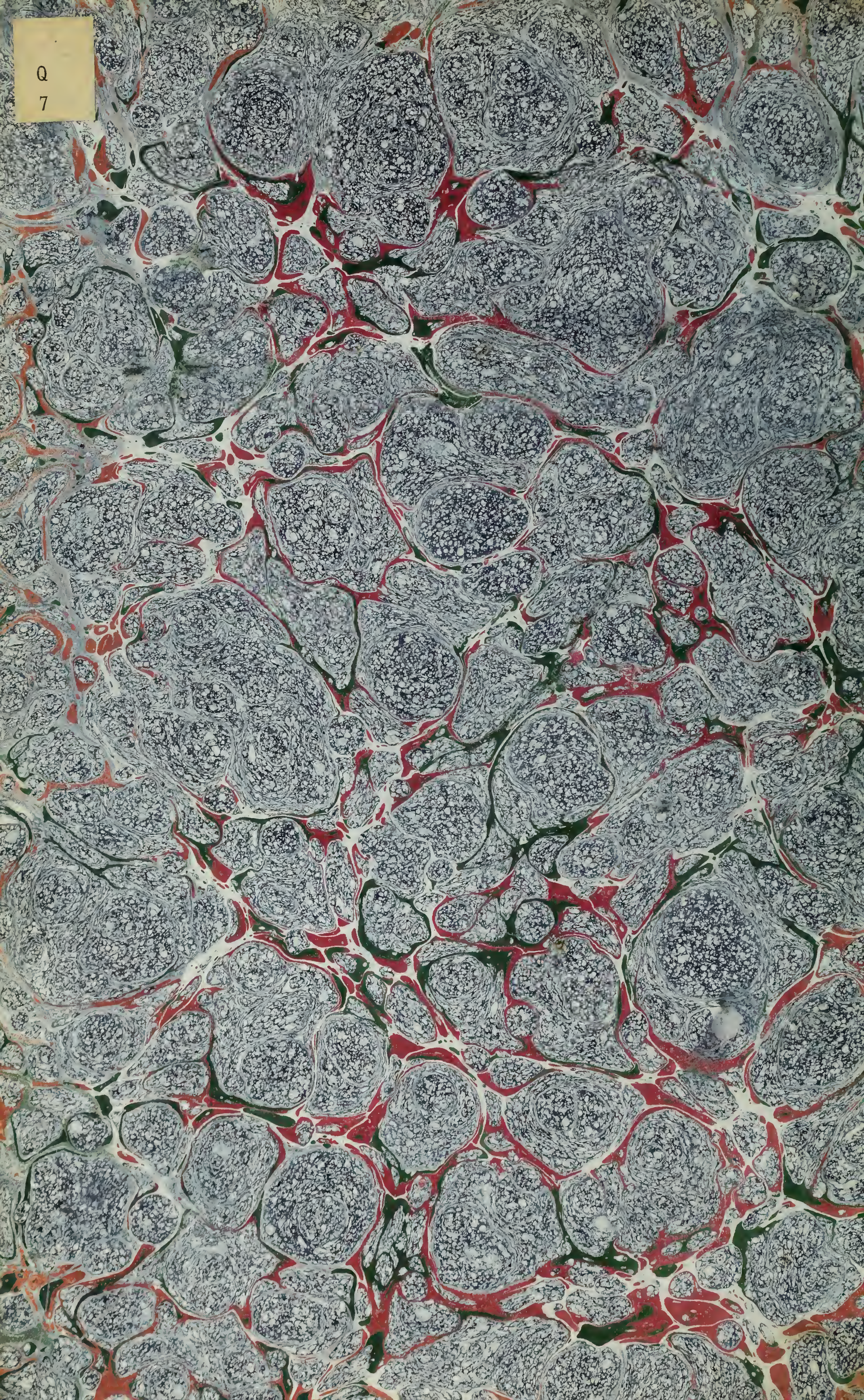
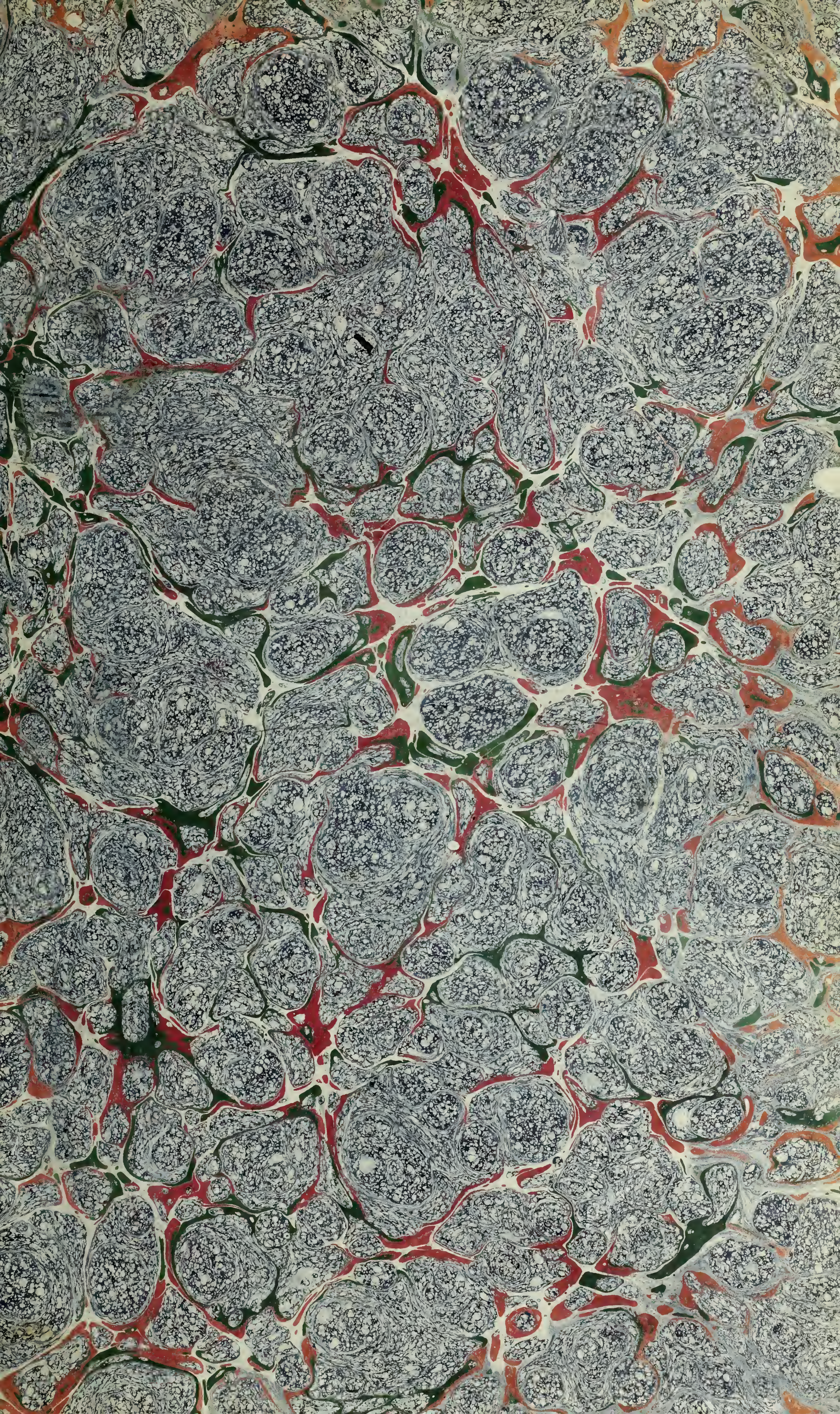

Q
7



R. P. FRANCISCI
SUAREZ
GRANATENSIS è Societate JESU, Doctoris Eximii,
VARIA OPUSCULA THEOLOGICA

OPERUM TOMUS DECIMUS.



VENETIIS,

APUD SEBASTIANUM COLETI.

MDCCXLI.

Superiorum Permissu, ac Privilegiis.

ILLUSTRISSIMO, AC REVERENDISSIMO D.D.

FERDINANDO NINNO AC GUEVARÆ,

SACRÆ ROMANÆ ECCLESIÆ PRESBYTERO CARDINALI,

FRANCISCUS SUAREZ E SOCIETATE JESU

Theologus, sempiternam felicitatem.



STUDIUM tuum ac singularis tum in me, tum in universam Societatem nostram amor, Cardinalis amplissime, cogit me ut specimen aliquod grati animi præbeam, ac vicissim tibi respondeam quibuscumque possim meritorum officiis. Nam ut de me taceam, tam excellens, & omnibus cognitum est patrocinium illud, quo Societatem nostram complecteris, & nos novis quotidie beneficiis obligare studes, ut me alioquin in te valde propensum, & ad obsequendum paratissimum magis etiam incitet, & impellat. Quamobrem volui, Cardinalis amplissime, ut hoc meum Opus, in quo tum alias graves, & difficiles quæstiones, tum eas potissimum, quæ ad gratiæ Dei efficaciam, nostrique arbitrii libertatem pertinent, accurate explico, atque evolvo, in tuo nomine appareat, & lucem te primum suscipiente videat. Nam tametsi spero fore, ut res tanta, & tam necessaria Conciliorum auctoritate fulta, Sanctorum Patrum sententiis vallata, rationum momentis septa, & ipsa (ut non solum ego, sed permulti doctissimi ac gravissimi viri sentiunt) veritate communita suo se fortasse robore defendat, tamen quoniam sunt etiam qui obstrepant, dandus illi patronus is fuit, qui illam ab adversariorum calumniis tueatur. Tu autem imprimis Cardinalis amplissime occurristi, in quo magna auctoritas est ad illius defensionem, propter maxima, quibus præditus es, naturæ, fortunæque ornamenta. Elucent enim, atque eminent in te præclara nobilitas, exquisita doctrina, prudentia eximia, rerum experientia singularis, amplissima dignitas, merita tam in universam Ecclesiam, quam in Hispaniam notissima, denique perspecta virtus & a nemine unquam detractorum læsa, quæ sane maxima est laus in tanta hominum licentia. Plura dicerem nisi tibi molestum esset audire, mihi vero difficile parem orationem adducere tuis virtutibus: suscipe igitur hoc Opus, tuere, ac defende, cujus patrocinio non dubito, quin tutissime possit incursus quoslibet sustinere. Valde.

INDEX
OPUSCULORUM, LIBRORUM, ET CAPITUM, ET DISPUTATIONUM HUJUS VOLUMINIS.

OPUSCULUM PRIMUM
De Divina Motione.

LIBER I.

De necessaria dependentia, quam liberum arbitrium habet a Deo ut causa prima, ejusque determinatione, vel præfinitione.

LIBER II.

De dependentia, quam liberum hominis arbitrium habet a Deo, ejus providentia in actionibus ad naturæ ordinem spectantibus.

LIBER III.

De divina motione, seu efficaci Dei auxilio ad supernaturales, & liberos voluntatis actus necessario.

Cap.XV.

OPUSCULUM II.

De scientia Dei futurorum contingentium.

LIBER I.

De Scientia Dei futurorum contingentium absolutorum.

LIBER II.

De scientia futurorum quam Deus habet de futuris contingentibus sub conditione propositis, prius ratione, quam de ipsa conditione aliquid absolute decernat.

OPUSCULUM III.

De Auxilio efficaci.

OPUSCULUM IV.

De Libertate Divinæ voluntatis.

DISPUTATIO I.

De vero sensu illius sententiæ Pauli, Deus operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.

DISPUTATIO II.

De modis necessariæ operationis, qui libertati Dei non repugnant.

OPUS-

OPUSCULUM V.

De meritis mortificatis, & per pœnitentiam reparatis.

DISPUTATIO I.

De reditu meritorum in justificatione peccatoris.

DISPUTATIO II.

De perfecta reparatione meritorum, quæ in justificatione peccatoris fit.

OPUSCULUM VI.

De justitia, qua Deus reddit præmia meritis, & pœnas pro peccatis.

DE

DE CONCURSU
ET EFFICACI AUXILIO DEI
AD ACTUS LIBERI ARBITRII NECESSARIO,
LIBRI TRES.

Procemium, Argumentum operis continens.



LENUM *Difficultatis opus semper extitit cum divino concursu, & gratiæ motione nostram libertatem conciliare, in qua etiam controversia enodanda, veteres Patres diu, multumque insudarunt: quippe, ut Augustinus dixit:* Ipsa ratio, quæ de his rebus a talibus, quales nos sumus iniri potest, quemlibet nostrum quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur. Rursum, ne sic liberum afferamus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur. *Catholicos etiam Doctores sanæ doctrinæ cupidos eadem quæstio hoc tempore non mediocriter vexavit, cum viderint præsertim hæreticos hujus ætatis amplificandæ gratiæ nomine, & libertatem nostram auferre; & gratiam non relinquere: neque enim libertate cadente, stare gratia potest; nam ut egregie Bernardus:* Tolle liberum arbitrium, & non erit quod salvetur, tolle gratiam, non erit unde salvetur. *Cum ergo magna sit hujus quæstionis difficultas, & in diversas partes opinionum varietate veritas ipsa pertrahatur, Augustini non solum doctrinam, quam semper veneror, sed scribendi etiam rationem, quod maxime cupio, hac una in re conatus sum æmulari. Ille enim, cum similem controversiam inter Ecclesiæ filios, ac religiosos viros exortam esse comperisset, ut rebus obscuris lucem, dubiis certitudinem aliquam afferre posset, componendæ dissensionis studio inflammatus, animum appulit ad scribendum.* Quoniam sunt quidam (*inquit*) qui si gratiam defendunt, ut negent homini liberum arbitrium, aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium, hinc aliquid scribere mutua charitate curavi. *Eadem me charitas, quæ August. eadem synceritas cogit ad scribendum, atque utinam e cœlo lux animo insideret, ut & August. mentem interpretari, & ad ipsam veritatem nudam prorsus, & sine fuco possem intueri, in cujus cognitionem vel ea de causa vehementius incumbo, quod scilicet avidissime exoptem dissidentes hac de re gravissimorum Doctorum opiniones, in concordiam, si qua possim arte, revocare: neque enim hæc vel contendendi studio scripsi, vel malevolentia instigante evulgavi. Quin potius, quod facere cupio frequentissime, nomen precor immortale, ut solus charitatis affectus in hoc elaborando opere, & veritate indaganda mentem dirigat, rationemque illustret, & in re tam gravi & difficili, totique Ecclesiæ ad tuendam fidei synceritatem necessaria, nullo, vel levitatis, vel pertinaciæ studio, aliove animi impetu, mentem nostram adduci patiatur; ac denique ut pure syncereque ad veritatem ipsam oculorum aciem intendere, ipsamque rem inveniri ac demonstrare concedat.*

August. l. 2. de Pecc. merit. & remiss. c. 18.

Bern. lib. de grat. & lib. arbit.

Aug. lib. de grat. & lib. arbit.

Quamvis autem mihi propositum fuerit omnia breviter perstringere; tamen postea visum est satius eum modum adhibere, ut nec dicerem superflua, nec tacerem necessaria, sed ita essem longus, ut omnes sine fastidio legerent, ita essem brevis, ut nihil, quod ad rei explicationem pertineret, prætermissum esse videretur. Idque eo diligentius faciam, quo magis est lubricus in hoc argumento ipse loquendi modus, adeo ut ex unius verbi ambiguitate errores intollerabiles sæpe gignantur. Et quoniam quod leve est in Philosophia, pestilentissimarum hæresum fit interdum seminarium in Theologia, ne id quidem sine justa disputatione prætereundum est, sed quantum satis erit attingendum: ut & doctiores memoriam renovare, & minus periti de re plane instrui possint. Quare, quamvis hujus disputationis præcipuum caput sit efficax auxilium, tamen quia hoc ipsum connexum implicatumque est cum generalibus principiis de primæ causæ concursu, ac providentia: & quia de actibus liberis aliqua alia dogmata permista esse cernimus: commodum nobis visum est, totum hoc Opus tribus libris comprehendere, quorum primus sit universe de modo concurrendi Dei cum causa secunda libera: alter vero de his quæ pertinent ad actus ordinis naturalis, tam bonos, quam malos: tertius, deinde de his omnibus quæ ad gratiam spectant efficacem, & supernaturalem providentiam.

Disputandi autem modus is erit qui proposito fini maxime consentaneus esse videbitur, & quo veritas ipsa magis elucescat. In primis igitur divinæ Scripturæ testimonia, Pontificum, & Conciliorum definitiones, & dicta sanctorum Patrum diligenter expendemus. Quoniam vero doctri-

doctrina hæc de gratia & libero arbitrio, sicut hoc tempore hæreticorum industria obscurari cœpta erat, ita divina providentia in Tridentina Synodo clarius & illustrius, quam antea fuerit, explicata est: sedulo curabimus, ut ab hæreticis tum re & sententia, tum verbis etiam & oratione discedentes, Concilii Tridentini mentem, & verba, ac præcipue duo vel tria ejus decreta, quæ hujus materiæ sunt potissima fundamenta, diligentissime assequamur & declaremus, totamque doctrinam hanc in eis innixam esse ostendamus. Non omittemus tamen, quin in rebus singulis Scholasticorum Doctorum communem consensum fideliter proferamus & aperiamus, quoniam in hujusmodi controversiis merita sibi magnum auctoritatis pondus vendicavit. Ac denique earum rationum momenta accurate ponderabimus quæ Theologorum sunt propriæ, id est, quæ in principiis fidei nituntur, eoque rem deducere conantur, ut quid in eis virtute contineatur, quidve ipsis repugnet, ostendant. Quia vero S. D. N. Clementi visum est, nunc denuo nihil in hac causa definire, sed eam Theologarum liberæ disputationi committere, illa tantum adhibita moderatione, quam & res ipsa, & pietas Christiana postulabat, nimirum ut fidei synceritas & charitas, ac religiosæ modestiæ integritas, & puritas observetur, omni diligentia curabimus, ut ab ejus mandatis, ne latum unguem discedamus. Quid si quid interdum erratum fuerit, ad ejus Pontificis summi sacros pedes obvolvit, ejus correctioni, ac censuræ omnia subjicientes, quam modestissime precamur ut nostræ ignoscat imbecillitati, & si quid in progressu operis minus considerate dictum fuerit, non voluntati, sed humanæ tribuat infirmitati.

LIBER

LIBER PRIMUS,

DE NECESSARIA DEPENDENTIA;

QUAM LIBERUM ARBITRIUM HABET A DEO, UT CAUSA PRIMA, EJUSQUE DETERMINATIONE, VEL PRÆFINITIONE.

Scopus præcipuus

PRæcipuus præsentis operis scopus is est, ut verum ac proprium lib. arb. usum in humanis actionibus defendamus, nihil divinæ efficacitati, quod ejus bonitatem minime deceat, attribuendo, nihilve, quod gratiæ necessitatem, virtutem ac generalem liberalemq; communicationem ejus, commendet, subtrahendo. Ut autem rem totam a primis initiis ac fundamentis eruamus, in hoc primo hujus operis libro declarabimus in primis in quo hæc libertas arbitrii posita sit, & in quo sit integra servanda, & ad utrumlibet expedita. Deinde veram ac essentialem subordinationem ac dependentiam, quã humanum arbitrium habet a Deo ut prima causa, declarabimus. Et, quoniam hoc exacte fieri non potest, quin multa ex his attingantur, quæ cæteris causis secundis communia sunt, ita id præstabimus, ut nihil amplius, quam necesse sit, in his quæ pęne Philosophica sunt, immoremur: cum omnino prætermittere ea non possimus, quæ nisi præ oculis habeantur, vires ac momenta rationum, quibus hæc doctrina magna ex parte nititur, comprehendi non poterunt. In ultima igitur hujus libri parte hanc quæstion. in communi disputabimus, an sola ac præcisa subordinatione ac dependentia, quam humana voluntas ut causa secunda habet a Deo ut prima causa, egeat semper in omni actione sua, prævia determinatione physica, ut operetur.

CAPUT I.

Quod humani arbitrii libertas indifferentiam in operando requirat.

Quæ sint prætermittenda.

1 ESset quidem hoc loco importunum, & ab instituto alienum, in quibusdam fidei dogmatibus confirmandis immorari, nimirum, esse in nobis, & facultatem & usum lib. arb. & hoc, neque fuisse per originale peccatum prorsus extinctum, neque esse rem de solo titulo, sed veram rem huic nomini ac titulo subesse: in his namque omnibus Catholici omnes (inter quos pręsens controversia versatur) conveniunt, quoniam & semper fuerunt in Ecclesia certa fide recepta, & novissime in Trid. Conc. sunt expresse definita.

Vide Vegan l. 2 in Conc. Trid. ca 12 & seqq. Scoto l. de Nat. & grat. c. 15 Vual to. c. 21 & seq. Fevarden in Iren. l. 4 ca 71 D Th. 1. 2 q. 1 ar. 1 Mag in 2 d. 14 Mag cum Doctor. 2 d. 24 D. Th. 1 par. q. 82 1 2 q. 13 Augu. in Ench. c. 105 l. 5 de Civ. c. 23 & 30 & l. de duab. animal. cont. Manic. c. 10 Damasc. li 1 de fid. ca. 22. 2. Mach. 1 Deut. 12 Exod. 35 Hebr. 10

Rursus non est hoc loco Scholastica, seu potius Philosophica quæstio agitanda, in qua, videlicet, parte animæ nostræ facultas hæc ad libere operandum sita sit. Cum enim constet, in suprema & intellectuali animæ portione esse collocatam, & ideo facultatem esse voluntatis & rationis, ut D. Tho. & sententiarum Magister tradiderunt: licet controverti soleat inter scholasticos Theologos, quæ nam harum potentiarum proprie ac formaliter vim hanc libere operandi habeat: ad dogmata nihilominus fidei definienda, & ad controversiam, in qua modo versamur, non multum id refert: dummodo id firmum sit & constans, esse in superiori animi parte hanc vim & potestatem. Ut tamen facilius in tota hac materia loqui possimus, supponamus, hanc facultatem liberam proprie ac formaliter esse voluntatem, quamvis eius radix & origo ab intellectu & perfecto rationis usu oriatur. Hæc enim non solum est probatiorum Theologorum sententia; uno aut altero excepto, sed etiam antiqui Patres ita de libertate loquuntur, ut eam plane voluntati attribuant. Hinc est enim illud August. *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est*, & quod Damasc. ait, *voluntatem esse rationalem ac liberum appetitum.* Quod latissime omnium declarat, probatque Bern. lib. de Concord. gratiæ & lib. arb. Habetque fundamentum in Scriptura sacra, quæ ob hanc causam voluntati tribuit omnem laudem ac meritum, vel culpam. Ratio deniq; qua supra Bern. indicat, hoc confirmat: quia, quod est liberum, oportet, quod sit perfecte voluntarium: quia cum non fiat ex solo naturæ impetu, necesse est, ut ex motu spontaneo seu voluntario proficiscatur: non potest autem esse perfecte voluntarium, nisi ut est ab appetitu rationali, & perfecto, qualis est voluntas, ut etiam nomina ipsa præseferunt, omne ergo opus liberum, quatenus liberum est, a voluntate proficiscitur: in illa ergo est formalis libertas, ipsaque est facultas illa, quam liberum arbitrium appellamus.

Libertas in quo cõsistat.

2 Quid vero sit hæc libertas hujus facultatis, seu in quo proprie ac vere consistat, illud est, quod potissime declarare intendimus: hic. n. est cardo, in quo præsentis controversiæ punctus versatur. Est igitur certum dogma fidei (ut existimamus) libertatem hanc non consistere tantum in facultate operandi voluntarie seu spontanee, aut libenter, etiam si id fiat cum perfecta cognitione & advertentia rationis, sed præterea dari in nobis, nostrisq; humanis actibus eam libertatis conditionem, quæ potestatem agendi & non agendi includit, quæ a Theologis dici solet dominium in actionem propriam seu indifferentia in operando, quatenus facultas sit operans, non est natura sua determinata ad unum, sed potest velle hoc aut aliud seu oppositum, & nolle seu nõ velle. Scimus quidem nonnullos Theologos graves & antiquos, omnem actum perfecte voluntarium liberũ appellasse: quorum sent. D. Th. & nonnulli ex Patribus interdum patrocinari videntur. Sed in ea voce nunc nõ hæremus, neq; existimamus ad doctrinam fidei contrariam pertinere: neq; eo sensu asserimus esse certum de fide, dari indifferentiam in actibus humanis ac liberis: sed in hoc solum, quod in nobis, nostrisq; actibus inveniri potest hæc perfectio, & specialis conditio libertatis, quæ in hoc dominio & indifferentia consistit: & hoc sensu & significatione utimur semper nomine libertatis, etiamsi posset esse alius modus libertatis in actu sine hac indifferentia, quod magis consistit fortasse in usu verborum diverso, quam in aliqua re. Non omittam tamen advertere, hoc tempore vitandum esse illum loquendi modum, quo omnis actus, qui libenter fit, i.e. non invite, sed spontanee, liber dicitur, etiam si ex absoluta necessitate, & absque ulla indifferentia fiat, ut est amor beatificus: ne in modo loquendi cũ hæreticis huius temporis conveniamus, & occasionem vel suspitionem erroris aliis præbeamus. Præterquam quod in rigore & scholastica proprietate, hic modus loquendi verior existit, & in D. Th. schola ac doctrina certissimus.

Sumitur ex Scoto 1 d. 1 q. 3 d. 10 & quod lib. 16 ar. 1 & 3 Dur. 2 d. 24 q. 1

Non omnis actus libens liber

D Th. 1 p. q. 14 a. 2 at 3 & q 82 a 1 & 2 & q. 83 per totã Cajet. & alii expositores ibi, & alii Theol. inferius referendi,

3 Igitur hoc dogma libertatis, in hoc sensu declaratum, esse verissimum: Theologorum omnium concors sententia est. Qui hoc non ut opinionem, sed ut certam doctrinam tradunt. Neq; hi Theologi, qui physicã vim determinandi ad unum voluntatem nostram, divinæ motioni seu prævenienti gratiæ attribuunt, dogma hoc de libertatis nostræ indifferentia negant: sed totis viribus conantur hanc veram libertatis indifferentiam, cũ illa physica determinatione concordare. Et in hoc distant ab hujus temporis hæreticis, quod hi, ponentes determinationem physicam a divina voluntate & efficacitate factam, concedunt, per illam, vel libertatem destrui, vel impediri libertatis usum, quantum ad prædictam indifferentiam & dominium, quamvis quoad usum rationis, & quoad voluntarium motum, non destruatur, ut referunt, qui contra eos scribunt. Quidam vero Catholicis Doctores, licet cum hæreticis conveniant in prædicto fundamento de physica prædeterminatione, negant tamen inde impediri libertatis & indifferentiæ usum, aperte sentientes non posse hoc consequens absque fidei errore concedi. Est igitur certum de fide esse in nobis libertatem indifferentiæ seu dominii.

Catholicorum consensus adversus hęreticos

Suar. ar. 7 p. 269 273 281 Stapleton l 4 de justificat. c 1 Bellar. l. 2 de sta. pec. c. 3 & 23 & l. 4 de l arb c 14 l. 6 c 9 Rossen. a. 36.

Facultas libera & usus liber non sunt unum & idem.

4 Sed, antequam hujus veritatis fundamenta ponamus, id unum, quod in hac quaestione existimamus apprime necessarium, libet admonere, videlicet non esse idem, esse in nobis facultate & liberam, id est, dominam suorum actuum, & hoc modo indifferentem ad eliciendum hunc vel alium actum, aut non eliciendum & esse in nobis liberum usum huius facultatis: nam illud primum ad solam potentiam seu actum primum spectat, hoc vero posterius ad actum secundum seu operationem. Unde licet hoc posterius esse non possit sine priori, quia actus secundus praesupponit primum: nemo enim libere operatur sine facultate libera: at illud prius potest optime a posteriori separari: nam licet ego habeam liberum principium seu facultatem, possum in ipso usu impediri, ne libere utar ea facultate sed necessario, tali, nimirum, necessitate, quae ipso usu vere tollat indifferentiam ac dominium, quod qua ratione fieri possit, in sequentib. capitib. declarabo. Igitur, cum Theologi asserunt, esse certum de fide, dari in nobis libertatem indifferentiae, non solum id intelligunt de facultate libera, sed de usu etiam talis facultatis, quatenus indifferens est, & domina suorum actuum. Quod optime notavit Wal.tom.1.c.88.dicens non solum esse de fide dari in nobis libertatem, quam excludit necessitatem absolutam, id est, intrinsecam & innatam, sed etiam illam, quae excludit necessitatem respectivam, id est, in eam aliqua intrinseca usum liberum impediente. Et in hac etiam declaratione omnes convenimus: ideoque in hac veritate persuadenda non immorabor.

Usus liberi arbitrii probatur ex Scriptura.

5 EX divina igitur Scriptura sufficiant verba illa Deut.30. *Testes invoco coelum & terram, quod proposuerim vobis bonum & malum: elige ergo, &c.* Eccl.15. est tritum, sed illustre testimonium, *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui, &c.* Et infra, *Si volueris mandata servare, conservabunt te.* Inferius, *apposuit tibi aquam & ignem, ad quod volueris, porrige manum.* Notanda sunt verba illa, *Elige si volueris* & *Porrige manum:* haec enim non solam facultatem, sed usum indifferentem, & cum dominio ad volendum aut nolendum, manifeste declarant. Quamobrem non immerito Augustinus de hoc testimonio scriptum reliquit: *Ecce hic apertissime videmus expressum nostrae voluntatis arbitrium.*

Aug. de gr. & lib. arb. c. 2. Ex Conci. Tr.

6 Ex decretis Ecclesiae sufficit nobis definitio Conc. Trid. sess. 6. ubi non solum can. 5. definit esse in nobis lib.arb. sed etiam c. 5. & Can. 4. illud ejusque usum in praedicta indifferentia positum esse declarat. Hic enim est sensus illorum verborum. *Ut ita tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.* Ubi expendenda est illa causalitatis nota: *Quippe qui illam abiicere potest*, ut intelligatur. Cum Concilium ait, hominem non omnino nihil agere, non loqui solum de efficientia physica, qua ignis etiam agit applicatus ligno, quamvis non possit non agere, sed de actione morali, qua dicitur proprie agere, qui, ut Dominus sui actus, operatur: quod infra c.8. latius declarabimus. Unde cum Concilium ait, hominem aliquid agere, *cum inspirationem recipit*, non loquitur de sola receptione physica illius cogitationis, aut inspirationis sanctae, qua homo illuminatur ac vocatur: hanc enim sine usu libertatis homo in se sentit ac physice recipit, dum divina gratia praevenitur ac vocatur: & ita non semper potest homo illam a se physice pellere, i.e. ita ut illam non sentiat, potest tamen ita illam sentire, ut non consentiat: & praestare hunc consensum, vocat Concilium *recipere inspirationem:* & non consentire seu dissentire, appellat *abiicere inspirationem*: in hac ergo potestate recipiendi vel abiiciendi inspirationem ponit libertatem nostram, & in usu eius, usum libertatis: & hoc sensu docet, illum usum non impediri, sed exerceri etiam in operibus gratiae. Atque eodem sensu definit can. 4. non solum posse, sed etiam cooperari lib.arb. gratiae: habens simul potestatem consentiendi & dissentiendi gratiae vocationis. Et eodem modo c.5. ait, lib. arb. non esse rem de solo titulo, id est, non consistere solum in voce, nec in sola aliqua potentia, quae nunquam in usum redigatur, sed esse talem potestatem, qua revera homo utitur, dum humano modo operatur tam in operibus gratiae, quam in inferioribus. Patrum sententias omittimus, quod frequentissimae fiat, & in toto hujus operis progressu frequenter attingendae sint.

7 Ratio tamen brevis praemittenda non est: nam ad ea, quae dicenda sunt, conferet. Aut ergo homo ex natura sua incapax est usus libertatis a nobis expositae cum praedicta indifferentia, aut est capax ejus. Si primum dicatur, sequitur, non solum carere hominem usu libero suorum actuum, sed etiam carere interna facultate, & potentia, quae natura sua potens sit operari cum praedicta indifferentia & dominio, quod in disputationem cum Catholicis non cadit: est enim evidentissime contra doctrinam fidei. Ergo necessario fatendum est, hominem natura sua esse capacem hujus liberi usus, & habere internam facultatem ad illum: ergo etiam in actuali exercitio humanarum actionum retinet hunc usum: alias praeter naturam semper ageretur, nec Deus illi provideret modo convenienti, suaeque naturae accommodato. Accedit, quod ad rem moralem perinde esset, hominem nunquam, reipsa, sua libera uti facultate, ac illam non habere: neque enim majori laude aut reprehensione dignus esset in suis actibus si non habens internam facultatem ad bene & male operandum, alterutro ex his modis operaretur quam si habens illam, carens autem usu eius ex impedimento, aut causa aliqua sibi minime voluntaria, eisdem modis ageret, vel potius ageretur. Hac enim de causa ita excusatur a culpa quod ex invincibili ignorantia aliquod vult, ac si omnino esset talis cognitionis incapax, vel amens, aut aliquo hujusmodi naturali defectu teneretur.

Ratione probatur usu li. arb.

Num probetur testimoniis Patrum.

8 Quamobrem omnia Scripturae & Patrum testimonia, in quibus praescribuntur hominibus praecepta bene operandi, vel consilia vel laus aut reprehensio vel promittitur praemium, poena aut iudicium futurum predicitur: omnia (inquam) aperte confirmant, non solum facultatem liberam in nobis, sed etiam usum & exercitium libertatis cum praedicto dominio & indifferentia. Sic enim eleganter dixit Aug. *Si non est Dei gratia, quomodo Deus salvat mundum? & si non est liberum arbitrium, quomodo indicat mundum?* Sicut enim gratia non salvat nisi eum, cui per aliquem actum, vel convenientem usum applicatur: ita iudicium non fertur de facultate libera, sed de libero usu ejus. Quapropter Dion.4.c.de Divin.nom.cum dixisset, Malum (scil.) culpae ex imbecillitate proficisci: sibique in hunc modum obiecisset. *Sed dicet quispiam infirmitati supplicium non deberi, sed contra, veniam:* respondet. *Si non suppeteret potestas, recte se haberet, honestaque esset ratio. Sin a bono potestas proficiscitur, quod dat (ut divina scripta tradunt) unicuique omnino ea, qua illi accommodata sunt laudanda non est a bonis deflexio declinatio atque prolapsio.* In quibus verbis totam rationem ob quam malum homini imputatur, in dictam potestatem & indifferentiam revocat. Et, ut declaret, se non loqui de sola remota potestate, addit conferri homini omnia ea, quam accomodata sunt, utiq; ad liberum usum talis potestatis. Sit ergo primum huius materiae fundamentum certissimum: Dari in nobis talem libertatem quae in ipso usu humanorum actuum indifferentiam ad volendum, vel nolendum, habeat, non quod post usum, seu in sensu composito, ajunt, stante actuali operatione adhuc maneat indifferentia, sed quod ipse vult, fit cum indifferentia, quam retinet potentia, etiam in ipso instanti, in quo libere operatur, prout prior natura intelligitur applicata ad operandum cum omnibus requisitis ad agendum, de quo latius disput.19.Met.sect.9.

Aug. ep. 46

7 Ex quo, ut huic capiti finem imponamus obiter annotetur: non satis esse Doctori Thologo dum hanc fidei veritatem defendit, eamve cum aliis, aut principiis certis, aut dubiis opinionib. conciliat, non (inquam)

quam) fatis effe fi nihil doceat, quod ipfammet facultatem libere operandi quantum ad remotam eius potentiam(ut fic dicam)evertere, aut deftruere videatur: fed neceffarium præterea effe ut illam oftendat vere ac in re effe expeditam ad liberum ufum & exercitium fuæ indifferentiæ, nullifque externis ac non voluntariis impedimentis ita involvi:& ligari ut revera nunquam fua libera facultate uti finatur. Et hoc eft in tota hac controverfia præ oculis habendum, quoniam verum in illa iudicium ex hoc principio maxime pendet: & ideo nunc modum hujus indifferentiæ paulo exactius declarabo, etiam fi limitet defideratæ brevitatis excedere videar: quoniam, hoc femel ftabilito, & accurate intellecto, facilius erit reliqua percurrere.

CAPUT II.

Excluduntur duo falfi modi explicandi indifferentiam libertatis.

1 DUÆ funt in hac re fententiæ quæ nobis non probatur. Prior eft hanc indifferentiam voluntatis paffive tantum effe intelligendam. Cum enim confiftat hæc indifferentia in poteftate ad volendum & nolendum, ajunt authores hujus fententiæ eatenus hanc indifferentem poteftatem in noftra voluntate reperiri, quatenus ex fe non eft determinata ad hoc vel illud objectum, volendum, nec ad nolendum aut volendum idem objectum, fed ad utrumque poteft ab alio determinari. Quod fi obiicias, hinc fequi, voluntatem paffive tantum concurrere ad actus liberi arbitrii,quod in Tridentino Concilio damnatum eft: Refpondet, negando id fequi, quia ita eft voluntas indifferens, ut ad hoc vel illud determinetur, quod non determinatur ad recipiendum tantum, fed ad agendum, nimirum ad volendum.

Verumtamen hæc fententia(ut exiftimo) libertatem arbitrii evertit. Quod ut breviter patefiat, duas hic quæftiones diftinguere oportet. Una eft: an cum hac determinatione fimul effe poffit liber ufus arbitrii: alia an indifferentia, & veluti paffiva capacitate hujus vel illius determinationis, confiftat libertas arbitrii. Prior quæftio non fpectat ad præfentem locum, fed infra erit difcutienda. Pofterior ergo eft in qua nunc verfamur.

Sola indifferentia paffiva nõ fat eft ad libertatẽ.

Legantur Dur. in 2 d. 24 q. 2 Greg. Arimen q. 1

Id ratione probatur

2 Dicimus igitur, libertatem arbitrii tolli, fi in hac fola indifferentia paffiva conftituatur, quod prius quam authoritate firmetur, ratione ita declaratur. Quia Paffio ut paffio non poteft effe fub dominio & libera patientis facultate, nifi fub eius poteftatem & dominium cadat actio, a qua eft talis paffio: ergo indifferentia tamen paffiva non poteft ad libertatem arbitrii fufficere: multo ergo minus poterit hæc libertas in tali indifferentia confiftere. Propofitio affumpta magis indiget declaratione & intelligentia quam probatione. Nam ex actione neceffario fequitur paffio: fi ergo actio non eft fub dominio patientis, nec paffio erit: fed non poteft actio effe fub dominio patientis, fi non fit ab illo, non eft autem ab illo, nifi ipfummet fit agens, quia actio non eft a paffione, fed e converfo: ergo in potentia paffiva ut fic non poteft effe dominium paffionis fuæ.

Rurfus declaratur in hunc modum, nam, fi voluntas etiam paffive indifferens, ut ad hunc actum vel illum ab alio determinetur ergo quia in ipfo ufu ad hũc potius, quam illum actum, vel in hoc tempore potius quam in alio determinetur, non poteft oriri ab ipfa voluntate, quia ipfa de fe ponitur indifferens: quam difpofitio eft illi connaturalis, & antequam ab alio determinetur, femper manet negative feu paffive indifferens, i.e. capax hujus vel illius actus feu determinationis. Nec poterit ipfa fuam determinationem inchoare, quia paffum ut paffum non poteft fuam naturalem difpofitionem immutare: omnis enim immutatio ab agente prævenire debet: ergo illa indifferentia paffiva nulla ratione fatis effe poteft ad libertatem: neque in ufu feu exercitio eius ut fic cerni poteft libertas refpectu facultatis fic patientis, feu quæ paffive determinatur, fed tota libertas, fi quam intercedit, erit in agente feu determinante.

Declaratur exemplis.

Tandem exemplis declaratur, baculus enim, aut manus, indifferens eft paffive ut furfum vel deorfum moveatur: hæc autem indifferentia non pertinet ad libertatem in manu vel baculo. Similiter intellectus nofter, propofito fufficienter objecto fidei, indifferens eft ut ad affentiendum, vel diffentiendum determinatur, tamen, quia hæc indifferentia in eo tamen eft paffiva, vel ad modum paffivæ, ideo non eft in eo libertas, nec homo fecundum illam paffivam capacitatem liber eft, fed fecundum eam facultatem, quæ poteft ipfum intellectum determinare ut credat, vel non credat, quod eft active a voluntate, quatenus ad eam fpectat movere potentias animæ ad exercitium actuum ut D.Thom.docuit.

Confirmatur ex Tri. D.Th.1.2 q.9

2 Merito ergo Trid.Conc.feff.6. ut libertatis ufum in humanis actib.etiam fupernaturalib. tueretur, docuit in c.5.& can.4. *hominem cooperari in hujufmodi actibus, & non mere paffive fe habere aut nihil omnino agere.* Hoc ergo exiftimavit Concilium neceffarium ut poffit etiam non agere, feu *diffentire*, ut ibidem definit. Quia fi folum paffive fe haberet, non effet in poteftate ejus pati, & non pati: fed in poteftate agentis, fi fit agens voluntarium: & fimiliter non effet in poteftate ejus moveri, & non moveri, determinari & non determinari, quatenus ad hæc omnia mere paffive fe habet. Sentit ergo aperte Concilium indifferentiam libertatis non effe pofitam in potentia paffiva ut paffiva eft, vel quæ ad modum paffivæ fe habet, quo ad motionem feu determinationem ab alio fed in potentia agendi: & hoc modo definit. can. 5. *Effe in poteftate hominis vias fuas malas facere.*

Ex Scriptura

3 Et fimiliter ufus liberii arbitrii femper in divinis Scripturis, per modum actionis ipfius perfonæ liberæ declaratur, & Zachar.1. Joel. 2. Convertimini ad me, quibus verbis, *libertatis noftræ admonemur*, ut dixit idem Concilium: & fimili modo dicere poffumus, admoveri nos eifdem verbis noftræ actionis feu cooperationis, quia non vocatur aliquis ad patiendum, fed agendum. Quod fi interdum de fuftinendis aut de fufferendis paffionibus admonemur, id folum eft, quatenus noftræ voluntatis confenfum eis poffumus adiungere, quod non nifi aliquid agendo præftamus. Hoc ipfum egregrie declaratur verbis illis Sapientis. *Qui potuit transgredi, & non eft tranfgreffus facere mala, & non fecit: ideo ftabilita funt bona illius in Domino.* Laudatur ergo de bono ufu poteftatis agendi & non agendi: in illa ergo, ut talis eft, indifferentia libertatis confiftit.

Eccleſiaſ. 31

Idemque confirmant verba illa Chrifti Domini: *Aut facite arborem bonam, & fructum ejus bonum, aut facite arborem malam & fructum ejus malum.* Quæ tractans Auguftinus ait, *in voluntatis poteftate pofitum effe ita mutari, ut bonum poffit operari.* Quod dictum in retractationibus recognofcens, ait, *non eft contra gratiam Dei, quam prædicamus, in poteftate quippe hominis eft mutare in melius voluntatem, fed ea poteftas nulla eft, nifi a Deo detur, de quo dictum eft. Dedit eis poteftatem filios Dei fieri. Cum enim hoc fit in poteftate, quod cum volumus facimus nihil tam in poteftate, quam ipfa voluntas eft, fed præparatur voluntas a Domino.* Notentur fingula verba & evidenter intelligetur ponere Auguftinum libertatem in poteftate agendi. Mutare enim in melius voluntatem effectio, & magna effectio eft: & tamen hujus rei poteftatem tribuit Auguftinus homini, receptam tamen a Domino fimiliter poteftas agendi & volendi activa eft. Denique: notetur obiter non dicere Auguftinum, determinatur voluntas a Domino, fed *præparatur*. De qua re inferius: fatis nunc fit oftendiffe, indifferentiam libertatis in voluntate, ut active fe reducit in actum, confiderandam effe: non vero ut paffive poteft ad varios actus ab aliquo agente extrinfeco determinari. Et ita fentiunt Catholici omnes, qui de libero arbitrio hactenus fcripferunt. Quos capite tertio indicabimus. Denique Ariftot. 1. Mag. Moral. capit. 9. hac ratione dixit, in noftro arbitrio effe, bona malaque facere.

Matth. 12 Aug. lib. cont. Adim. c 26 Li. 1 retract. c. 21

Legatur idem Aug 5 de Civ. c 61. l. 3 q. 24 l. 3 de li. arb. c. 1 Anfel. de concord. grat. & lr. arb. Bern. optime l de grat. & lib. arb.

Refertur secunda sententia recentiorum.

4 Altera sententia est, quorundam recentiorum Theologorum, qui libertatem voluntatis constituunt in sola indifferentia (ut aiunt) iudicii rationis, non quod ipsum rationis judicium formaliter indifferens sit, sed quod per ipsum judicetur indifferentia, quam objectum vel medium habet respectu voluntatis vel finis. Unde uno verbo dici potest hæc indifferentia, *objectiva*. Ut enim voluntas sua libera facultate utatur, necesse est ut ab intellectu iudicante, & proponente objectum moveatur. Quando ergo intellectus tale objectum voluntati proponit, talique rationis advertentia, ut sufficiens non sit necessitatem inferri voluntati, sed ita eam, quantum in se est indifferentem relinquat, ut velit aut nolit: tunc libere voluntas movetur. Ergo illa indifferentia objecti sic propositi satis erit ut motus voluntatis liber sit, quidquid antecesserit, vel comitetur, vel supervenerit ad actum voluntatis. Nam tota libertas provenit ab illo judicio ergo definitio actus liberi est, ut si motus voluntatis ex tali iudicio factus: ergo, quidquid superveniat voluntati, si tamen ex tali iudicio vult, manet integra definitio actus liberi: ergo & libertas actualis: Hujus sententiæ sectatores, eam aliter declarant, quia indifferentia libertatis non est indifferentia potentiæ, sed objecti; unde si maneat indifferentia objecti, quamvis potentia sit determinata, actus erit liber. Assumptum declaratur in divina voluntate, quæ non est indifferens, ex parte potentiæ: esset enim hæc imperfectio & potentialitas: unde ab æterno est determinata ad unum, tamen quia obiecta creata, vel creabilia iudicantur indifferentia, & non proponuntur ipsi ut necessatio diligibilia; ideo simpliciter est libera. Sic ergo existimandum est accidere in humana libertate, cuius maxima perfectio est quia divinam libertatem imitetur.

Refellitur prædicta sententia.

5 Hæc vero doctrina est sine dubio falsa, proceditque ex falso fundamento, quia non distinguit inter facultatem libertatem liberam, & usum liberum eius: & in discursu rationis suæ non discernit inter radicem libertatis, ipsamque formalem libertatem: Illa enim indifferentia iudicii optime dicitur a peritiorib. Theologis radix libertatis, non tamen est ipsa formalis libertas, ut ex dictis in primo cap. constat. Quo fit ut illa etiam indifferentia iudicii sit sufficiens argumentum, & origo facultatis liberæ. Et consequenter erit argumentum liberi usus, liberæque ope rationis, si talis facultas modo sibi proprio operari sinatur, & aliunde non impediatur: si tamen huiusmodi impedimentum intercedat, aut aliqua extrinseca vis quæ facultatem voluntatis impediat, ne in usum prodire possit, tunc sola illa indifferentia obiecti, vel iudicii ad liberum usum non sufficiet.

Ratio a priori.

Probatur primo a priori: quia usus libertatis consistit proxime ac formaliter in actu libero ipsius voluntatis: actus autem voluntatis non habet rationem liberi immediate, nisi a facultate ipsius voluntatis, quam actu exercet in actum ipsum, in eumque dominatur: ergo quamvis ipsa voluntas de se sit libera, & iudicium rationis adsit, proponatque obiectum non inferens necessitatem, si tamen aliunde facultas voluntatis impediatur, ne suo actui dominetur, neque utramque vim suam agendi & non agendi actu solutam & expeditam habeat, actus non erit liber.

Cuidam obiectio ni fit satis

6 Dicetur fortasse, fieri non posse ut voluntas, præsentato tali obiecto per tale iudicium, ita impediatur, quo minus, si operatur, libere operetur. Respondetur inprimis, cum conditionalis nihil ponat in esse, etiam si verum esset, nullum posse impedimentum intercedere, nihilominus vera esset conditionalis propositio, si id intercedat, impediturum esse usum libertatis, etiam si non tollat facultatem liberam, nec judicium rationis. Deinde falsum est, non posse tale impedimentum intervenire ab aliquo extrinseco agente, nimirum a Deo: nam & si creata agentia non habent vim in voluntatem ipsam per se & immediate, ut habet sana doctrina: Deus autem cum sit voluntatis author & dominus, potest quomodo voluerit ipsam movere, impellere, aut impedire. Quod enim sapiens ait: *Cor regis in manu Dei est & quocumque voluerit inclinabit illud*, non solum in actibus ipsis habet verum, sed etiam in modo operandi. Quamobrem non immerito, licet communiter Theologi dicant, non posse voluntatem cogi in eo rigore vocem coactionis sumendo, quo significat motum contra internum impetum seu appetitum, quia hoc ipso quod est motus voluntatis, est quidam appetitus eius & ab interno impetu: nihilominus docent, posse Deum vim illam voluntati inferre, quam in quadam necessitate consistit, & consequenter posse voluntatem nostram ita moveri seu agi, ut ex necessitate, & non cum usu libertatis suæ in actum prodeat. Idque plane sensit Damasc. cum dixit, non prædefinire Deum actus voluntatis nostræ, ne illi vim inferat, dictam .n. necessitatem vim appellavit: quod in modo loquendi frequens esse apud Patres, diligenter est observandum. Non negat aut Damasc. posse Deum illam inferre: imo supponens posse, ait, ita Deum temperare actionem suam, ut vim non inferat, quod ad suavem eius providentiam spectat. Unde idem est sensus Sanctorum omnium, cum ad liberum usum voluntatis hanc conditionem ex parte Dei requirunt: videlicet, ut eam moveri sinat modo sibi proprio; supponentes posse Deum, pro suæ potentiæ efficacitate, eum operandi modum impedire, si velit: tamen pro suavi suæ providentiæ dispositione, id non facere: vel si interdum faciat, inter miracula, quæ communem providentiæ rationem exsuperant, esse annumerandum.

Pr. 21 Magist. cum aliis in 1 dist. 47 D. Th. 1 2 q. 6 a. 4 in corp. & ad 1 clarius de verit. q. 22 a. 8

Dam. lib. 2 de fide c 30 Cyril. l. 4 in Jo c 7 Augu de Prædest. & gr. c. 15 Prosper. ad objectio. Gallorum c. 1 & 11 Fau. l. 2 de grat. & li ar. c. 2 D. Th. 1 2 q. 112 ar. 5

Totius rationis collectio

7 Non ergo satis est ad usum lib. arb. indifferentia obiecti seu iudicii: sed necessarium etiam est, ut ab intrinseco agente vis seu necessitas non inferatur. Unde huius temporis hæretici non negant quidem, operari nos ex perfecto iudicio, & advertentia rationis: experiuntur enim se ab ipsis obiectis non cogi, neq; necessitatem pati: negant tamen nos libere operari: quod Deus sua omnipotenti voluntate nobis necessitatem imponat. In quo a Catholicis non reprehenduntur, eo quod aliquid afferant, quod vel in re ipsa contradictionem aut repugnantiam involvat, aut Dei omnipotentiam superet: sed redarguuntur eo quod ex divinis Scripturis, aliisque fidei principiis constet, Deum ordinarie non uti nobiscum ea efficacia & omnipotentia sua, neque id esse suæ sapientissimæ ac suavissimæ providentiæ consentaneum.

Libertas quasi duplicem facultatem includit, & volendi & nolendi.

Potest præterea in hunc modum res hæc declarari: liberum enim arbitrium, quoad ipsam facultatem, duplicem potestatem includit, seu quasi duas partes eiusdem facultatis: videlicet, potestatem & volendi & nolendi seu non volendi, hæc enim duo pro uno & eodem a nobis usurpantur, quia, licet philosophico more distingui possent, cum nolle significet actum positivum: non velle autem, duram carentiam, vel suspensionem actus: tamen moraliter & in usu libertatis perinde se habent, quia quandocumque ex usu libertatis potest voluntas continere actum vel amorem suum, non volendo aliquod obiectum, potest etiam per positivum actum illud nolle, vel directo actu illud refutando, seu nolendo, vel convertendo se ad aliud obiectum & virtute ac implicite aliud voluntarie deferendo: servanda est tamen proportio: nam si voluntas est libera quo ad specificationem, potest aut non velle obiectum, aut etiam nolle: si autem sit libera quo ad exercitium tantum, licet non possit formaliter nolle obiectum, potest tamen nolle, ipsum actum, vel formaliter, vel virtute volendo libere & convertendo se ad alia obiecta. Atque ita vix potest voluntas, saltem regulariter & moraliter loquendo, aliquid humano modo non velle cum iudicio & advertentia rationis, nisi etiam nolit, aliquo ex prædictis modis. Igitur facultas libera duplicem illam potestatem includit, nolendi & volendi: in his enim eius indifferentia posita est, ut ex cap. superiori constat. Ut ergo eius exercitium & usus vere sit liber, oportet ut utraque pote-

stas

stas sit expedita ad operandum, ita ut integrum sit voluntati, qua maluerit harum potestatum uti: nam in hac opinione, & quasi electione usus libertatis consistit, juxta illud Josue 24. *Optio vobis datur, eligite quod placet*: ergo quacunque ratione alterutra ex his potestatibus impediatur, ita ut usus eius homini non concedatur, tolletur usus liber, esto non tollatur ipsa facultas, quia perinde est habere facultatem impeditam, ac non habere illam.

Potestas volendi potest dupliciter impediri: primum ex parte potentiæ.

9 Potest autem illa facultas quoad potestatem volendi impediri, vel ex parte objecti per ignorantiam, vel inconsiderationem omnimodam & invincibilem: vel ex parte potentiæ, si fingamus privari omni concursu, & auxilio causæ superioris, quo indiget ad omnem actum eliciendum, ut nunc supponitur, & inferius probabitur. Quia si hac ope indiget, & illam non habet, nec habere potest, ut in casu supponitur, quia Deus (verbi gratia) statuit cum voluntate non concurrere, evidens est, potestatem illam quasi radicalem, quæ in voluntate esse intelligitur, manere omnino impeditam ad usum & actum suum exercendum: ita ut simpliciter dicendum sit, tunc non esse id in potestate hominis: nec illi attribui si non faciat. Sicut ignis Babylonicus, Deo subtrahente concursum, absolute non potuit tres pueros comburere, & ignis, qui hic existit, non potest rem valde distantem calefacere, quia licet vim calefaciendi habeat, deest tamen necessaria conditio, sine qua agere non potest: sic ergo voluntas nostra eisdem duobus modis impediri potest, quo ad actum volendi, ita ut simpliciter non maneat in potestate ejus: scilicet vel quia omnino deest objectum, quod est materia circa quam operatura est voluntas & est quasi distans, quando omnino ignoratur. Vel si ex parte superioris causæ omnino destituatur, & concursum necessarium paratum non habeat: cum enim Deus libere illum conferat, potest omnino illum denegare, firma & stabili voluntate. Et in utroque eventu non erit in potestate voluntatis ipsum velle, & consequenter in carentia talis actus non poterit tunc reperiri liber usus, quandoquidem oppositus actus non est in potestate voluntatis.

Idem confirmatur ex impedimento libertatis ex parte obiecti.

10 Et ex priori parte potest confirmari posterior, nam quando objectum ita est ignoratum, ut ejus consideratio non sit in potestate voluntatis, non censetur libera carentia actus voluntatis, quæ est certa & indubitata sententia: hanc enim ob causam ignorantia invincibilis culpam excusat. Sed tunc non tollitur interna facultas voluntatis, qua posset velle illud objectum, si proponeretur: impeditur tamen, ita ut proxime non sit expedita ad opus, nec sit in manu hominis uti illa, quia sine concursu objecti non est voluntas sufficiens ad suum actum eliciendum, suamque exercendam potestatem: ergo eadem ratione, etiam si obiectum non desit, si aliunde ita deest necessarius superioris causæ concursus, ut non sit in hominis potestate illum habere, quamvis ipsa potentia physica non minuatur, manet in tali statu, ut simpliciter sit impotens ad volendum: quia sine alterius ope, revera non est per se sufficiens ad suum actum eliciendum: ergo stante iudicio rationis potest usus non volendi propositum obiectum non esse liber, ex parte causæ superioris, modo explicato.

Quatenus impediri possit libertas ex parte obiecti.

11 At vero quoad potestatem nolendi vel non volendi non potest impediri usus libertatis ex parte obiecti, si proprie loquamur: potest tamen impediri ab aliqua exteriori causa ita impellente voluntatem, ut eam non sinat sua facultate uti. Prior pars declaratur: nam, licet interdum voluntas ab obiecto ita moveatur, ut illi motioni ipsa resistere non possit, & tunc necessario & sine libertate feratur, quia non est in illa potestas non volendi, ut in amore beatorum contingere credimus: tamen hoc numquam accidit, nisi quando voluntas natura sua est ita propensa in illud obiectum, ut si perfecte propositum sit, naturali impetu in illud feratur absque potestate intrinseca ad suspendendum actum. Quocirca hic non deest tantum usus lib. arb. sed etiam intrinseca facultas libera in ordine ad talem actum: ac propterea tunc re vera non impeditur voluntas ne libere operetur, sed omnino ex se non potest in tali actu libere operari: & hac ratione divina voluntas, quæ impediri non potest, ipsummet Deum necessario, & sine vera indifferentiæ libertate amat. Ita ergo in nostra voluntate censendum est. Et, quod dictum est in actu simpliciter necessario, habet etiam locum, proportione servata, in actu, qui ex obiecto habet tantum necessitatem quoad specificationem, ut est amor boni in communi, & similes. Nunquam autem contingit ex parte obiecti hæc necessitas, nisi quando in ipsa facultate deest indifferentia respectu talis obiecti sic propositi, quia obiectum movet potentiam intrinseco, & connaturali modo: & ideo nunquam magis movet, quam ipsum natum est movere, & quam ista potentia nata est a tali obiecto moveri: maxime si verum est, obiectum ut sic, non movere efficiendo, sed alliciendo tantum, per modum finis: sic enim recte redditur ratio, ob quam non possit vim præternaturalem inferre, sed solum modo suavi & connaturali excitare.

Voluntas creata potest ad volendum necessitari a Deo.

POsterior vero pars declaratur in hunc modum, quia cum in voluntate libera duplex sit potestas (ut dixi) ad volendum scilicet, & non volendum seu nolendum: neutra earum est infinitæ virtutis & efficaciæ: ergo in utraque potest superari a Deo superiori agente, qui est infinitæ virtutis & efficaciæ: ergo potest ita a Deo moveri & agi voluntas nostra, quatenus habet potestatem volendi, ut sit prorsus impotens ad resistendum, nec possit ullo modo uti altera potestate, quam habet ad nolendum: ergo tunc, in tali actu non erit usus libertatis, etiam si facultas in se sit libera & obiectum ita sit propositum, ut necessitatem non inferat. Primum antecedens per se est evidens, quia utraque illa potestas est commensurata perfectioni voluntatis creatæ, quæ finita est. Duæ item primæ illationes videntur certissimæ ex infinita virtute Dei, & quia in tali effectu nulla est repugnantia. Unde hic locum habet, quia Esther. 13. dicitur: *In manu tua Domine universa sunt posita, nec est, qui possit resistere voluntati tuæ.* Quodque Aug. dixit, *Neque enim veraciter ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia, quidquid vult, potest, nec voluntate cujuspiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus.* Postrema vero consequentia est etiam evidens ex dictis: quia potestas nolendi tunc nullo modo potest ad exercitium, & usum applicari, quia voluntas solum habet illam potestatem respectu actus secundum se, non vero respectu superioris agentis, actu impedientis illam: ergo non salvatur in eo actu usus libertatis: quia hic non sumitur ex sola facultate remota, vel ex obiecto solo, sed ex utraque illa facultate proxime expedita ad operandum seu exercendum actum. Non ergo sola indifferentia iudicii vel obiecti sufficit, nisi etiam superior eam voluntatem nostram sinat suo connaturali modo operari: hunc enim potest agens extrinsecum immutare quamvis solum obiectum nunquam illum alteret, seu immutet.

Esther 13. idem fere Ps. 94. Sapient. 7. Pro. 21. Aug. in Enchir. c. 96. Legatur etiam c. 95. & li. de grat. & lib. a. b. c. 20. & 21

Argumentum ad hominem.

13 Denique ad hoc confirmandum, addere possumus argumentum, quia ad hominem vocant, contra huius sententiæ authores, nam ipsi docent, quia si Deus ex necessitate naturæ ageret, & nostram voluntatem tunc moveret, ea, scilicet, motione, qua eam prima movet secundam, voluntas nostra necessario & non libere operaretur. Ex hac doctrina (sive vera, sive falsa sit) sic colligo, etiam si Deus necessario ageret, non destrueret iudicium rationis, & tamen destrueret libertatem, quia necessitate quadam moveret voluntatem, &, posita eius motione non posset voluntas non operari: ergo falsum inprimis est, definitionem libertatis salvari, hoc solo, quia voluntas fertur ex iudicio rationis indicantis indifferentiam in obiecto, nam tota hæc definitio conveniret actui voluntatis elicito ex necessaria motione Dei necessario agentis, &, ut ipsi dicunt, non esset liber. Falsum item est, non posse intelligi necessitatem inferri actui voluntatis stante illo iudicio libero: nam, posita illa hypothesi, divina motio dicitur necessitatem ei imponere, & libertatem tollere, cũ tamen evidens sit, non auferre rationis

tionis iudicium. Ex quo etiam possumus ita concludere. Divina motio efficax & necessaria tolleret libertatem, licet non tolleret iudicium: ergo etiam nunc potest Deus libere agendo, tam efficacem motionem adhibere, ut libertatis usum tollat, manente rationis judicio. Probatur consequentia, tum quia non est nunc minus potens Deus ad efficaciter movendum: tum quia eam vim, quam adhiberet necessario si naturaliter ageret, potest nunc adhibere libere, quid enim vetat? Falsum ergo est libertatem formaliter compleri per tale iudicium.

Secundæ opinionis fundamenta dicuntur.

14 Atque hinc responsum est ad fundamentum prædictæ sententiæ: licet enim iudicium illud sit radix liberæ electionis, non tamen satis est ad formalem libertatem. Nec verum est definitionem liberi actus compleri in hoc, quod ab illo iudicio procedat, sed in hoc, quod procedat ex facultate consentanea illi iudicio non impedita, nec aliunde vim seu necessitatem patiente.

Discrimen inter divinam, nostramque libertatē. Alia vero confirmatio & declaratio illius sententiæ, vel in æquivoco laborat, dum a divina libertate ad nostram argumentatur, vel aperte est falsa. Quum enim sumit, libertatem non esse indifferentiam potentiæ, sed objecti, si sit sensus, ad libertatem non esse necessariam indifferentiam volentis, seu operantis, est aperte falsum, sive Deo, sive nobis, talis indifferentia negetur. Quid enim referet, objectum ex se esse indifferens, si operans, aut volens aliunde, sive extrinsecus sive ex natura sua, non est indifferens, sed ad unum determinatum? Si vero sit sensus, non esse necessariam potentiæ indifferentiam in ordine ad actus, sed in ordine ad objecta sufficere: est quidem hoc verum in Deo, non tamen in nobis: Deus enim ex se est indifferens, ad volenda objecta extra se, non per modum potentiæ ad actus, sed per modum simplicissimi actus, qui per sese potest terminari vel non terminari ad talia objecta, sine ulla potentialitate, quod in ipso Deo mirabile est, & proprium ejus, ob illius infinitam perfectionem, Creatura vero, quæ finita est, non potest attingere perfectionem illam: sed participat libertatem per modum potentiæ, quæ potest actum efficere, vel suspendere, aut oppositum facere. Immutabilitatis necessitas cum libertate non pugnat. Neque ad rem spectat, quod voluntas Dei fuerit ab æterno determinata, & in ea determinatione semper maneat, & tamen libere velit: quia illa determinatio, quamvis æterna, non fuit ab alio, sed ex propria libertate: perseverat autem semper eadem ob immutabilitatem: & ideo illa determinatio non pugnat cum indifferentia: quia est ab intrinseca libertate: & necessitas immutabilitatis simpliciter non repugnat: quia est ex suppositione libera ipsimet operanti seu volenti, imo est semper idem actus, eademque determinatio libera.

CAPUT III.

Vera indifferentia libertatis ejusque recepta definitio exponitur.

Quid ad liberum indifferentiæ usum requiratur. Vera igitur & communis Theologorum sententia est, ad usum liberum duo requiri. Primum est: in facultate ipsa indifferentia positiva ad volendum, & nolendum. Alterum est, ut, quum illa facultas exercet actum, ita sit disposita, ut, positis omnibus requisitis in actu primo, seu ex parte principii ad operandum, expedita maneat ad volendum & nolendum. Prior huius sententiæ pars, necessario sequitur ex dictis cap. super. contra priorem sententiam: quia facultas libera, est facultas indifferens ad agendum, & non agendum: & non est indifferens per modum potentiæ passivæ: ergo oportet ut sit per modum potentiæ activæ. Neque nunc subtiliter discutio, an liberum arbitrium omnino sit activa potentia, & nullo modo passiva, an aliquid etiam passivæ includat: id enim ad præsentem disputationem refert nihil: sed hoc solum? nempe indifferentiam libertatis non posse consistere in sola indifferentia passiva, sed in activa ad volendum & nolendum. Quod etiam ex eo facile patet, quia velle, aut est efficere, aut non est sine effectione: nolle autem si per actum positivum sit, etiam ille effici debet a nolente: si vero est per carentiam actus, etiam illa supponit potestatem volendi. Nam ut recte dixit August. de Spirit. & lit. c. 13. *Cum faciebat, quia nolebat, erat utique potestas, sed voluntas deerat.* Hinc Patres frequenter libertatem per potestatem agendi definiunt, Metho. lib. de lib. arb. *Cum Deus* (inquit) *vellet hominem honorare, dedit ei potestatem, qua posset facere, quæ vellet, & potestatem ejus ad meliora hortatur.* Hoc etiam recte declaravit Basil. hom. quod Deus non sit author malorum, his verbis: *Solutam ab omni necessitate, & voluntariam, ac in sua potestate sitam vitam, a conditore adepta anima per hoc ad imaginem Dei creata est.* Ubi vitæ nomine actiones vitæ significavit. Optime etiam Gregorius Nazianzenus, hoc explicuit orat. 1. dicens: *Virtutem extolli per lib. arb. in utramque partem agitationes.* Ratione jā est hæc pars declarata & confirmata. *Apud Tur. l. 4 pro epi. Pont. c. 2 Basilius.*

Libertatis tam quo ad potentiam, quam quo ad usum descriptio.

2 Altera pars, quæ ad usum libertatis spectat, ex recepta definitione libertatis evidens est. Ita enim intelligendum est, quod communiter dicitur, sc. potentiam liberam esse, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere. Hæc enim descriptio, quæ frequens est apud Theologos; & facultati liberæ, & usui ejus libero accommodari potest. Et ad facultatem quidem applicata, hunc sensum habet. De ratione liberæ potentiæ esse, ut in potestate sua habeat, tam actum suum exercere, quam continere, vel suspendere; id vero, non ex defectu alicujus conditionis requisitæ ad operandum; illa enim non esset potestas ad suspendendum actum, sed impotentia potius ad agendum, tali conditione deficiente. Unde ille modus cessandi a propria actione, agentibus etiam naturalibus communis est: ignis namque non calefaciet, si desit passivum: Idemque contingere potest in voluntate ipsa, si cesset a volendo ex defectu obiecti, quia illud ignoratur: illa enim carentia actus non erit ex potestate libera, sed ex naturali defectu. Est ergo de ratione liberæ facultatis, ut ex intrinseca vi & potestate sua possit, & actum suum exercere, & suspendere: & quia interna vis cujusvis facultatis non exercetur, nisi adhibitis omnibus requisitis ad agendum, ideo recte dicitur, optimeque explicatur vis huius facultatis in eo, quod positis omnibus requisitis ad agendum possit agere & non agere. *Theo. in 1 d. 38. & 39 & in 2. d. 25 Alm. tit. 1. Mor. c. 1 Hang. l. 1. suor. Mo. Cord. l. 1. q. Theol. q. 55 Vval. 1. do. fidei. c. 18*

3 Atque hinc sequitur primo, hæc prærequisita merito explicari de his conditionibus quæ in actu primo requiruntur, seu quæ sunt aliquo modo causa actionis: non enim est actio ipsa involvenda. Nam licet nemo agat sine actione; & ideo etiam actio dici possit requisita ad agendum, non tamen ut principium agendi, vel aliquid pertinens ad principium actionis, sed ut ipsa formalis actio, qua formaliter determinatur potentia ad agendum potius, quam non agendum; & ideo non est componenda actio cum potentia ad hoc, ut ipsa potentia dicatur indifferens: quia in hoc involvitur repugnantia; sed sumenda est potentia cum omnibus prærequisitis ex parte ejus, seu per modum actus primi, ut declaratum est. Consectarium primum.

Secundo sequitur esse contra rationem liberæ facultatis, ut ad agendum requirat aliquam conditionem præviam ad actionem, qua posita, tollatur, vel impediatur indifferentia ad agendum & non agendum quia enim libertas ejus formaliter sit posita in prædicta indifferentia, si hæc tollitur vel impeditur ante actionem, jam actio non procedit a potentia indifferente & expedita ad agendum secundum utramq; partem suæ indifferentiæ: ergo, si talis potentia hujusmodi conditionem requireret ad agendum, tunc vel ipsa in se nō esset indifferens, & ita non esset libera, etiā in actu primo & remoto; vel ad agendum postularet conditionem repugnantem suæ indifferentiæ suæq; libertati, & connaturali operādi modo, quia plane repugnat. Et in hunc Consectarium secundum.

mo-

modum id ipsum ulterius declaratur. Nam, vel illa conditio prævia ad actionem, qua posita tollitur indifferentia, quatenus jam cum illa non potest voluntas agere & non agere, sed tam agere, aut tam non agere; vel (inquam) illa conditio ab alio agente extrinseco adhibenda est; vel ab ipsa voluntate. Si ab alio, sequitur aperte voluntatem non esse indifferentem active, sed passive tamen, sc. ut hanc vel illam conditionem ab alio recipiat; qua posita, semper etiam determinata ad unum agendum, seu non agendum. Si vero conditio illa ab ipsa voluntate adhibenda est; aut libere ipsam adhibebit, aut necessario. Si necessario etiam perit indifferentia; tum quia ex necessaria connexione sic determinatio voluntatis ad unum; tum etiam quia, ut illa conditio ex necessitate adhibeatur a voluntate, necesse est, ut sub ea ratione ad unum determinata supponatur. Si tamen illa conditio adhibeatur libere, jam supponetur actus liber; & de requisitis ad illum redibit eadem quæstio; an positis illis omnibus integra maneat indifferentia facultatis. Nam si non manet, perit libertas. Si autem manet, ibi est proprie libertas: & reliqua quam inde manant, si necessario manent, solum sunt libera per denominationem & dependentiam ab illo primo actu. Igitur fieri non potest, ut libera facultas natura sua requirat conditionem præviam ad omnem usum suorum actuum, quæ tollat, vel impediat indifferentiam ejus.

Descriptio libertatis actui libero applicatur. 4 Tertio intelligitur ex dictis, quomodo prædicta descriptio ad actum liberum, seu actualem libertatis usum applicanda sit. Sicut enim de ratione liberæ facultatis est utraque illa potestas agendi & non agendi; ut supra dixi, ita ad liberum usum ejus necessarium est ut ipsa facultas, quatenus proxime applicatur ad agendum cum omnibus requisitis conditionib. hanc indifferentiam retineat; & secundum utramque partem adhuc expedita sit, ad uniuscujusque actum exercendum. *Ex D.Th. 2 q.5.a.3. & q 71.a. 6.ad 1.* Nomine autem actus (quia semel notandum est) comprehendimus etiam liberam negationem actus, sive in nolitione, sive solum in non volendo cum humana advertentia consistat. Ea vero requisita ad agendum, eodem modo, quo de facultate ipsa libera diximus sumenda sunt: sc. prout sunt conditiones ad operandum prerequisitæ, quam in actum aliquo modo influunt. Ratio est supra jam tacta, quia si ex aliqua conditione præveniente actum impediretur voluntas ab alterius potestatis usu; ergo ex necessitate & non libere tali usu careret; & ex consequente ratione absque libertate, & ex necessitate, haberet usum alterius potestatis, seu partis suæ potestatis: quia ablato uno, necessario alius consequitur, cum non possit utroque simul carere, eo quod immediatam oppositionem includat.

Recensitis quæ ad voluntatis actum prærequiruntur, singulatim proposita veritas roboratur.

5 POtest denique facta enumeratione omnium quæ ad actum voluntatis prerequiri possunt, hoc aperte convinci. Illa enim sunt aut interna vis ipsius voluntatis; aut iudicium intellectus; aut obiectum, per illud propositum; aut Deus, voluntatem præveniens: propter hæc enim nihil est, a quo voluntas nostra per se pendeat. Est enim spiritualis potentia, quam a corporalib. agentibus, vel dispositionib. per se non pendet: sed solum ex accidente quatenus rationis usus pro hoc statu a corpore & phantasmatib. pendet: nunc autem supponimus, habere hominem usum rationis, sine quo usus libertatis esse non potest. *Ex parte voluntatis ipsius id explicatur* Igitur ex illis trib. quæ enumeravimus, vis propria & interna voluntatis ex se indifferens est: ergo ex hac parte non erit determinata voluntas ad unum. *Idem ex parte objecti. Eadē de judicio intellectus ratio.* Rursus objectum non determinat illam ut ex dictis patet: nam, ubi determinat necessitatem etiam infert, ut in amore Dei clare visi. Eadem autem est ratio de iudicio rationis, quod non movet voluntatem, nisi ratione obiecti, aut in virtute alterius prioris actus voluntatis. Unde (ut supra dicebam) in indifferentia iudicii aliqui collocant totam libertatem; & saltem verum est, eam esse radicem libertatis. Ex hoc ergo capite clarum est, non impediri potestatem agendi & non agendi. Vel si interdum tale est iudicium de obiecto aliquo ut determinet voluntatem, actus inde manans erit necessarius, vel ex suppositione alterius actus liberi; ut interdum electio necessario oritur ex intentione interveniente iudicio de necessitate medii; vel solum quoad specificationem, ut, cum iudicium versatur circa bonum in communi, vel quoad exercitium, quod tantum contingit in beatitudine.

Idem de prærequisitis ex parte Dei explicatur. 6 Tertium caput erat divina virtus & influentia, & de hac versatur præcipue hæc disputatio; & ideo hoc potissimum agendum est in progressu illius, ut sc. ostendamus, nihil eorum, quæ ex parte Dei prærequiruntur, impedire, quo minus possit voluntas agere & non agere. Nunc sufficiant supra dicta, contra secundam sententiam. Et definitio Conc. Trid. sess. 6. can. 4. aperte hoc convincit. Ut enim Conc. etiam in operib. gratiæ libertatem nostram tueretur, docuit, posita in nobis omni præventione necessaria ex parte Dei, posse nos agere, & non agere; ergo existimavit Conc. hoc esse simpliciter necessarium ad usum libertatis. Quocirca ex hac ipsa definitione Concilii maxime confirmatur prędicta Theologorum doctrina: sc. ad libertatem necessarium esse, ut positis omnibus requisitis, possimus agere & non agere; quandoquidem, etiam in operibus gratię, & in his quam requiruntur ex parte Dei, de quibus major esse poterat difficultas, hoc existimavit Concil. esse necessarium ad tuendam in eis libertatem. Est ergo hoc principium in prædicto sensu, non solum probabile, sed etiam certum. Et hoc ipsum est, quod paucis & elegantibus verbis dixit Evodius ad Constantium. *Quæ est ista libertas? aut quare electionem nominet, ubi unam tantum partem asserit fuisse concessam?* *Apud Tur. lib 4 pro Epi Pon. c.2.* Et ideo etiam dixit Basilius, quem paulo antea citavi: concessisse Deum homini vitam ab omni necessitate liberam: nihil enim retulisset ei liberam facultatem donare, si in usu necessitatem ei afferret.

Suppositio antecedens tollit libertatem; non item consequens Hoc denique confirmat vulgaris illa, sed non minus vera, quam necessaria Ansel. doctrina; qui dixit; suppositionem antecedentem tollere libertatem, non autem consequentem; quia si suppositio antecedens totum usum liberum, & prærequisita ad actum, inducat necessariam consecutionem actus, aut tollat potentiam ad oppositum actum, seu ad non agendum, talis suppositio impediet usum liberum, quia jam potentia ut proxime applicata ad operandum cum omnibus requisitis non manet expedita & indifferens, sed ad illud unum determinata, quia ex tali suppositione consequitur. *Ansel lib. de concord. a prin. & fere per totum, & lib. 2. cur Deus homo c. 17. & 18 Vide Aug. 5. de Civit. c. 10 & D. Th 2 Phys. 15. in princ Theol. 1. d. 38 Alber. a t. 4 Rich. art. ult: q. ult Alen. 1 p. q. 24. M. 8 Vval. ton 1. c 25 2°.* Unde, cum suppositio ipsa omnino etiam antecedat usum liberum, nihil relinquitur, in quo indifferentia exerceatur. Secus vero erit, si suppositio sit consequens actum liberum, seu ipsum involvens, nam tunc, cum iam supponat usum liberum, non poterit illum impedire; imo, quidquid inde subsequitur, etiam si necessaria consecutione subsequatur, a priori actu libero, unde dimanat, libertatem participabit, respectu illius potentiæ vel operantis, a quo prior ille actus libere manat, quo modo effectio Dei libera est, licet ex voluntate Dei necessario sequatur: & motio manus est libera, quæ necessario sequitur ex voluntate illam movendi; & electio unici medii est libera, in libera intentione finis. Denique hoc modo actus liber habet illam necessitatem, qua res, quando est, necesse est esse; quæ non excludit libertatem, quia supponit actum ipsum libere factum.

Id ratione probatur. 8 Potestque hæc Anselm. doctrina amplius declarari, & a priori confirmari, quoad primam partem, quam nobis est necessaria. Quia, si suppositio est omnino antecedens libertatis usum, non potest necessario inferre actum aliquem, nisi sit aliquo modo causa ejus. Nam, si non est causa, quomodo potest vel actum inferre, vel voluntatem ita impellere, ut omnino agat? & ita expresse Anselmus necessitatem antecedentem, dixit esse causam rei. Suppositio ergo antecedens causa est, si ergo necessario infert actum, ipsa in suo genere, postquam posita est seu applicata, est causa necessario agens: atque ita necessario, ut voluntas non possit ei resistere, aut impedire effectum eius: nam si posset, jam ex hac parte non esset necessaria consecutio inter talem suppositionem & actum: ergo, si illa applicatur antecedenter, & independenter a libero usu voluntatis, non potest effectus inde consequens

sequens esse liber ipsi voluntati, quia procedit ex causa necessario eliciente suum effectum, quam nec prævenire, nec impedire potest ipsa voluntas. Dices fieri posse ut illa causa antecedens, sit libera & non necessario agens, ut est Deus. Respondetur, id quidem conferre posse, ut ille effectus sit liber respectu illius prioris causæ antecedentis; non vero respectu voluntatis; quia respectu hujus non est libera talis suppositio, nec causalitas ejus: & illa posita, tam necessario agit, ac si ex necessitate naturæ causaret. Et confirmatur primo: nam talis necessitas ex suppositione antecedente est necessitas absoluta & simpliciter: pugnat ergo cum libertate. Antecedens est D. Thom. libr. 2. Physic. Lect. 15. ubi ait, necessitatem ex causis priorib. esse necessitatem simpliciter, & ponit exemplum in eam materiali, formali, & efficiente. Et ratione declaratur, quia non potest hic dici necessitas absoluta, quia nullam causam vel conditionem requirat: hoc enim modo nulla est necessitas in creaturis: ergo potest esse necessitas absoluta, licet aliquam conditionem seu suppositionem requirat: ergo nulla potest esse major, quam illa, quæ ex prioribus & antecedentibus causis provenit.

Idem confirmatur ex simili doctrina quia ignorantia antecedens tollit libertatem.

9 Tandem potest hæc doctrina ex alia, quam de ignorantia tradunt D.Th.& alii Theologi egregie declarari & confirmari. Inquirentes enim Theologi, quam ignorantia tollat voluntarium & liberum, distinguunt de ignorantia antecedente & consequente; & illam dicunt tollere liberum & voluntarium, non certe alia ratione, nisi quia ignorantia antecedens, & est causa & est involuntaria: unde fit, ut & actus ab illa procedens, procedat ut a causa naturali & non libera; & ut homo sic ignorans sit hic, & nunc impotens ad volendum quid sic ignoratum est, & consequenter ut non sit liber in eo nolendo. Hæc ergo Theologorum doctrina in omni suppositione, quam ad actum voluntatis concurrat, vel applicetur, locum habet. Nam si illa sit antecedens omnino usum libertatis; & alioqui reddat voluntatem hic & nunc impotentem ad omnem alium actum, propter illum ad quem ex tali suppositione determinatur, tollit plane libertatem ad illum. Neque reddi potest ratio, cur in ignorantia antecessio illa tollat libertatem, & non in alia conditione, vel causa, quæ vel auferat voluntati conditionem necessariam ad operandum, vel apponat conditionem, cum qua sit impossibile non operari, & consequenter auferat potestatem non operandi. Omnis ergo suppositio antecedens necessitatem inferens, affert necessitatem simpliciter, & consequenter tollit libertatem.

Quando sensus compositus, seu consequentiæ necessitas libertatem simpliciter tollant, quando non item.

S.Thom.

10 ATque hinc obiter colligitur, quo sensu applicanda sit in hac materia vulgaris distinctio de sensu composito, & diviso, ut necessitas in sensu composito, non censeatur tollere libertatem. Est enim hoc verum de suppositione consequente, non vero de antecedente. Et hoc ipsum est quod aliis verbis D.Th. dixit qu.24. de verit.art.1.ad 13. Necessitatem consequentis tollere libertatem, non vero necessitatem consequentiæ. Quando enim suppositio est antecedens & infert necessitatem, illa re vera non est tamen consequentiæ, sed etiam consequentis respectu illius voluntatis, quam illa suppositio antecedit: quia illi non est liberum, sed necessarium, illud antecedens; ergo & consequens, si quidem consequentia necessaria est. Quando vero suppositio est posterior, seu aliquo modo libera ipsi voluntati, tunc necessitas est tamen consequentis, qualis est illa; qua res, dum est, necessario est, quia necessario sequitur, si est, esse; tamen quia antecedens non est necessarium, sed contingens seu liberum voluntati, ideo non sequitur, consequens esse absolute necessarium, neque ab eo excludi libertatem. Et hæc eadem est necessitas in sensu composito, quam non excludit libertatem, quia supponit usum ejus, & solum declarat, quod ex tali suppositione sequatur, quidve cum ea componi repugnet. Secus vero erit; si suppositio sit antecedens; nullumque includat libertatis usum. Nam talis necessitas in sensu composito, est necessitas simpliciter, & ideo repugnat libertati. Et juxta hæc principia expediendæ sunt vulgares difficultates, de libertate Christi Domini in actib. præceptis, & de usu libero confirmatorum in gratia, quas in suis locis, fuse tractavimus, & infra agentes de præfinitione actuum supernaturalium summatim attingemus.

Verbum posse quomodo accipiatur, cum dicitur liberũ esse, qui potest facere & nõ facere.

11 Ex quo ulterius colligo, cum dicitur, ad actum liberum necessarium esse, ut, positis omnibus requisitis, possit fieri, & non fieri, ita hoc intelligendum esse, ut verbum illud, possit, faciat sensum compositum, & non divisum, id est, ut cum illa potentia & omnibus requisitis possit componi, id est, simul poni, tam actio, quam carentia actionis, quia hoc postulat interna vis & indifferentia facultatis liberæ, ut ostensum est. Nam alioqui si in sensu diviso id interpretemur, destruetur proprium libertatis privilegium. Erit enim sensus, cum illa potentia, & omnibus requisitis ita conjungi actum, ut, quantum est ex se, possit etiam cum illa conjungi carentia actus, si aliquod ex prædictis requisitis auferatur. Ad hæc quæ libertas est? Hoc namque etiam igni convenire potest: ita enim calefacit, præsente ligno, ut possit cessare, si lignum removeatur. Beatus item Deum clare visum, ita amat, ut possit ab amore cessare, si visione privetur. Imo etiam si ipsum actum involvas, qui actu amat, potest odisse in sensu diviso, sicut res alba potest esse nigra. Non est ergo ita intelligenda potestas indifferens in usu libero, sed ita, ut existente illa omnino in ratione actus primi, ex facultate ipsa & ex omnibus prærequisitis ad operandum, vere ac realiter contingere possit, ut voluntas velit, aut non velit: &, nisi hoc dicamus, difficile sane erit, in actib. nostræ voluntatis libertatem tueri, quantumvis eam proclamemus. Nec vero hinc inferat aliquis minus eruditus, nullam necessitatem in sensu composito posse simul esse cum libertate, aut e converso, quacumq; suppositione facta posse voluntatem oppositum simul facere. Hoc enim est, ex particulari colligere universalem. Hic ergo solum agimus de suppositione antecedente, quam comparatur ad actum voluntatis per modum actus primi: & de hac certissima regula videtur, tolli libertatem si illa posita, voluntas non possit in oppositum; & e converso, non obstante tali suppositione, in sensu composito posse non operari, ut ex doctrina Anselm. constat, & infra ex Conc. Trid. latius probabitur. Secus vero erit, si suppositio sit consequens, formaliter, vel virtute supponens actualem determinationem futuram istius potentiæ liberæ, ut per se est clarum, & in discursu totius operis constabit.

CAPUT IV.

Omnem actionem voluntatis, tametsi liberam, immediate pendere a Deo ut prima causa, ut pendet omnis actio causæ secundæ.

Voluntas nostra etiam in actionibus pendet a Deo.

Sent. Dur. in 2.dist. 1. q.5. exploditur. Dur. in 2.d.32. q.1.

Quælibet creata virtus Dei concursu ad quamlibet actionem indiget.

Theologi in 2 d. 1. & 37 D.Th. 1.p q.105. & 105.1.2 q.109.ar.1. 7.& 3 & frequentis sime alias.

1 INcipimus jam declarare concordiam libertatis nostræ cum essentiali dependentia, quam a Deo ut a prima causa habet; ideoque in hoc capite præmittimus ea, in quibus omnes convenire necesse est, ut sic punctus controversiæ aperte intelligatur; & sine æquivocatione tractetur.

Principio statuimus ut certum, voluntatem nostram pendere a Deo non solum in fieri & conservari, ut aiunt, sed etiam in omni actione sua. In qua re ab omnibus probatis Theologis non solum reprehenditur, sed etiam ut error in fide reiicitur sententia Durandi, qui dicit, creaturam, ut operetur actione suæ naturali virtuti proportionata, nullo Dei auxilio indigere, sed solum ut in suo esse a Deo conservetur. Et hac ratione declarat ille, quo modo actio peccaminosa omnino sit ex nobis, & nullo modo a Deo.

2 Vera tamen & certa doctrina in qua conveniunt reliqui omnes, etiam qui de auxilio Dei efficaci, vel modo divini concursus, aliter & aliter sentiunt, est, omnem virtutem creatam, atque etiam voluntatem liberam, & ad actus liberos, præter conservationem

sui

sui esse, quam a Deo habet, indigere actuali Dei auxilio vel concursu, quo talis actus vere, proprie, ac per se a Deo fiat. Hanc sententiam docent, non tantum Theologi, sed etiam Philosophi, quia non oportet hic fuse probare, pauca tamen attingenda sunt, quæ ad ea, quæ dicemus, plurimum deservient. Ex Scriptura unum vel alterum testimonium sufficiat, 1. ad Corinth. 12. *Operatur omnia in omnibus.* Isa. 26. *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine.* Quod si quis hæc testimonia de solis operibus gratiæ vel supernaturalibus exponat, primum dicemus verba generalia esse. Deinde aliis in locis, sermonem esse in specie de operibus ordinis naturalis, ut Act. 17. *In ipso vivimus, movemur & sumus.* Ubi satis constat sermonem esse de propria ac per se efficientia. Sed apertissime hoc describitur, Job. 10. *Manus tuæ Domine fecerunt me, & blasmaverunt me, &c.* & infra. *Nonne sicut lac mulsisti me?* Quo sensu dixit etiam Machabæorum mater, lib. 2. cap. 7. *Singulorum membra non ego ipsa compegi.* In his n. locis actiones maxime proprie secundorum agentium, ut etiam dispositio materiæ, & organizatio corporis Deo tribuuntur. Optima denique sunt verba Christi Domini. Joan. 5. *Pater meus usque modo operatur, & ego operor.* In his n. docuit Christus (ut Patres exponunt) ex quo Deus mundum creavit, nunquam cessasse ab operatione, tum res creatas conservando, tum cum eis alias producendo. Et sane est eadem ratio de dependentia in conservatione, ac in operatione. Quod declarari potest tam ex parte effectus, quam ex parte causæ. Ex parte effectus, quia qua ratione causa creata pendet a Deo in suo esse, necesse est, ut effectus ab ea productus similiter a Deo pendeat in suo esse, ergo hanc dependentiam habet a principio sui esse: ergo ab eo momento, in quo primum fit, ergo in suo etiam fieri a Deo pendet: ergo non potest talis effectus a causa secunda prodire, quin etiam proprie ac per se a causa prima emanet, & fiat. Illationes omnes sunt per se evidentes. Ratio autem primi antecedentis est: nam causa secunda non alia ratione pendet a Deo, nisi quia est ens per participationem & imperfectum; hæc autem ratio æque procedit de quocunque effectu creato.

Ex Scriptura probatur.

Greg. Naz. Cyrill. Chryso stos referens & imitatur Card. Tolet Joa. 5. Aug. 17. in Joa. explicans quomodo Deus quieverit die septimo & usq; modo operetur latius l. 4. Gen ad lit. c. 12 & l. 5 c. 14

Deū cum quavis secūda causa ad efficiendum concurrere probatur ex parte effectus ex tali esse dione dimanantis

3 Atque hinc potest eadem fere ratio applicari ex parte causæ, quia eandem rationem dependentiæ habet in agendo, quam habet in suo esse, nam sicut habet esse per participationem, ita & efficere, & vim agendi: est ergo æque pendens a primo ente, & a primo agente sub utraque ratione. Denique utriusque dependentiæ signum evidens ac sufficiens est, quia Deus nullo extrinseco adhibito impedimento potest actionem causæ secundæ impedire, sicut in camino Babylonico effecit, & simili modo posset res quascunque in nihilum redigere, quod non potest alia ratione fieri aut intelligi, nisi per subtractionem concursus; & auxilii: signum ergo est, cunctas res, omniumque rerum actiones ab actuali influxu Dei pendere; & sane hoc maxime spectat ad divinam omnipotentiam, & perfectionem; maximeque manifestat convenientem ordinem universi, & subordinationem omnium rerum sub Deo. Nec oportet rationes Durandi dissolvere, nam si quid momenti habent, ex dicendis expedietur.

Idem ex parte causæ

3 Ex his ergo rationibus diligenter perpensis intelligitur, actus liberos nostræ voluntatis, non solum a voluntate nostra, sed ab ipso etiam Deo immediate manare ac pendere in suo esse & fieri. Quia in hoc eadem est ratio voluntatis nostræ, quæ est omnium creatorum agentium; ad quorum effectus & actiones Deus immediate concurrit, ut D. Thom. ubique docet: & est evidens ex dictis, quia Deus non tantum concurrit ad voluntatis actus, dando ipsi voluntati virtutem agendi, & conservando illa; sed proprie & per se dando esse ipsi operationi voluntatis: sed nihil est aliud, immediate agere, in aliquid, nisi directe & per se influere in illud: ergo influit Deus immediate in opera libera voluntatis nostræ. Neque oportet nunc cum Philosophis distinguere immediationem virtutis & suppositi: in Deo enim hæc distinctio non est admodum necessaria, ut ex D. Thom. primo sententiarum, & quæst. 3. de potent. colligere licet.

Voluntatis humanæ actus liberi a Deo immediate dimanant D. Th. 1. p. q 105. a 5 & 3 & cōt Gent. c 70. & in 1. d. 37. q. 1 ar. 1 & po q 3. ar. 7.

Cum n. omnis operatio voluntatis per se & proxime pendeat a Deo, certum est, virtutem effectricem Dei per se ipsam immediate influere in eandem voluntatis operationem, & non tantum per virtutem creatam communicatam voluntati, & in ea conservatam: & ideo certum etiam est immediate immediatione virtutis (ut ajunt) Deum concurrere ad actus liberos voluntatis nostræ. Rursus, quia virtus in Deo non distinguitur a substantia ejus, necesse est, ut ipsamet substantia divina sit agens immediatum, in omnem actum & actionem voluntatis, & cujuscunque creaturæ, & hoc sensu dici potest agere immediatione suppositi. Quod in hoc sensu nemo, præter Durandum, negat: interdum vero aliqui ex Thomistis negant, Deum influere immediatione suppositi in effectum causæ secundæ, sed solum in modo loquendi differunt, nam vocant, agere immediatione suppositi, esse suppositum a quo proxime ut a causa particulari manet actio. Non video tamen, quare hac voce in ea significatione utendum sit: satis ergo est, quod sit suppositum a quo & a virtute in eo existente immediate fluat actio. Neque necesse est, ut excludat omne aliud suppositum immediate etiam agens, sicut non excludit aliam virtutem proxime etiam & immediate influentem. Igitur, seclusa vocis ambiguitate, in eo res sita est, quod tam divina virtus, quam substantia seu suppositum per se ipsum proxime & immediate influit; & intime est præsens, & conjungitur omni actioni creatæ, etiamsi sit actio libera voluntatis.

Deum in quemlibet effectum immediate immediatione virtutis & suppositi influere

Unica actione in creatura effectum Deus influit & creatura.

Quin potius addendum ulterius est, quo hæc immediata efficientia magis explicetur, non solum influere Deum immediate in effectum creaturæ sed etiam talem effectum una & eadem actione a Deo & creatura, tanquam a causa prima & secunda prodire. Et idem est de actu voluntatis nostræ, nam si ille tantum est actio (ut volunt multi) unica actio est fluens immediate ac per se, non tantum a nobis seu voluntate nostra, sed etiam a Deo: si autem in eo distinguitur aliquo modo actio, & terminus seu qualitas, quæ sit tanquam effectus, non solum ipsa qualitas est immediate a Deo & a voluntate, sed etiam per eandem omnino actionem est a Deo & a voluntate. Hæc est sententia D. Th. l. 3. contr. Gent. c. 7. nam cum in prima ratione objecisset, non posse eandem actionem esse a duobus agentibus; respondet; ab agentibus diversorum rationum & per se ordinatis recte posse. Quod apertius docuit 1. p. q. 105. a. 5. ad 2. Ratio autem sumenda est ex eo, quia ibidem in corpore articuli dixerat; Deum esse causam omnium actionum aliorum agentium. Itaque non solum est Deus causa per se omnium effectuum causarum secundarum, sed etiam omnium actionum earum; non potest autem esse causa actionis per aliam actionem quæ in creatura sit, sed immediate per suam voluntatem vel potentiam; quia ad actionem non est actio, ne in infinitum procedatur, ut Philosophi dicunt: ipsamet igitur actio voluntatis, sicut per se ipsam, & non per aliam actionem manat a voluntate creata, ita & a Deo, & ad utrumque dicit immediatam habitudinem & dependentiam per se ipsam: ergo per eandem met actionem influit Deus cum voluntate in actum seu terminum illius actionis, si dari talem terminum supponamus, ut dixi, quia hoc ad præsentem disputationem nihil refert. Ratio autem a priori, ob quam necesse est eandem actionem, quæ est a creatura, esse etiam a Deo, illa ipsa est, quæ de cæteris rebus creatis, sc. quia illud qualecunque esse, quod illa actio habet, est esse participatum, ac proinde per se pendens a primo ente: imo, quo videtur habere esse magis diminutum, eo majori ratione hanc habet dependentiam. Quamobrem, non minus certum videtur, actionem creaturę, quam ejusdem effectum, a Deo proxime pendere: nam si actio creaturæ, in re ipsa, ab effectu non distinguitur, necesse est ut ab eisdem causis pendeat, a quibus pendet effectus: si vero est aliquid distinctum ab effectu saltem ut modus rei, illud ipsum secundum omnem realem ra-

Id. Carp. in 2. d. 1. q. 2. ar. 3. ad argu Durand. cōt. 6. concil Ægyd. ib. q 2. a. 6. Aug. l 4. Gen. ad lit. c. 12.

rationem a Deo per se manare, & pendere necesse est, eadem vel majori ratione, quia ipsum effectum ut declaratum est. Et quidam divina Scriptura non tantum de effectibus, sed de operationibus etiam loquitur, cum omnium operationes Deo attribuit: operatio autem actionem proprie indicat. Hoc etiam egregie confirmant verba illa: Joa. 1. *Sine ipso factum est nihil*: si ergo actio creaturæ est aliquid, sine ipso facta non est.

Concursus Dei ad actionem causæ secundæ nec est prævius ad actionem ipsam, nec ab ea distinguitur.

6 Atque ex his omnibus quoddam principium colligendum est, ad quod stabiliendum hæc omnia diximus. Nimirum, hunc generalem concursum Dei ad actionem voluntatis seu causæ secundæ, quo ad hunc proprium & immediatum influxum in ipsum effectum, non esse aliquid distinctum vel prævium ad actionem causæ secundæ, neque circa causam ipsam versari, ei aliquid conferendo quo ad agendum, vel inclinetur amplius, vel confortetur, aut in vi agendi consummetur. Probatur, quia offensum est, hunc concursum esse eandem actionem causæ secundæ, ut est Dei agentis & concurrentis cum illa: ergo concursus Dei ad talem actionem non potest esse prævium aliquid ad illam actionem, quia eadem actio non potest esse prævia ad se ipsam. Rursus hæc actio tota versatur circa effectum ipsius causæ secundæ; nam in illum tendit ut in terminum, cui per eam esse confertur: ergo non versatur circa causam ipsam, neque ei aliquid confert. Quod quidem in actionibus transeuntibus est per se manifestum: nam illæ non recipiuntur in agente, neque ei quippiam conferunt, ut ex Philosophia supponimus: in actione vero immanente, qualis est actio voluntatis, de qua nunc loquimur, est hoc formaliter ac per se intelligendum; de voluntate, sc. ut causa efficiens est suę actionis, & de concursu Dei cum illa: sic n. talis concursus, cum non distinguatur ab ipsa actione, non versatur circa voluntatem ut est principium talis actionis, sed ut est subjectum circa quod talis actio versatur. Hic n. concursus nihil voluntati confert, quo ad agendum juvetur, inclinetur, aut confortetur: quia per hanc actionem non constituitur voluntas in actu primo, sed in actu secundo; & ideo supponit in voluntate, quidquid ad agendum, necessarium est.

Objectio quedam adversus prædicta proponitur.

7 Dices, hæc actio est effectus divinæ actionis: ergo necesse est, ut per divinam actionem aliquid prævium fiat in voluntate, quo ad actionem suam eliciendam compleatur, aut juvetur. Antecedens patet, tum quia actio creaturæ pendet ex actione Dei: ergo est effectus ejus: tum etiam, quia actio Dei est prior natura, quam actio creaturæ: ergo est causa ejus. Prima vero consequentia probatur, quia actio non potest esse immediata causa actionis: quia ut supra dicebant, ad actionem non est actio: ergo oportet ut sit causa ejus, conferendo facultati operativæ aliquid previum ad illam actionem.

Enodatur. Actio divina potest accipi duplicitea.

Respondetur ex Capreolo in 2. d. 1. per divinam actionem posse intelligi, vel actum ad intra, qui est voluntas ejus, quæ non est propria actio, sed actus immanens in Deo, nec comparatur ad terminum ad extra productum ut propria via ad illum; sed potius ut principium agendi, seu ut applicans vim agendi divinam, quę est ipsa omnipotentia Dei: vel per actionem divinam, intelligitur actio ad extra respectu Dei, quam est actio recepta in creatura, & est propria via ad effectum ac terminum actionis causæ secundæ, & dependentia, quam talis effectus a Deo ut a causa prima pendet. Prior sensus satis est improprius, quia, ut dixi, volitio Dei non est actio: tamen in illo, verum est antecedens, scilicet actionem creaturę esse effectum divinæ actionis: generatim vocando effectum, quidquid ab efficiente profluit: sic enim etiam actio est effectus agentis. In hoc autem sensu negatur consequentia: nam ipsamet actio voluntatis, & cujuscunque causæ secundæ, immediate ac per se manat a virtute activa, quæ est in Deo: consequenter a voluntate ejus eo modo, quo ipsamet voluntas & actus ejus pertinet ad virtutem activam Dei. Et hoc modo utendo nomine actionis, recte posset actio ab actione manare; sci-

Improprie dicitur actionem creaturæ pendere ab actione divina.

licet actio transiens ab immanente. Quando enim dicitur, ad actionem non esse aliam actionem, intelligitur de propriis actionibus quarum una sit via ad aliam, & hæc sit terminus illius. Quocirca, loquendo proprie de actione ad extra, negandum est antecedens: actio enim voluntatis non est effectus divinæ actionis, sed ipsamet est effectus divinæ voluntatis ac virtutis: unde non pendet actio creaturæ ab actione Dei, sed pendet actio creaturæ ab ipso Deo, ejusque voluntate & potentia, non per aliam actionem ad extra, sed immediate per se ipsam, sicut etiam pendet a voluntate creata, aut a causa secunda.

Actio causæ primæ ad extra non est prior causalitate actione secundæ causæ, sed alia prioritate. Caiet. 1. part. q. 14. art 13. q. 19. art. 8. Sco. in 1. d. 39. & clarius in 2. dist. 37. Aristot. post prædicamenta de priori.

2. Denique hoc sensu actio Dei non est prior actione creaturæ propria prioritate causalitatis, ut etiam Caietanus cum multis aliis Theologis diserte docuit: quia, cum in re sit omnino eadem actio, non potest sibi ipsi esse causa, nec se ipsa prior. Tamen ut illamet actio ad duas causas, primam scilicet & secundam, ducit respectum, ratione a nobis distinguitur secundum illas habitudines: & hoc modo dicitur aliquando esse prior natura, ut est a causa prima: non prioritate causalitatis, sed vel nobilitate causæ primæ, quæ altiori modo, & nobiliori, magisque independente influit: vel quia influxus causæ primæ, in quadam priori ratione fundatur, est enim necessarius ejus influxus ex generali ratione entis creati, quæ in effectu causæ secundæ repetitur: causa autem secunda semper influit ex peculiari aliqua ratione entis in suo effectu inventa; vel denique quia inter influxum causæ primę & secundæ ex suo genere non est mutua conversio: potest enim esse prior sine posteriori, non tamen e contrario: quam etiam Aristoteles vocavit quandam naturæ prioritatem. Sicut etiam dicunt auctores causam primam immediative concurrere, quam secundam: quod non potest intelligi, quantum ad negationem medii influxus, nam re vera influxus causæ secundæ, etiam est omnino proximus, ita ut nullus alius proprie mediet inter illum & effectum. Imo hac ratione causa secunda communiter dici solet causa proxima; &, ut supra dicebam, multi ita loquuntur, ut dicant, causam secundam concurrere immediate immediatione suppositi, non tamen primam. Dicitur ergo causa prima immediatius concurrere solum ob majorem ejus excellentiam ac nobilitatem, necessitatemque; nam utraque ratione videtur intimius esse in omni re & effectu. Ad eum ergo modum dicitur prius natura influere secundum hunc concursum. De qua re plura inferius, cap. 11. dicemus.

CAPUT V.

An præter concursum Dei immediatum in effectum & actionem causæ secundæ, sit necessarius alius influxus in ipsam causam: & refertur sententia affirmans.

1 Constat ex fine capitis superioris, causam primam ex vi illius concursus, qui immediate terminatur ad effectum ipsum causæ secundæ, nihil in ipsam influere: inquirendum igitur superest, an, ex vi subordinationis essentialis causæ secundæ ad primam, necessarius sit alius fluxus in causam secundam, qui sit prævius ad effectum, seu actionem causę secundæ: hinc enim punctus controversiæ præsentis magna ex parte pendet. Ut vero sine æquivocatione ulla punctum difficultatis attingamus, suppono in primis non esse sermonem de illo influxu causæ primæ in secundam, quo dat, & conservat esse illius. Omnes enim statuimus, hunc influxum in causam ipsam esse necessario supponendum: quia, nec causa secunda potest agere nisi sit, nec potest esse nisi a prima causa conservetur. Et ratione hujus influxus potest dici causa prima, causa omnium effectuum secundæ causæ, non tamen per se ac proprie, sed per accidens, remote, & impropriissime: de hoc ergo efficiendi modo non est quæstio; sed an quidquam aliud superaddatur, & sit alia actio Dei circa causam secundam, præter actionem, qua illam conservat, & actionem, qua producit cum illa effectum ejus.

Difficultatis punctus ubi situs.

2. Deinde suppono, esse sermonem de causa secunda

da in suo ordine constituta in actu primo sufficiente ad agendum, & cum omnibus conditionibus requisitis ex parte aliarum causarum secundarum. Et, ut clarius procedamus, loquamur de voluntate in ordine ad actionem proportionatam, ad quam habet vim propriam ac permanentem, & in suo genere sufficientem: nam si actio excedat vim activam creaturæ, illa supplenda erit aliunde, ut actio sequi possit, prout de actionibus supernaturalibus infra dicemus: illa vero necessitas tunc non est ex subordinatione essentiali causæ secundæ ad primam, quam hic consideramus; sed ex speciali defectu & indigentia talis causæ secundę respectu talis actionis. Similiter supponenda est voluntas habens objectum satis propositum per intellectum: quia, si hoc desit, clarum est, necessariam esse aliquam actionem præviam, qua objectum applicetur: cujus auctor erit Deus, vel ut prima causa concurrens cum aliis secundis causis, a quibus illa applicatio, & apprehensio objecti efficitur, vel ut causa specialis tribuens, vel efficiens illam objecti applicationem: hoc enim facile potest facere Deus, licet simpliciter necessarium non sit. Itaque suppositis his omnibus, quę ex parte causarum secundarum necessaria esse possunt, quæstio est, an, ut voluntas velit tale objectum, sit aliquid prævium necessarium ex parte Dei quo illam causam secundam aliquo modo moveat, & ad agendum applicet, vel determinet: vel satis sit concursus a nobis explicatus in actionem ipsam.

Quorundam placitum.

Dupliciter secundum agēs a primo potest prædeterminari

3 EST igitur sententia quædam affirmans, necessarium esse aliquid prævium in ipsam causam secundam. Quæ sententia, ut una, solet referri & tractari, tamen revera est duplex: & ideo, ut possit melius veritas examinari, distinguenda a nobis est. Duobus ergo modis intelligi potest, causam primam movere, seu determinare secundam. Primo, per veram actionem in ipsam: imprimendo ei aliquid, quo formaliter determinetur ad talem actionem: sicut lapis per impressum impetum ad motum sursum determinatur. Secundo, per solam extrinsecam motionem quasi effectivam, id est, non per impressionem alicujus rei præviæ, sed solum per antecedentem actum efficacem voluntatis divinæ, quo vult, causam secundam, aut voluntatem humanam agere, ad quam Dei volitionem statim sequitur actio causæ secundæ non propter rem aliquam præviam ei impressam, sed propter naturalem subordinationem, & quasi sympathiam harum causarum. Sicut ad nutum nostræ voluntatis movetur brachium aut pes, & potentia motiva existens in his membris efficit illum motum: non quia aliquid prævium per eam volitionem in ea fiat: sed propter naturalem sympathiam, & subordinationem talium potentiarum, quæ multo major intelligi potest inter causam primam & secundam.

4 Doctores ergo nonnulli, quia affirmant, ad actionem causę secundę necessariam esse pręmotionem causæ primæ in secundam, & in virtutem ejus, licet non satis hos modos distinguant, priori tamen modo de hac motione & prædeterminatione locuti sunt. Non quia posteriorem excludant, sed quod ultra illum, etiam rem aliquam impressam ipsi causæ secundæ, eique inhærentem requirant. Et hoc sensu dicunt causam primam prius natura influere ad actionem causæ secundæ, quam ipsamet causa secunda; quia, videlicet, prius quam voluntas humana, verbi gratia, exeat in actum, Deus aliquid prævium agit in ipsam, quod est causa suæ actionis; idque generale esse dicunt in omnibus actibus eo quod id oriatur ex subordinatione essentiali harum causarum. Ex quo ulterius inferunt, voluntatem neque agere unquam, nec posse aliud agere, nisi id, ad quod Deus illam præmovet hac prævia actione; quia sine concursu debito ex parte causæ primæ, nihil agere potest. Inferunt etiam e converso, posita hac Dei actione in voluntate, necessario necessitate consequentiæ & suppositionis, voluntatem exire in actum, ad quem efficiendum præmota est: quia, cum illa actio Dei sit per modum actualis motionis, & sit efficax, procedatque ex efficaci voluntate, qua decrevit Deus creatam voluntatem ad actum determinare, non potest hæc voluntas resistere, sed necesse est, ut, Deo illam movente ad talem actum, ipsa moveatur, talemque actum eliciat. Rursus hinc inferunt, per hanc Dei præmotionem, voluntatem, prius natura quam operetur, manere formaliter determinatam ad illud unum agendum, in quod illa Dei motio tendit. Illa namque qualitas, vel motio aut entitas, aut quovis alio nomine appelletur, quam Deus prius natura imprimit voluntati, ita illam afficit, & ad unum inclinat, ut ad illud unum agendum voluntatem formaliter determinet. Ideoque usus loquendi jam obtinuit, ut in hac controversia hæc vocetur physica prædeterminatio; cujus vocis sensum magis in sequentibus declarabimus. Quo etiam fit, ut, licet actus voluntatis fit effective a voluntate, tamen determinatio ejus non fit active ab illa, sed a Deo tantum: in voluntate autem fiat passive, quia in hac pręvia actione solus Deus est agens, ut plane supponitur. Et hac ratione, dicunt etiam, hunc effectum, quem complexum vocant, sc. voluntatem agere, converti, &c. esse effectum Dei quia ex illa præmotione & actione solius Dei necessario consequitur. Tandem hinc concludunt, voluntatem creatam (& idem est de quacumque causa secunda) non modificare, aut determinare concursum generalem Dei, sed Deum illa sua præmotione modum, omnemque determinationem, actioni voluntatis ponere.

5 Quod si ab his auctoribus inquiras, quomodo hæc cum libertate arbitrii possint conciliari, solum respondent, quia hæc est omnipotentia Dei, ut non solum fortiter, sed etiam suaviter possit suam creaturam movere, & ita fortiter movet, ut omnino eam facere faciat: & ita suaviter, ut libere faciat. Utrumque n. prædefinivit Deus, scilicet, & quod voluntas nostra velit, & quod libere velit, & ideo utrumque illa sua efficaci, & suavi motione operatur. Quod si instemus, fortitudinem & suavitatem ita explicatas non posse conjungi, simul, quia contradictionem involvunt; jubent, non credere ita esse quia ajunt, etiam si humana mens id assequi non possit. Quod sane libenter faciemus, si eam doctrinam a Deo esse revelatam, & per Ecclesiam propositam esse ostendant. Quia vero nil afferunt, quo hoc suadeant; & nobis potius ex fidei dogmatibus opposita doctrina colligi videtur, ideo illis assentire nullo modo possumus: sed eorum fundamenta, ne prolixa repetitione opus sit, commodius inferius proponemus. Auctorem antiquum, qui hanc doctrinam sic declaratam tradiderit, nullum reperio; nam, licet D. Tho. attribuatur a prædictis auctoribus propter quosdam ejus loquendi modos, tamen inferius videbimus, nihil firmum ex ejus doctrina in hujus sententiæ confirmationem afferri posse; & potius contrariæ favere, quam nonnulli etiam antiqui Thomistæ docuerunt, quæ omnia in sequentibus ostendemus.

Qua ratione libertatem tueantur hi auctores

Quale prædeterminationis genus astruere videatur Scotus, quale item destruere nitatur.

EX doctoribus ergo Scholasticis unum invenio Scotum, & nonnullos ejus sectatores, qui hanc doctrinam confirmare sua auctoritate videantur: non tamen in sensu, quo citati auctores loquuntur, sed in secundo sensu a nobis declarato. Negat n. Scotus, causam primam aliquid prævium imprimere causæ secundæ, seu voluntati per modum concursus generalis, ut agat, seu velit: affirmare autem videtur, Deum voluntate sua efficaci, prædeterminare effectus omnes voluntatis & aliarum causarum; illaque sua efficaci volitione, & concurrere cum causa secunda, & illam efficaciter pertrahere, ut secum cooperetur. Hanc autem esse Scoti sententiam ex variis ejus doctrinæ locis sic colligo. Primum enim, quia causa prima nihil imprimat in secundam, quando cum illa concurrit, aperte docet in 4. dist. 1. quæst. 1. art. ult. Ponit n. differentiam inter instrumentum & causam secundam, quod instrumentum magis agit in virtute alterius, quod causa secunda; quia plus (inquit) dependet ab agente superiori illud, quod non habet for-

formam activam in esse quieto, sed tantum recipit in actuali motione, quam illud, quod habet formam activam in esse quieto: & hujusmodi dicit esse causam secundam, quæ non agit in virtute alterius, quia tunc aliquid recipiat ab illo, sed solum, quia habet ordinem inferioris ad illud, licet in suo ordine simul cum illo concurrat. Ac tandem ita concludit: *Ex his patet, quod causæ primæ in causam secundam proprie dictam, quando simul agunt, non est influentia nova, quæ sit creatio alicuius inhærentis causæ secundæ, sed influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem.* Et in 4. dist. 49. q. 6. §. Dico ergo versic. *Ad propositum*, dicit, libertatem voluntatis tolli, si ab aliquo habitu inhærente prædeterminetur ad unum. Nomine autem habitus videtur intelligere quamcunque rem inhærentem voluntati, nam revera de omnibus est eadem ratio: sed ita forte loquitur, quia præter actus non agnoscit rem aliam inhærentem voluntati, nisi habitus. Determinationem autem solius voluntatis Dei ait non tollere libertatem. Qualis autem sit hæc determinatio causæ secundæ per divinam voluntatem non satis declarat Scotus, nam quibusdam locis significat, esse per voluntatem Dei absolutam, ac prædeterminatam, secundo modo a nobis exposito: dicit enim sæpe, Deum ante præscientiam futurorum contingentium, sua efficaci voluntate omnia & singula prædefinisse; & in hac voluntate ea omnia præscire, quæ futura sunt, quatenus scit, ex vi illius voluntatis se ad omnes illos effectus concursurum, & consequenter etiam concursuram causam secundam, sine cujus concursu non potest ille Dei concursus poni: quia ipse non sola sua vi, sed cum causa secunda effectum facere decrevit: quod maxime docet de actibus nostris liberis, etiam de peccaminosis, quoad substantiam eorum, ut patet ex his, quam tradit in 1. dist. 41. §. *Primum istorum*, & dist. 47. in fine. Rursus aliis in locis docet Scotus, quod si Deus ex necessitate naturæ ageret, tolleret omnem contingentiam causarum secundarum, ex vi illius motionis, qua nunc cum illis concurrit. Et utitur illo principio, quia causa secunda non movet, nisi mota a prima: unde si prima causa ex necessitate ageret, moveret necessario secunda: unde & hæc necessario moveretur & ageret: Sentit ergo Scotus, Deum voluntate sua prædeterminante, movere & determinare causam secundam ad agendum. Atque ita interpretatur Scotum, eumque sequitur Bassolis in 1. d. 38. ar. 2. d. 39. ar. 2. vers. Dico igitur. Indicat etiam Mairon. 1. d. 38. q. 1. ar. 4. & q. 3. At vero aliis locis idem Scotus aliqua docet, quibus indicat, hanc determinationem Dei non esse antecedentem sed concomitantem: & ideo non prædeterminationem, sed determinationem eam vocat. Unde in 2. d. 37. §. *Ad solutionem istorum*, negat causam primam, prius natura in effectum influere, quam secundam, nisi eo sensu, quo id, quod est perfectius, dicitur natura prius. Et ibidem ait: *causam secundam habere in potestate sua concausare & non concausare causæ primæ; & si non concausat ut tenetur, inde fieri, ut non sit rectitudo in effectu communi amborum.* In his ergo verbis significat, Dei concursum ex se indifferentem esse, determinari autem a causa secunda, quæ non prædeterminatur a voluntate Dei ad agendum, sed integrum illi est cooperari, vel non cooperari, Deo, si alioqui ipsa est libera. Sentit ergo, Deum non determinare illam, nisi concomitanter concurrendo cum illa; & ita cum exponit Lychetus in 1. dist. 37. & in hoc etiam inclinat Majronius in 2. dist. 43. quæst. 4. agens de concursu Dei ad actum peccati. Et fortasse eodem modo exponi posset Richar. in 1. dist. 38. qu. 3. dum ait, Deum futura contingentia, cognoscere in suæ voluntatis determinatione. Quamvis (ut verum fatear) difficile sit, eam sententiam intelligere absq; prædeterminatione, vel præfinitione. Sed nunc nil nostra hoc refert: satisque est fere nullum auctorem antiquum aliquem modum harum prædeterminationum expresse docuisse. Quibus autem apparentibus rationibus hic modus prædeterminationis per extrinsecam Dei voluntatem fundari possit, videbimus postea, eique simul satisfaciemus.

Sco. 1. dist. 10. §. de visso contingentia & dist. 41. §. sed contra & quodl. 14. lit. S & T.

Scot. in 1. d. 1 q. 1 d. 8. q. 9. d. 8 dist. 8. d. 39 §. Quantum ad 1. in 2. d. 1. q. 3.

Quib. in locis Scotus omne prædeterminationis genus inficiari videatur

Nullus antiquus auctor expresse prædeterminationem professus est

CAPUT VI.

Causam primam nihil necessario influere in secundam, ex vi subordinationis essentialis causæ secundæ, ad primam quo illam ad agendum juvet.

1 Quamvis sententia superiori capite exposita, non omni ex parte ad institutum nostrum, & ad Theologicam doctrinam pertinere videatur, nihilominus tamen, ut radicitus evellatur, ab ipsis Philosophicis principiis sumenda res est.

Voluntatem ad actum liberum nullo prævio præter quietam permanentemque virtutem indigere Probatur

Principio ergo ex generali ratione causæ secundæ ostendendum a nobis est, voluntatem liberam, ad suum actum liberum efficiendum, non indigere speciali influxu Dei, distincto ab ipso actu, seu actione sua, quo ei aliquid ad actionem prævium conferatur, distinctum etiam ab ejus virtute activa permanente, naturali vel infusa. Et quidem, hanc esse sententiam Scoti, & receptam in schola ejus, satis demonstrant, quæ in posteriori parte præcedentis capitis diximus. Quod vero sit communis aliorum Theologorum extra scholam D. Tho., constat aperte ex his, quæ de concursu primæ causæ docent, quæ commodius afferemus infra ca. 14. Rursus ex Thomistis, ita etiam docuisse Cajet. aperte constat ex prima parte q. 14. a. 3. & q. 19. ar. 8. ubi tractans hanc propositionem, causa secunda non agit, nisi mota a prima: distinguit de motione prævia propriæ actioni, aut de motione cooperante intrinsece ad propriam actionem; & subdit, illam propositionem non esse veram de priori ratione, scil. prævia, sed de posteriori, scil. cooperante. *Talis est autem* (inquit) *cooperatio primæ causæ, de qua scriptum est, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter, juxta, scilicet, modum cujusque cooperans unicuique.* Quæ Cajet. verba plurimum notanda sunt: non potuit enim brevius & clarius, totam sententiam nostram comprehendere, & insinuare in quo consistat, fortis & suavis dispositio Dei in nostri liberi arbitrii motione; quia auctores contrariæ sententiæ nihil frequentius in ore habent, quod infra videbimus, c. 11. in eadem sententiam est Capreol. quem in sequentibus cum aliis Theologis afferam.

Legatur Gabr. in 1. d. 45. & in 2. d. 1. q. 2. & d. 37. Alegid. in 2. d. 1. q. 2 ar. 6 & de esse & essentia q. 4. Almain. tit. 1. mor. cap. 1. Andreas de Castronovo in 1 d. 22. per plures quæst. Cajet. testimoniũ.

2 Nunc vero etiam ipsius D. Th. fuisse hanc mentem, atque sententiam, sic ostendo ex ipsius doctrina 1. 2. q. 109. ar. 1. 2. & 3. ubi sæpissime repetit, in omni agente creato duo requiri ad agendum, scil. propriam virtutem agendi, & motionem primi agentis, quod est Deus; quam motionem, vocat auxilium Dei moventis. Unde in his, quæ a solo Deo per se pendent in suis actionibus nihil aliud requirit, nisi in ordine ad actiones, quæ naturalem vim agentis superant, non ob subordinationem causarum, sed ob imperfectionem principii activi, de qua re, libro tertio dicendum est. Quid autem D. Th. intelligat, nomine auxilii Dei moventis, obscurum est. Videtur autem necessario intelligendum, hoc auxilium nihil aliud esse quam concursum a nobis declaratum, nam si de alia motione prævia intelligatur, vel præter illam est alius concursus necessarius, & sic jam non sunt duo, sed tria, ad actionem voluntatis necessaria, quod D. Tho. virtute negavit, dum prorsus id tacuit, & prætermisit: Vel præter illam motionem non est necessarius alius concursus: & ita sequitur, tantum remote, & quasi per accidens concurrere Deum ad actionem creaturæ solum applicando causam secundam ad opus: quod est virtute devolvi in opinionem Durandi, vel in aliam similem non minus falsam, ut ex testimoniis & rationibus adductis satis constat. Et sane cum D. Tho. hunc proximum concursum negare non potuerit, saltem diminute valde & obscure eo loco processisset, nulla ejus facta mentione alia enumerando. Et ita Cajetanus eo loco videtur intellexisse: nam illud auxilium, cooperationem Dei esse interpretatur. Cur autem illum concursum, *auxilium Dei moventis* vocaverit, cum ad nomen spectet, non multum refert: fortasse id fecit, ut explicaret, Deum, dando illum concursum, ita se habere virtute

Idem de D. Tho. mente censendũ accurate ostenditur.

&

& eminenter, ac si causas secundas physice ad suas actiones applicet: quia, ut ibidem ait, ar. 1. *Non secundum necessitatem naturæ, sed secundum suæ providentiæ rationem*, illud auxilium communicat, ac distribuit. Unde ita singulas creaturas, suas actiones facere sinit, ut alias August. dixit, ut eis nihilominus ad suæ providentiæ fines utatur, non minus perfecte, quam si singulas prævia actione ad operandum applicaret. Possunt etiam aliæ rationes illius appellationis reddi, quas infra attingemus, cap. 11. ubi mentem D. Thomæ ex aliis locis ejus amplius declarabimus.

August. lib. 7. de Trin. cap. 7.

Ratione eadem veritas corroboratur.

3 JAM ratione agendum est, & quidem, si illæ quas c. 4. adduximus ad probandum concursum Dei esse necessarium, attente considerentur, illæ sufficient ad persuadendum, non requiri, ex vi subordinationis causarum, alium influxum, præter concursum explicatum: quia ille concursus sufficit, ut omnis effectus creaturæ, omnisque actio ejus, a Deo, ut a prima causa essentialiter pendeat: ille etiam satis est, ut causa secunda sit subordinata primæ, non per accidens, sed per se & essentialiter ex vi propriæ naturæ imperfectæ, & participatæ, ut declaratum est: quæ est ergo necessitas alterius adminiculi, vel motionis prævię in causa secunda receptæ? Et declaratur ac urgetur amplius, nam, si præter hanc alia divina actio necessaria est, interrogo, an immediate & per se attingat effectum creaturæ, vel solum mediate & per accidens, seu ut conditio prævia? At neutrum dici potest. De primo patet, quia per priorem concursum a nobis explicatum influit Deus, per se & immediate in effectum creaturæ: ergo superflue & sine fundamento fingeretur alia influxus distinctio, manans ab eadem prima causa ut talis est, & eundem effectum immediate ac per se attingens: imo vix posset concipi distinctio inter unum influxum & alium. Quare in hoc etiam nulla est opinionum diversitas, neque ullus hactenus Theologorum, aut Philosophorum hoc modo finxit duplicem concursum primæ causæ in effectus creaturarum, & cum ipsismet causis secundis. Nam licet aliqui finxerint, omnes effectus causarum secundarum fieri dupliciter a Deo per se & immediate: sc. & cum causis secundis, & sola virtute Dei; ac duabus actionibus ex natura rei distinctis, utraque per se sufficiente & totali; altera a solo Deo, altera a Deo cum causa secunda: tamen hæc opinio nec est eorum doctorum cum quibus nunc disputamus, nec est probabilis, cum nulla ratione vel auctoritate nitatur, & per sese afferat superfluitatem & absurditatem: nec deniq; ad præsentem causam quidquam refert; & ideo in ea improbanda nunc immorari non est necesse.

Duplicem cujusvis creaturæ effectus productionem, quidam Deo tribuere astruunt, & qualiter.

4 De secundo membro, in quo est difficultas, dicendum superest: qui enim ponunt alium actualem influxum & generalem primæ causæ in ipsam causam secundam, præter illum qui est in effectum ipsius causæ secundæ, consequenter dicunt, per illum influxum non influere Deum immediate ac per se effectum causæ secundæ, sed in ipsa causa efficere aliquid prævium & necessarium ut ipsa agat. Hoc autem prævium, quidam eorum *applicationem* causæ secundæ ad agendū; alii *motionem*, alii *complementum virtutis*, quo in actu primo consummatur; alii *excitationem virtutis activæ*; alii denique *determinationem* ejusdem causæ ad suam actionem, vocant. Si ergo per horum singula discurrendo ostenderimus, nihil rei illis vocibus subesse posse distinctum a causa secunda & actione ejus, quod vel explicari possit, vel ratione aliqua declarari, esse necessarium, convincemus sane non esse gratis credendum: cur enim admittendum est aliquid esse in natura necessarium, quod nec fides docet, nec ratio suadet, nec mens fere capere potest?

5 Sed ad rem quod attinet ad applicationem suppono (quod verissimum est) omnes causas creatas aliquam applicationem præviam requirere ad actiones suas, sive fiat ex parte ipsarum, sive ex parte subjecti, vel objecti, sive materiæ, circa quam operaturæ sunt. Quæ applicatio in corporalibus agentibus seu motibus, semper fit per motum localem, aut aliam actionem, qua agens & passum loco conjungantur, seu propinqua fiant: in potentiis autem seu viribus animæ, præcipue in intellectu & voluntate fit per sufficientem propositionem objecti, aut per imperium unius potentiæ in aliam, vel aliam motionem, vel ejusdem potentiæ in seipsam secundum actus diversos, quando subordinationem inter se habent, ut late Doctor Sanctus in 1. 2. q. 9. docet. Unde in genere, omnis hæc applicationum varietas, ad duo capita reduci potest. Et, ut breves habeamus terminos quibus utamur, alteram materialem seu localem; alteram animalem intentionalem appellemus.

Causa creata applicationem aliquam requirit ad operandum.

6 Deinde suppono, omnem hanc applicationem præviam fieri a Deo, vel per causas secundas, vel interdum per se solum, si causæ secundæ desint. Ratio generalis est evidens, quia hæc applicatio est aliquid in rerum natura: est enim vel motus localis, aut alia loci acquisitio, cognitio, appetitio, aliquidve simile: ergo necesse est a Deo fieri. Item ex hac applicatione diversimode facta in diversis agentibus & patientibus, exoritur fere omnis varietas effectuum, quę in universo contingit, tam in naturalibus: quam in moralibus: imo perpetua conservatio universi, per continuas generationes & corruptiones, ex hac applicatione maxime pendet, sed Deus est qui providentia sua & maxima efficacia hæc omnia gubernat & continet: ergo necesse est, ut ipse sit causa prima omnis hujusmodi applicationis. Quia vero Deus suaviter omnia disponit, regulariter hanc actionem non facit, nisi per causas secundas: & tunc non aliter ipse concurrit, quam dando priorem concursum generalem illi causæ secundæ, quæ per se & immediate efficit hanc applicationem, ut, si angelus, exempli causa sit causa applicans ignem Sodomæ, ut comburatur, Deus concurrit cum angelo ad efficientiam illius motus per generalem concursum supra explicatum, & simili modo cum aliis. Potest autem Deus facere interdum hanc applicationem sua sola efficacitate, sed id (ut creditur) ordinarie non facit, nisi vel in operibus aliquibus miraculosis, vel interdum in operibus gratiæ, quando intellectum aut voluntatem hominis in seipsis immutat, illuminando, vel inspirando aliquem motum, quo ipsa voluntas ad alium actum applicetur: hic enim modus applicationis maxime pertinet ad ordinem gratiæ explicandum infra libro tertio.

Quælibet prævia applicatio a Deo fit semper vel solo vel operante cum causa creata.

7 Omnia vero hæc applicationum genera sunt omnino extra causam & rem de qua disputamus, quamvis nonnulli doctores circa hanc applicationem mirabiliter hallucinentur ob vocis æquivocationem. Etenim præsens quæstio, de necessitate divini concursus, solum versatur suppositis aliis omnibus requisitis conditionibus ad operandum ex parte ipsius causæ secundæ, verbi gratia, postquam sol præsens est huic hemisphærio, & omnia impedimenta ablata sunt, quo Dei concursu indigeat ad illuminandum. Et in re circa quam versamur, postquam voluntas habet præsens objectum per judicium rationis, & ipsa, quantum est de se, apta est ad operandum circa tale objectum, inquiritur, quod sit necessarium ex parte Dei: & hoc sensu dicimus, illam applicationem præviam nullam esse.

Omnibus prærequisitis ad agendum ex parte creaturarum suppositis, nulla Dei previa applicatio est possibilis, ne dum necessaria.

Nam in primis inquiro, quis sit terminus hujus applicationis: cum enim hæc applicatio actio aliqua esse dicatur, & non sit tantum immanens in Deo, sed transiens in causam secundam, terminum aliquem habere necesse est: imo juxta opinionem asserentem, actionem Dei non transire proprie in extrinsecam materiam, nisi quoad effectum suum hæc applicatio, cum sit a solo Deo, prout recipitur in causa secunda, non erit actio Dei, sed terminus aliquis, vel effectus divinæ voluntatis: at nullus talis terminus fingi, vel excogitari potest. Dices, terminum esse actionem causæ secundæ: hæc enim applicatio ad hoc fit, ut causa secunda suam actionem exerceat. Sed hoc non recte dicitur, hæc enim applicatio dicitur esse aliquid in causa secunda prævium ad actionem: unde actio talis causæ, ad summum dici poterit finis, ad quem ordinatur talis applicatio, sicut illuminatio solis dici

potest

potest terminus, seu finis extrinsecus applicationis ejus, quæ per motum localem fit: at hic inquirimus intrinsecum terminum hujus applicationis, qui vel formaliter sit ipsa applicatio, vel per illam proxime fiat. Nam sicut per applicationem solis immediate fit existentia ejus in hoc loco, ad quam deinde sequitur illuminatio, ita oporteret dare aliquid simile in hac applicatione: at vero nihil tale fingi potest, nam ponimus, omnem applicationem, si necessaria sit, esse factam: similiter omnem objecti applicationem, seu intentionalem, quid igitur esse potest illa alia applicatio, aut per eam fieri quid potest?

Occurritur evasioni. 8 Dices per eam actionem fieri majorem quandam conjunctionem agentis ad passum, vel potentiæ ad objectum: conjunctionem (inquam). non localem, sed virtualem, aut secundum propensionem majorem unius ad alterum. Sed hoc etiam nihil esse, potest, quod ratione fundetur, aut satis percipi possit: nam si illa conjunctio fit in actu secundo, hæc non fit, nisi per actionem ipsius causæ secundæ, & non per aliquid prævium ad actionem: si vero fit in actu primo, non fit, nisi per ipsam virtutem agendi quæ per se est propensa ad suam actionem, & ita suppositis aliis extrinsecis conditionibus requisitis, per seipsam est satis applicata, seu potius inclinata ad actionem suam: nec potest hæc applicatio, propensio, aut inclinatio augeri, nisi aucta virtute ipsa agendi: quod per se loquendo, necessarium non est ad concursum causæ primæ, ut sic, ut circa aliud membrum dicetur: ergo talis applicatio prævia, quæ per se necessaria sit ex vi concursus primæ causæ, præter conditiones omnes requisitas ex parte causarum secundarum, & quæ a sola prima causa fiat, est ficta & impossibilis; quia nihil omnino est.

Præmotio causæ primæ an necessaria?

9 NEC probabilior est altera pars de motione primæ causæ secundæ eodem enim modo inquirendum est, quem intrinsecum terminum habeat hæc motio: omnem enim quod movetur, ad aliquid moveri necesse est: hæc autem motio non est intrinsece & immediate ad actionem causæ secundæ, sed ad summum dici potest, ad illam, ut ad extrinsecum finem ordinari; tum quia dicitur esse hæc motio prævia ad illam actionem, & re distincta ab illa; tum etiam quia actio non est terminus productus per aliam actionem, seu motionem; tum denique, quia in causis secundis naturalibus, quæ agunt actione transeunte, hæc motio dicitur esse in ipsa causa secunda: actio vero causæ secundæ est in passo: quomodo ergo una erit proximus & intrinsecus terminus alterius? In voluntate vero hæc mutatio tantum dicitur fieri a Deo, & voluntatem solum passive se habere respectu illius: ergo non potest hæc motio terminari ad ipsam actionem vitalem & liberam voluntatis, ut ad terminum intrinsecum; alias a quo fit illa motio, fieret etiam hæc actio, quia terminus intrinsecus motionis ab eo tantum fit, a quo fit ipsa motio: ex quo fieret, actionem ipsius voluntatis, ad quam hæc motio terminari dicitur, a solo Deo fieri, & voluntatem solum passive ad ipsam concurrere, quod est hæreticum in actionibus liberis, de quibus tractamus. Seclusa autem causæ secundæ actione, nullus alius terminus intrinsecus talis actionis fingi, aut excogitari potest, quia neque est aliquod ubi, neque aliquod quantum, & sic de reliquis. Solum dici potest, hanc motionem terminari ad aliquam qualitatem, quæ (ut ajunt) detur per modum transeuntis, seu fluentis. Sed quæ est necessitas, quod munus, quia usus, aut formalis effectus hujus qualitatis? Denique nihil dici potest, nisi fortasse, quod sit virtus activa fluens, quod in tertio membro refutandum est.

10 Accedit, quod agens, ut agens, non mutatur, teste Aristotele tertio Physicorum. Respondent aliqui, agentia creata agendo mutari, quia perficiuntur, dum vim suam quodammodo ad alia extendunt: illa enim virtutis extensio, perfectio quædam est. At hoc falsum est, & non solum communi doctrinæ Aristotelis, & aliorum Philosophorum parum consentaneum, verum etiam per se incredibile: quid n. perfectionis soli accresceret in hoc præcise, quod aerem illuminet: illa enim extensio virtutis nihil est aliud, quam ipsa actio illuminandi, quæ non illuminantem, sed illuminatum perficit. Communicatio item perfectionis, signum quidem est præexistentis perfectionis, non vero nova perfectio. Quod si ea, quæ agunt actione immanente, agendo perficiuntur, non in quantum agentia sunt, hos eis accidit, sed quatenus in se recipiunt id quod agunt; quæ mutatio non est prævia ad actionem, sed consequens, vel concomitans. Sed esto, demus, agentia creata agendo perfici, vel mutari, hoc tamen posito; ad summum id fiet ipsamet actione, si fortasse in ipsis recipitur, aut aliquid inde in eis resultat: tamen, prius quam agant, non mutantur ut agant. *Quod extra se agit operans, actione sua non perficitur.*

11 Dicent, imo agens creatum non agere, nisi prius motum: hoc enim modo Aristoteles, reduxit universam naturam ad unum primum movens immobile. Quo discursu etiam Theologi utuntur ad probandum esse unum Deum. Respondetur axioma illud, in hoc habere verum, quod agens creatum non agit nisi virtutem agendi ab alio accipiat, quæ per continuum influxum in eo conservetur. Rursus in eo etiam verum habet, quod supra dicebam, agentia creata fere nunquam inchoare actionem sine nova aliqua applicatione, vel locali, si actio sit extrinseca, & corporalis, quæ applicatio interdum fit per motum agentis; interdum per motum passi: vel sine applicatione mentali, aut interna, si sit intellectualis vel intentionalis. At vero quod post receptam, & conservatam virturem, & factam applicationem passi, vel materiæ sufficientem, sit necessaria nova motio in ipso agente, ut agat, neque est verum, neque ab Aristotele alicubi in hoc sensu traditum. Nec fieri potest aliqua ratione verisimile, quia nullus terminus talis motionis, nullave necessitas illius inveniri potest. *Aristot. 8. Phy. c. 5. & seq.* *Aristotelicum axioma, omne quod movetur ab alio moveri necesse est, quid intelligendum.*

12 Discursus autem ille de reductione totius naturæ ad primum movens immobile, non fundatur in tam occulta & ignota motione: Aristoteles enim ex sensibilibus processit, non ex his, quæ nec mente percipiuntur, nedum sensu. Igitur, si fiat progressus ille physice, fundatur in reductione totius inferioris naturæ ad motum cœli, a quo suo modo pendet, ut experientia & philosophia docent: cœlum autem ipsum non creditur moveri a se. nam (ut Philosophus. sumit) omne quia movetur ab alio movetur; & ita investigando motorem ejus, pervenit Aristoteles ad unum primum motorem immobilem. Si autem illa reductio fiat metaphysice, fundatur in dependentia, quam omnis res creata habet ab alio, tam in esse, quam in agendo: sic enim longe certius est, omne, quod non est a se, reducendum esse ad aliquid, quod non sit ab alio; & quod a se non agit, reducendum esse ad aliud, in quo nitatur in agendo, & ita necessario est perveniendum ad aliquod per se ens, & per se agens: & hoc modo discursus hic longe certius fundari potest in concursu generali primæ causæ, quem explicuimus, quam in illa occulta motione: nam ille concursus, licet sensu non percipiatur, tamen ratione constare potest: illa tamen motio, nec sensu, nec ratione ostenditur. Si denique velimus reductionem illam facere quodammodo moraliter, fundari potest in illamet sensibili applicatione agentium & patientium, quam constat esse ad actiones physicas necessariam: hæc enim tali ordine ac modo fit in universo in ordine ad conservationem ejus, per continuas generationes & corruptiones, ut certum signum sit unius primi momentis, seu gubernantis & ordinantis hæc omnia ad hunc finem: illa ergo alia motio occulta, est prorsus inutilis & conficta. *Qualiter ad immobile movens physico discursu perveniatur.* *Qualiter metaphysico progressu.* *Quo idem pacto, morali gradatione.*

Se-

Secunda causa in suo genere integra completaque nullo prævio complemento ad actionem indiget.

13 TErtium nomen huic prævię actioni attributum erat, quod esset complementum virtutis causæ secundæ ad agendum. In quo certum est, quandocunque contingit virtutem causæ secundæ esse incompletam ac diminutam, si intrinsece & in genere causæ proximæ principalis complenda sit, aliquem situm, vel qualitatem ei superaddi oportere, quæ per actionem præviam necessario facienda est, ejusque actionis auctor erit Deus, vel solus, si sua tantum virtute compleat & perficiat vim effectricem creaturæ, ut quando homini supernaturales habitus infundit; vel cooperando cum alia causa secunda, quæ in aliam creaturam agat, ut vim ejus effectricem perficiat; ut quando objectum efficit speciem in visu, quam etiam Deus efficit generali concursu a nobis superius explicato. Nunc vero non hoc agimus, sed loquimur de causa secunda habente jam virtutem agendi in suo genere completam & integram, qualem habet sol ad illuminandum, ignis ad calefaciendum, visus specie & lumine informatus ad videndum: & voluntas præsente objecto & judicio intellectus ad eliciendum actum ordinis naturalis. In his ergo causis nullum majus complementum virtutis necessarium est: ergo ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam, illa prævia actio ad hunc finem complendi virtutem causæ secundæ, non est necessaria. Probatur consequentia, quia, non solum superfluum, sed etiam impossibile videtur, aliquid sub ea ratione compleri, sub qua jam completum est: sed causa secunda nunquam extrahitur ab ordine causæ secundæ; & in illo supponitur completam virtutem habere: non ergo necesse est amplius compleri, imo certe non potest. Posset quidem Deus si vellet, illam virtutem multiplicare, & augere, ut effectus, aut citius fieret, aut intensior, aut fortiori virtute: sed hoc nec dici potest necessarium, nec connaturale causæ secundæ, si ipsa non postulet tantam virtutem: multoque minus dici potest hoc pertinere ad subordinationem causæ secundæ ad primam, satis enim est ut agat minori intensione, velocitate, ac fortitudine, & ita non indigebit hoc complemento, egebit tamen subordinatione & concursu causæ primæ: ergo concursus, per se & simpliciter necessarius tantum est ille quem explicuimus, non vero hoc virtutis complementum.

Aliquorū objectio.

14 Dicent, virtutem causæ secundæ, hoc ipso, quod creata est, non posse esse completam ad agendum, etiam in suo ordine causæ secundæ, stabili ac permanente, vel (ut ita dicam) habituali complemento, sed indigere semper aliquo actuali complemento, quod recipit a Deo per hanc præviam actionem, quæ terminari intrinsece intelligitur ad quandam virtutem inditam & superadditam, quam vocant qualitatem fluentem vel intentionalem, vel quid simile.

Exploditur.

Cui potius tribuitur complementum virtutis causæ secundæ, quia est magis actualis, magisque pendens ex actuali motione Dei. At enim, quando omnis ratio ad hæc impugnanda deesset, quis ea credat sine ratione, sine auctoritate, & absque ullo indicio talis qualitatis, quia ex effectibus causarum secundarum sumi posit? Quis (inquam) credat virtutem solis ad illuminandum in ordine causæ secundæ incompletam esse? Aut visum optime dispositum, & perfecte informatum specie, adhuc indigere alio extrinseco complemento? aut voluntatem charitate infusa affectam, adhuc imperfectam esse in ratione actus primi? Certe hæc & similia per sese sunt satis incredibilia. Verumtamen non deest etiam ratio, qua falsa esse ostendantur.

15 Nam, quando actio vel effectus non excedit perfectionem causæ non est cur excedat virtutem ejus in suo ordine: sed calefactio & calor ab igne productus non excedit perfectionem ignis seu caloris quo ipse calefacit: ergo neque excedit virtutem activam ejus: erit ergo in calore illo virtus completa in genere causæ proximæ ad similem calorem producendum. Dices, hac fere ratione utebatur Durandus ut probaret, non esse necessarium concursum causæ primæ, sed causam secundam per se solam sufficere. Respondetur, ita quidem esse, tamen inde solum sequi, Durandum non recte illam rationem accommodasse. Unde reliqui authores illi respondent, illam rationem concludere causam secundam habere sufficientem virtutem in suo genere, non tamen habere illam, independentem a prima causa, quia tam illa, quam effectus ab ea producendus, essentialiter a prima causa pendent. Ex qua responsione colligimus, virtutem causæ secundæ posse esse ita completam in suo genere: ut nihil requirat aliud, nisi concursum illum causæ primæ, quem postulat; tum ex eo, quod est virtus participata & pendens, tum etiam ex eo, quod effectus ab eo producendus essentialiter est ens participatum, quod ex vi ipsius esse participati requirit influxum primi entis: sed hoc genus dependentiæ sufficientissime completur per generalem concursum a nobis declaratum: ergo in reliqua efficacitate sufficiens virtus est in proxima causa; atque adeo omne aliud complementum non est necessarium ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam, sed est sine fundamento excogitatum.

16 Et augetur hujus rationis vis: nam, si Deus prius agit in causam secundam ut compleat virtutem ejus, sumo virtutem causæ ut completam per illam qualitatem intentionalem seu transeuntem, ut, verbi gratia, ignem ut affectum suo calore & illa qualitate; totum hoc compositum habet rationem causæ secundę, ac proxime respectu caloris producendi, & in suo genere est causa completa, indigetque nihilominus actuali concursu Dei concomitante, qualis a nobis explicatus est, ut satis etiam probabimus: ergo vel indiget etiam alio auxilio præmovente, & complente virtutem: & hoc dici non potest, quia hoc modo procederetur in infinitum, & nunquam virtus causæ proximæ compleretur ad agendum: vel, si non indiget alio auxilio, sed sufficit tali causæ concursus ille concomitans, idem dici poterat de ipsa secunda causa ut præcise constituta sua naturali virtute agendi in suo ordine sufficiente ad talem effectum. Probatur consequentia; tum, quia jam damus quandam causam secundam, quæ non requirit alium concursum: unde fit, ut subordinatio causæ secundę ad primam per se & vi sua alium non requirat, & consequenter, quod hoc solo titulo in nulla causa secunda requiratur, nisi aliunde sit, & ostendatur esse insufficiens in suo ordine, nam ex hoc solo, quod si causa secunda & creata hoc non colligitur, quia illud aggregatum ex causa secunda & virtute intentionali, est etiam causa secunda & creata; & tamen non est ita completa ut non egeat prædicto concursu: tum etiam, quia si ex forma, quę erat in causa secunda, calore, verbi gratia, & illa qualitate intentionali completur virtus causæ secundæ, cur non potuit Deus dare creatæ virtutem seu qualitatem aliquam ita perfectam, ut haberet ex se totam illam efficacitatem quæ fingitur compleri ex duplici illa qualitate? quando quidem tota illa non excedit capacitatem agentis creati: Vel, si potuit ita fieri, cur negabimus ita factum esse? & qualitates activas, quas Deus multis rebus indidit, esse ita perfectas, & hoc modo completas virtutes in suo genere? Certe hoc nihil derogat efficacitati virtutis divinæ, imo liberaliorem eam ostendit in communicanda virtute sua suis creaturis.

17 Nec refert, si quis dicat, hanc virtutem fluentem pertinere ad propriam causalitatem causæ primæ: & ideo non esse communicabilem causæ secundæ per virtutem illi innatam. Quia hoc facili negotio, ostendetur esse falsum: Nam vel est sermo de causalitate causæ primæ, quia immediate & per se influit in effectum causæ secundæ: & hæc non consistit in hoc influxu, ut evidenter patet ex dictis; nam per hunc influxum non dat esse effectui, sed causæ, quæ productura est effectum: unde solus prior concursus a nobis declaratus est, quo causa prima immediate influit in actionem, & effectum causæ secundæ, & dat illi esse; & ideo ille est proprius virtutis increatæ, nec suppleri posset per virtutem puræ creaturæ, quia esset independens: Vel,

Occurritur cuidam objectioni.

Vel, est sermo de influxu mediato respectu effectus causæ secundæ, & immediato respectu ipsius causæ: & hic etiam nunc servatur, quamvis causa secunda habeat in suo ordine completam vim agendi, stabilem ac permanentem, quia semper habet illam ex actuali influxu primæ causæ dantis & conservantis illam: ergo ex hac parte nulla est major repugnantia in communicanda hac virtute permanente, quam sit in virtute fluente. Nam, quod dicebatur de majori actualitate hujus fluentis virtutis in ordine ad influxum Dei, vix intelligitur quid sit, aut quid conferre possit, ut per illam Deus compleat vim agendi causæ secundæ & per qualitatem permanentem & connaturalem, ipsi causæ secundæ id non possit; nam, si utraque qualitas, fluens & permanens, secundum se considerentur, sunt quidam actus primi, & neutra est per modum actionis in actu secundo, ut ostensum est: si vero in ordine ad Deum sumantur, utraque pendet a DEO in fieri & conservari; unde utramque DEUS actu semper influit; & ea ratione dici potest actu movere causam secundam: est ergo illa differentia magis in verbis, quam in re.

Quid de excitatione sentiendum.

18 QUartum nomen erat excitationis virtutis activæ, quod sane ad rem de qua agimus, & ad declarandum concursum necessarium causæ primæ & subordinationem causæ secundæ, non magis confert, quam reliqua. Nam excitatio proprie locum habet in potentiis animæ, quatenus una per actum alterius ad operandum movetur, ob sympathiam naturalem, quam habent, quatenus in eadem anima radicantur. Solet etiam applicari hæc vox aliquibus virtutibus naturalibus, quæ interdum aliquam alterationem prærequirunt, ut suam actionem exerceant, ut vis odorifera non emittit odorem, nisi calefiat, & piper, & sinapi non calefaciunt, nisi conterantur, & sic de aliis. Sed omnis hæc excitatio fit, aut quia virtus activa per illam alterationem completur, vel quia disponitur dum rare fit, aut alio modo simili afficitur, ut melius ad agendum applicetur. Nihil autem horum est necessarium in causa secunda ex præcisa subordinatione ejus ad primam: Et quando aliquid simile necessarium est ex peculiari natura vel defectu alicujus rei, conferri seu fieri potest per aliam causam secundam concurrente prima suo generali concursu, dummodo actio aliunde non sit miraculosa, vel ad ordinem supernaturalem pertineat: ergo hæc excitatio a causa prima, quæ propria ejus fingitur, & necessaria in omni actione causæ secundæ, solum, quia causa secunda est, etiam est sine fundamento adinventa: nec majorem probabilitatem habet hæc declaratio hujus præviæ actionis quam reliquæ. Omitto vix posse ab his authoribus explicari, quæ & qualis sit hæc entitas, aut qualitas, aut quovis alio nomine appelletur: & cur fluens esse dicatur, cum ostensum sit non esse actionem vel motionem veram. Neque etiam ratio reddi potest cur statim corrumpatur, transacta actione, cum neque ab actione pendeat neque actio ab ipsa, nec sit violenta subjecto; aut repugnans naturæ illius. De subjecto item illius quis dicat? an, ut compleat vim agendi caloris, insit ipsi, vel satis sit ut simul eidem subjecto inhæreat; & quando virtus activa causæ proximæ ex multis rebus constat, ut efficacitas ad videndum consurget ex potentia & specie, an unaquæque harum rerum indigeat sua virtute fluente, qua compleatur in sua activitate, vel cur potius una quam alia. In his enim & similibus multa dici possent, quæ sufficiat attigisse, ut aliis occasionem discurrendi præbeamus & considerandi, quot difficultates ex prædicta doctrina oriantur.

Excitatio proprie in animæ potentiis, per translationem in virtutibus aliis naturalibus.

D. Tho. 1. 2. q. 6. art. 1. ad 3 & 2. cont. Gent. Cap 21. art 4.

20 At (inquiunt) causa secunda non agit, nisi ut instrumentum primæ, sed instrumentum non agit nisi ut motum a principali agente, & ab illo recipiens complementum virtutis agendi per virtutem transeuntem, ut in artificialibus videre licet: ergo. Sed hæc objectio duobus modis peccat. Primo, quia illa generalis propositio de instrumentis assumpta, in rigore intellecta de motu recepto in instrumento non est in universum vera; calor enim censetur esse instrumentum formæ ignis, aut animæ ad formam substantialem inducendam; & tamen non agit per præmotionem aliquam, quam in se recipiat, ut per se notum est: idem est de phantasmate, si agit ut instrumentum in productione speciei intelligibilis; imo in instrumentis naturalibus raro invenietur hæc præmotio. Neque argumentum, quod in hac re fieri solet de instrumentis artis, est efficax, quia in eis motio speciali ratione est necessaria, quia tota actio horum instrumentorum fit, vel deferendo aliquod corpus per varia loca, ut fit in scriptura, vel pictura: vel impellendo aliud a suo loco, ut fit per serram. Ex his ergo solum sumitur exemplum sensibile ad explicandam subordinationem; non vero argumentum efficax, ut eodem modo fieri oporteat in omnibus instrumentis. Deinde peccat illa objectio, quia causæ secundæ non sunt proprie & in rigore instrumenta, sed causæ principales in suo ordine, quia agunt propria & proportionata virtute, & effectum sibi reddunt similem. Dicuntur autem interdum instrumenta respectu Dei, quasi per quandam comparationem ad declarandam imperfectionem earum, & dependentiam, quam a Deo habent. Comparantur autem instrumentis primo, quia instrumenta solent habere virtutem suam a principali agente, & ita habent causæ secundæ a Deo. Secundo, quia principale agens solet aliquando influere in ipsum instrumentum, præcipue si sit conjunctum; & ita Deus influit in causas secundas, non præmovendo, sed conservando illas. Tertio, quod actio instrumenti solet etiam esse actio principalis agentis: & similiter omnis actio causæ secundæ est etiam actio Dei. Quarto, quia instrumentum nititur in sua actione in principali agente: omnia autem agentia creata nituntur in virtute divina: imo dicuntur agere in virtute Dei, quia sunt participationes divini esse, & non possunt simile esse producere, nisi ab eo juventur, qui est ipsum esse per essentiam. Et ita exponunt hanc efficientiam causarum secundarum omnes fere auctores, ut ex supra citatis constat, absque ulla mentione fluentis qualitatis.

Refutatur objectio. Naturalia instrumenta raro indigent præmotione ad agendum.

D. Th q. 14 de ver. art. 1. ad 4. & 5. Scot in 4 d. 1. q. 1. ad ult.

Causæ secundæ, simpliciter ab instrumentalibus differunt.

Superest dicendum de postremo membro, in quo istud prærequisitum prævium ex parte Dei, determinatio causæ secundæ appellabatur, de quo in sequente capite, ut distinctius procedamus, commodius tractabitur.

CAPUT VII.

Causam secundam non indigere prævia determinatione causæ primæ ad actionem suam.

1. QUæ hactenus diximus, communia sunt omnibus causis secundis, etiam si necessario operentur: hoc vero ultimum de determinatione causæ secundæ, proprium videtur causæ liberæ; ideoque in eo consistit tota hujus rei difficultas; adeo ut licet cætera falsa sint, ut vidimus, prætermitti possent in Theologia, si cum hoc postremo non conjungerentur, quia per sese non Theologicam, sed Philosophicam doctrinam continent: tamen, quia involvunt hoc postremum, & ad illud viam parant, non potuerunt a nobis breviter transiliri: oportet namque ut dixi, materiam hanc a fundamentis evolvere. Accedendo ergo ad prædictam determinationem in hoc capite rem hanc examinabimus ex generali ratione causæ secundæ: in sequente autem videbimus, an ex speciali ratione causæ liberæ hæc determinatio necessaria sit.

Naturaliter agentia nulla indigere ad agendum præ determinatione.

Principio igitur per se evidens apparet, causas secundas naturaliter agentes, non indigere, ut a causa prima recipiant determinationem ad agendum, nova scilicet actione distincta ab illa, qua eas in esse conservat. Probatur, quia hujusmodi res ex vi suarum formarum seu proprietatum naturalium, sunt determinatæ ad unum, & nullam habent intrinsecam indifferentiam: ergo non indigent nova forma aut novo impulsu, quo determinetur ad suos effectus.

Qua

Qua enim determinatione superaddita indiget calor, ut calefaciat potius, quam frigefaciat, vel aliquid aliud efficiat? cum ex se sit ita determinatus, ut ad illum effectum sit potens, & non ad alium. Dices, interdum has virtutes esse indifferentes, vel potius eminentes ad plura: & indigere determinatione, ut unum potius, quam aliud efficiant, ut sol, & si quod sunt aliæ similes causæ. Respondetur, hoc in primis non pertinere ad subordinationem causæ secundæ respectu primæ, quam nunc inquirimus, sed ad speciales alias causarum conditiones. Deinde dicitur, hujusmodi eminentiam convenire aliquibus causis superioribus seu universalibus, quæ numquam possunt facere hujusmodi effectus sine adminiculo aliarum causarum, a quibus ad hos potius effectus, quam ad illos determinantur, sive aliæ causæ efficientes etiam sint, sive tantum materiales: hoc enim modo determinatur sol, vel aliquod aliud astrum, ut cum altero conjunctum, efficiat talem effectum, & conjunctum cum alio efficiat alium: sic etiam sol exsiccat lutum, & liquefacit ceram: & ad eas actiones determinatur ex diversa materiæ dispositione.

Occurritur oppositioni.

2 Neque in his effectibus naturalium causarum invenitur major indifferentia. Neque continget unquam (physice loquendo) indifferentiam unius causæ non satis determinari ad unum ex consortio aliarum. Dico autem physice loquendo, quia cogitatione fingi potest occasio, in qua causa naturaliter agens, sit quodammodo suspensa, ut neque possit simul omnes aut plures effectus facere, quibus æque accommodatur; nec possit ad unum potius quam ad alium determinari. Vulgare exemplum esse solet de lapide perfecte plano æquæ perpendiculariter cadente super vitrum, perfecte planum; & de particula ignis perfecte circulari posita in centro terræ. Sed hæc relinquamus Philosophis: nihil enim ad rem præsentem referret, aut gratis concedere in his eventibus nullum effectum sequi propter impedimentum & indeterminationem causæ, aut certe dicere, tunc determinari causam secundam a prima, non ex vi generalis subjectionis causæ secundæ, sed ex peculiari indigentia talis causæ. Pertinet enim ad generalem providentiam causæ primæ, ut secundis indigentibus subveniat. Et adhuc in eo casu, licet non repugnet determinationem fieri per aliquid prævium superadditum causæ, (nam facili negotio potest Deus majorem impetum in hac parte imprimere, quam in alia, vel vi agendi intendere respectu hujus effectus determinati:) non tamen est hic modus necessarius: nam sola determinatio divini concursus ad hunc effectum potius quam ad alium est sufficiens, ut statim in simili exemplo declarabo.

Causæ naturales, quæ plures simul edere valent effectus, physice loquendo semper a concausis ad certos effectus arctantur.

3 Dici enim iterum potest, licet non indigeant causæ secundæ determinatione prævia primæ causæ ad talem effectum in specie, tamen indigere illa ad hoc individuum potius, quam aliud producendum. Calor enim ignis (verbi gratia) licet sit determinatus ex se ad producendum calorem, non tamen hunc calorem, vel hunc ignem, & ideo indiget prædeterminari a Deo, ut hunc determinate producat: & hæc necessitas generalis est in omnibus causis secundis, etiam in voluntate libera: quia, etiam si possit nostra voluntas proposito aliquo objecto se se ad amandum, vel odio habendum illud determinare, tamen, si amat, quod hoc actu in individuo, potius quam alio amet, non est positum in ejus libertate, sed aliunde provenit, scilicet, ex prædeterminatione divina.

Objectio.

4 Respondemus tamen in primis, difficultatem hanc objici nobis non posse ab his authoribus, qui S. Thomæ doctrinam nobiscum profitentur, nam solent hujus scholæ magistri docere, hos effectus individuari, vel a materia signata, vel a quantitate, vel a subjecto, in quo fit actio cum his circumstantiis, scilicet hoc tempore, loco, &c. Juxta quam doctrinam in præsente difficultate non oportebit confugere ad determinationem primæ causæ, sed, sicut dicebamus, causam, quæ habet virtutem eminentem ad plures effectus specie distinctos, solere interdum determinari ad unum potius, quam ad alium ex dispositione passi: ita in præsenti dicetur, causam ex se indifferentem ad individua unius speciei, determinari ad hoc individuum producendum ex eo, quod in subjecto his dispositionibus affecto, ac cum his conditionibus ac circumstantiis operatur.

Responsio ad objectionem ex doctrina Thomistarum.

4 Sed, quoniam hæc responsio, licet valde probabilis sit, magnas habet in Philosophia difficultates, admittimus modo (sive id verum sit, sive falsum) determinationem causæ secundæ quoad hanc partem pendere ex voluntate sola primæ causæ. Negamus tamen, recte inde colligi, hanc determinationem fieri a causa prima per aliquam actionem præviam circa causam secundam; aut ei aliquam rem imprimendo, per quam ejus facultas activa ad hoc individuum imitatur. Primo quidem, quia sola determinatio divini concursus sufficit ad hanc determinationem. Probatur, quia causa secunda nullum individuum potest producere sine concursu Dei: ergo si Deus hic & nunc statuat concurrere cum hac causa, verbi gratia, cum hoc igne ad producendum hunc calorem in individuo, & non alium, illa erit sufficiens ratio, cur illa causa illum effectum singularem producat, potius quam alium; ergo ad hunc finem non est necessaria prævia effectio alicujus qualitatis, vel entitatis in ipso igne seu causa secunda: ut ab illa determinetur.

Facilior responsio.

5 Secundo, quia vix potest intelligi; quomodo aliter hæc determinatio fiat: addendo ipsi causæ rem aliquam. Duobus enim modis id excogitari potest; primo, per modum impedimenti seu resistentiæ, quia, nimirum, id, quod Deus addit causæ secundæ impedit illam, ne alia individua illius speciei possit producere, & solum relinquit illam expeditam ad unum efficiendum. Et hic modus per se est incredibilis, tum quia non apparet, quomodo illa qualitas seu entitas possit ligare virtutem agendi ne alios effectus producere valeat: quia nec potest illi resistere, cum non habeat cum illa oppositionem, nec una operetur ad destructionem alterius, nec etiam illam diminuat, aut tollat aliquam conditionem necessariam ad agendum. Tum etiam, quia, si aliqua res additur, & illa est unica & ejusdem rationis, non est cur sit illi naturale impedire potius effectionem quorumdam individuorum unius speciei, quam aliorum; vel (quod mirabilibus est) impedire omnia præter unum. Addo, hunc modum etiam esse insufficientem in causis liberis in opinione doctorum, cum quibus disputamus, quia ex vi hujus impedimenti non manebit causa secunda determinata quoad exercitium ad illum singularem actum efficiendum, ad quem manet libera & expedita, cum tamen ipsi velint prædeterminationem quoad exercitium debere fieri a causa prima.

Duplex modus prædeterminationis physicæ ad individuorum effectionem explicatur & refellitur.

6 Aliter igitur potest hæc prædeterminatio excogitari per modum additionis & augmenti virtutis activæ; quia nimirum, illa qualitas seu entitas, aut quovis modo appelletur, addit causæ secundæ quamdam specialem vim effectricem hujus solius individui in illa specie, quæ ita est efficax, ut trahat secum causam secundam ad efficiendum illud potius; quam aliud. Nam quia ex entitate superaddita crescit virtus ad efficiendum hoc solum individuum, inde fit, ut virtus activa potius se exerat in hoc individuum, quam in aliud; & quia non possunt plura simul fieri, ideo alia non efficit. Sed hic modus in causis liberis habet difficultates & gravissima incommoda statim tractanda: quia cum causa libera ex se sit indifferens, non solum ad individua, sed etiam ad speciem actus, quia potest velle & nolle, non potest illo modo determinari ad individuum, quia etiam determinetur ad speciem. Unde necesse est, quod talis determinatio tollat libertatem quoad specificationem: quod si etiam determinet ad exercitium, tollet simpliciter usum libertatis. De causis naturalibus si quis ita sentire voluerit, parum nostra refert, quamvis sine causa aut necessitate ulla multiplicet res & actiones minime necessarias; & eligat modum intellectu difficillimum; nihilque conferentem ad efficaciam causæ primæ. Nam si ipsamet potest determinare causam secundam, solum limitando suum concursum ad ta-

Secundus.

ad tale individuum, & nihil aliud agendo, majoris potestatis & dominii hoc esse videtur, quam id facere multiplicando actiones.

Vis activa non est determinata ad unum effectum individuum

7 Accedit, quod nulla res, quæ vim habet activam intra aliquam speciem, est ex natura sua determinata ut solum possit agere unum individuum illius speciei, ut patebit discurrendo per omnes virtutes activas, quas nos experimur: ergo si illa qualitas, quam Deus addit causæ secundæ, igni (verbi gratia) est virtus activa caloris, sive instrumentalis sive quovis alio modo esse fingatur, ex se non erit determinata ad unum individuum illius speciei, sed indifferens ad plura: quomodo ergo ipsa determinabit causam secundam: cum eademmet indigeat alia determinatione? Quod si quis mordicus dicat esse speciale huic entitati, ut suam efficaciam habeat determinatam ad unum individuum, fateor non posse demonstrari hoc esse impossibile, aut implicare contradictionem: tamen, cum non possimus nos phylosophari nisi ex virtutibus activis quas experimur; & alioqui nulla ratio nos cogat ad admittendum tale genus virtutis activæ, immerito, & præter omnem convenientem philosophandi rationem, fingeretur. Præsertim, cum necessarium consequenter sit dicere, quoties variatur actio causæ secundæ, variari etiam hanc entitatem, quam Deus in illam præinfundit. Itaque, quoties novum lignum admovetur igni, toties necesse est, ut Deus novam qualitatem, aut novam rem determinantem ignem, ipsi conferat: & similia possent facile inferri, quæ sine causa quilibet philosophus concederet. Sed de naturalibus causis hæc sufficiant, quæ non erunt inutilia, ad facilius intelligenda ea quæ de liberis dicenda sunt.

Colligitur idem de voluntate dicendum, quod dicitur de aliis causis naturalibus.

8 Ex his ergo recte concluditur, voluntatem nostram ex sola generali ratione causæ secundæ, non indigere hac prædeterminatione, nisi in ea aliquid proprium & singulare ostendatur, ob quod illam requirat. Quod sane non erit facile ostendere: quia sicut in cæteris causis naturaliter agentibus, ita & in voluntate sufficienter salvatur subordinatio voluntatis ad Deum ut primam causam per dependentiam essentialem, quam ab illo habet, non solum in esse, sed etiam in operari, ratione concursus necessarii superius explicati: ergo ex vi hujus subordinationis non est necessaria alia motio divina prædeterminans: ergo per se loquendo non est necessaria ad actum liberum voluntatis. Probatur hæc ultima consequentia: quia non est minus potens voluntas ad exercendos actus sibi connaturales, quam sint aliæ causæ naturales ad actiones suas: nec potest singularis aliqua ratio in voluntate inveniri, ob quam hæc determinatio ad voluntatis actus necessaria sit, potius quam ad actus reliquarum causarum. Quod in sequente capite fusius ostendendum est.

CAPUT III.

Voluntatem creatam ob libertatem suam non indigere physica, & inhærente prædeterminatione ut operetur.

Fundamentum firmius quo innixi prædeterminationem hanc defendunt adversarii

1 HAbet voluntas creata, quatenus libera est, proprietatem peculiarem, ratione cujus asserunt contrariæ sententiæ defensores, omnino necessariam illi esse dictam prædeterminationem, nimirum ob indifferentiam ejus. Unde in hunc modum argumentantur, & hoc existimant esse efficacissimum suæ opinionis fundamentum. A causa indifferente & indeterminata non potest definitus prodire effectus; sed voluntas positis omnibus requisitis ex parte objecti, & intellectus, ac suarum virium, est indifferens ad hunc vel illum actum eliciendum: ergo prius, saltem natura, quam aliquem definite eliciat, oportet ut ab aliquo determinetur; ergo a Deo; quia nec ab alia causa potest determinari, etenim nullam habet efficaciam in ipsam voluntatem: neque a se, quia semper ante determinationem ab alio receptam invenietur indifferens, ac proinde insufficiens ad determinationem faciendam. Unde probatur prima propositio assumpta, in qua vis tota rationis consistit, primo quidem quia repugnat eamdem facultatem ex se esse indifferentem, & se ipsam determinare, quia determinatum & indifferens contradictionem involvunt. Secundo, quia causa indifferens est quasi incompleta, ut in unum effectum potius quam in alium exeat: neque ex parte ejus potest ulla ratio reddi, cur ab illa effectus manet determinatus: ergo oportet, ut complementum & radix talis determinationis aliunde proveniat, & antecedat effectus determinationem, ut illius principium & causa esse possit.

Novum illius argumenti robur.

2 Quod si objicias, quia hac ratione probaretur, etiam Deum ipsum nihil posse efficere, nisi ab alio prius determinetur, quia de se est causa indifferens; respondent, roborando rationem factam, quia Deus cum sit ex se indifferens ad hos effectus potius quam ad alios, se determinat absque alio superiori determinante, ex infinita perfectione & eminentia, a qua habet, ut non solum sit liber, sed etiam ut sit primum liberum nulli superiori subordinatum: ergo talis modus operandi, nulli voluntati creatæ convenire potest. Alias, si voluntas creata etiam posset se hoc modo determinare, unaquæque esset quoddam primum liberum, & primum initium suæ determinationis, nec in ea subderetur Deo, quod est contra singularem Dei excellentiam.

Id explicatur amplius.

3 Tandem declaratur, quia vel voluntas creata determinatur ad hunc effectum potius quam alium, quia vult, aut potius vult hoc determinate, quia prius est ad hoc volendum determinata. Primum dici non potest; ergo secundum necessario dicendum est: ergo prima determinatio voluntatis antecedit primum velle ejus, & consequenter non est ab ipsa, sed ab alio. Minor probatur, quia voluntas de se est indifferens ad volendum vel nolendum: ergo non potest determinari, quia vult; nam, si vult, jam est determinata: ergo non potest ipsum velle esse causa & radix determinationis, quia ipsummet velle est effectus voluntatis, estque affectus determinatus; & ante primum velle, non antecedit aliud velle: ergo non potest elicere determinate hoc velle, quia vult; sed potius e contrario, quia prædeterminatur ab alio ad hoc volendum, ideo determinate hoc vult potius quam aliud. Et in hoc cernitur etiam differentia inter voluntatem creatam & divinam; quod in divina, velle res seu effectus, quos producit, non est effectus voluntatis divinæ, sed est ipsemet actus increatus divinæ voluntatis, qui eminenti quodammodo absque ulla additione vel effectione intra ipsam Dei voluntatem, se se determinat ad hunc vel illum effectum volendum; & inde est, quod talis effectus determinatus a divina potentia prodeat: ille autem modus determinationis repugnat voluntati creatæ; & ideo necesse est, ut prima determinatio ab extrinseco, nimirum a Deo illi proveniat. Quod tandem confirmatur ex D. Th. 1. 2. q. 9. art. 1. dicente potentiam quæ interdum agit, interdum non agit, indigere aliquo movente, & determinante ipsam quoad exercitium, sed voluntas interdum agit interdum non agit in actibus liberis: ergo indiget exteriori causa determinante, quam non esse potest nisi Deus.

Fundamentum adversariorum diruendo nostræ sententiæ veritas roboratur.

VErumtamen hæc ipsa ratio, in qua maxime hi authores nituntur, eorum sententiam falsam esse aperte declarat: ejusque rei declaratio nostram maxime assertionem confirmat. Clarissime enim supponunt qui ita argumentantur, totam nostræ voluntatis indifferentiam passivam esse, & non activam; & negativam potiusquam positivam. Nam, si voluntas, ut est prior suo actu ita est indifferens, ut non possit seipsam determinare etiam positis omnibus prærequisitis ad volendum, nisi ab alio extrinseco agente determinetur: ergo illa indifferentia tantum passiva est, ad recipiendum nimirum, hanc vel illã determinationem pro alterius voluntate & arbitrio. Probatur cõsequentia quia respectu talis determinationis voluntas solum passive se habet

bet & non active; ut prædicti auctores docent, & quidem confequenter, nam exiftimant, hanc determinationem antecedere, ordine caufalitatis & naturæ, omnem actum voluntatis: ex quo neceffario fit, hanc determinationem non effici a voluntate: quia omnis efficientia voluntatis eft ab hac determinatione quia ante illam dicitur effe inepta ad agendum aliquid, eo quod fit indeterminata & indifferens. Item quia fi determinatio effet effective a voluntate: ergo effet ab illa ut indifferente; ergo eadem ratione ipfum velle, licet effet determinatum, poffet effe a voluntate ut indifferente. Imo juxta veram philofophiam, voluntas nihil per fe & immediate efficit, nifi actum volendi, vel nolendi; ficut in univerfum hæ potentiæ animæ proxime folum efficiunt fuos actus fecundos: fed illa determinatio ut antecedit in voluntate, juxta fententiam quam impugnamus, non eft actus voluntatis, fed aliquid prius: fit ergo a folo Deo, & non a voluntate, ergo indifferentia voluntatis refpectu talis determinationis eft tantum paffiva. Et fimiliter fequitur effe potius negativam quam pofitivam: dicitur enim voluntas indifferens, quia eft capax utriufque determinationis; & ex fe neutram habet in actu, fed, ad fummum in potentia receptiva: quo modo materia dicitur effe indifferens ad varias formas, non tamen erit indifferens pofitive, per actum eminentem feu virtualem. Eft autem omnino falfum voluntatem effe indiffentem tantum hoc modo, ut in fecundo capite hujus libri probatum reliquimus. Nam inde aperte fequitur, voluntatem non effe liberam non folum, quoad ufum, fed nec quoad facultatem ipfam operandi, ut in fecundo puncto propofito oftendemus. Procedit ergo ratio illa ex falfo principio.

Adverfariorum ratio in ipfos retorquetur.

Quamobrem poffumus nos hunc in modum rationem retorquere; potentia, quæ de fe eft pofitive & active indifferens tanquam domina fui actus, potens eft fua intrinfeca virtute cum generali concurfu primæ caufæ fe fe ad fuum actum determinare: imo in hoc confiftit ejus intrinfeca vis & & perfectio: ergo non indiget extrinfeca prędeterminatione prævia ad actum ut operetur. Quin potius hæc, vel omnino repugnat, vel certe non eft confentanea intrinfeco modo operandi talis facultatis. Confecutio per fe nota eft; & antedens adeo videtur clarum ex terminis, ut non indigeat probatione. Sed ut res fit evidentior, explicandum amplius eft, facta quadam comparatione hujus efficacitæ voluntatis ad efficaciam caufarum naturaliter agentium, quæ videntur etiam habere indifferentiam quandam per eminentem vim affectivam plurium effectuum vel actionum; qualem in fole, vel in intellectu ipfo confiderare licet, cum tamen hæ facultates non poffint proprie fe fe determinare ad fuos actus, fed a natura fint determinatæ.

Longe aliter indifferens eft voluntas, quam aliæ caufæ naturaliter agentes.

Eft ergo notanda differentia, quod in his agentibus naturalibus non eft facultas indifferens, pofitis omnibus requifitis ad agendum, fed potius in hoc habent naturalem determinationem, ita ut fol neceffario ageret tota fua eminente virtute, fi fimul haberet materiam fufceptivam totius effectus, cujus ipfe folus poteft effe caufa fufficiens. Quod fi nunc unum determinatum effectum facit potius quam alium, folum eft, quia illi applicatur fubjectum aptum ad illum effectum fufcipiendum & non alium: eo tamen fubjecto applicato tam neceffario agit, ficut ignis calefacit. Idemque contingit in qualibet alia caufa naturali, five determinatio ejus proveniat ex materia, five ex alia concaufa, ut fupra tetigi: & ideo hæ caufæ non dicuntur propriæ indifferentes, fed æquivocæ vel univerfales.

6 Idemque reperitur in intellectu, aliifque animæ potentiis, quæ naturaliter agunt: folum eft in quibufdam earum aliquid fpeciale, nimirum quædam fubjectio ad voluntatem in ufu & exercitio fuorum actuum quorum ipfæmet non funt dominæ, & ideo illæ non poffunt dici proprie ex fe indifferentes, nifi paffive. At voluntas eft indifferens active, & tanquam domina fui actus: quia, fi in illa non reperitur hæc indifferentia, in homine abfolute non invenitur; quia nulla eft alia facultas, per quam ei conveniat, & ita non erit homo liber, nec Dominus fuorum actuum, quod eft contra fidem. Quia ergo voluntas non imperfecte tantum, fed perfectiffimo & fpirituali modo indifferens eft, ut, pofitis omnibus requifitis, poffit efficere vel continere actum fuum, aut unum vel alium elicere, ideo potens eft (quamvis fit indifferens in actu primo) determinare fe fe ad actum fecundum. Quo circa illa propofitio, potentia indifferens non poteft ex fe præcedere determinatum affectum, ut verbis præcifis refpondeatur, diftinguenda eft: effet enim vera in caufa indifferente ex imperfectione virtutis, vel ex defectu alicujus conditionis requifitæ ad agendum, non autem in caufa indifferente ex perfecta & eminente virtute, per quam habet verum ac proprium dominium fui actus, pofitis omnibus ad agendum requifitis.

Voluntatem fe ipfam determinare per actum fecundum nec repugnat.

7 Et confirmatur ac declaratur, nam hujufmodi facultas & modus agendi; nec in fe fe involvit repugnantiam, nec eft cur requirat infinitam perfectionem aut virtutem: ergo non eft cur negemus convenire voluntati, quæ domina eft fui actus. Prior pars antecedentis fatis probata eft ex dictis, & ex illo exemplo divinæ voluntatis, & ex re ipfa, quia effe indifferentem in actu primo, & determinari per actum fecundum non involvit repugnantiam; quia unus actus non includit neceffario negationem alterius: ficut materiam primam effe indifferentem in potentia paffiva & actuari feu determinari per unum actum formalem, non eft repugnans, fed potius confequens & confentaneum: fic ergo voluntatem effe active & perfecte indifferentem, & fe fe explicare in unum actum, & per illum determinari tam agendo, quam recipiendo illum, nihil involvit in fe repugnans, fed potius eft maxime confequens & confentaneum.

Nec arguit infinitam perfectionē.

Pofterior vero pars antecedentis probatur: quia hujufmodi virtus activa fic operans, & fe determinans, poteft effe participata a fuperiori virtute: & ab illius influxu pendens, tam in fuo effe, quam in actione fua: ergo abfque infinita perfectione poteft habere prędictum agendi modum: quia nulla eft caufa ob quam infinitas requiratur. Deus enim non folum eft liber, fed etiam eft per fe & effentialiter liber; & ufum libertatis habet non folum abfque dependentia ab alio, fed etiam abfque ulla potentialitate, compofitione, aut imperfectione: & ideo infinitam perfectionem ad illum modum libertatis requirit: quæ propterea fecundum illum modum nulli creaturæ communicabilis eft. Participatio autem ejus libertatis & indifferentiæ cum vero dominio fui actus communicari poteft creaturæ abfque infinita perfectione. Sic ergo, potentiam ex fe indifferentem, unum actum determinate efficere potius quam alium, non ex determinatione alterius, fed fua fponte, & intrinfeca vi, quamvis non fine concurfu alterius, non requirit infinitam perfectionem.

Soli Deo convenit effe primum liberum, fi vox hæc proprie fumatur.

8 Quapropter non fequitur, voluntatem liberam fic operantem, effe primum liberum, nifi in hac voce fit magna æquivocatio: nam primum liberum proprie dicitur, quod eft per effentiam liberum; vel quod libertatem habet prorfus ab alio independentem, neutrum autem horum convenit voluntati creatæ, cum non habeat libertatem nifi participatam a libertate Dei, & ab eadem in fuis determinationibus pendentem. Si autem primum liberum dicatur illud agens, a quo in fuo genere primo eft determinatio libera, fic verum eft, omnem voluntatem liberam poffe in fuo genere dici primam radicem fuæ determinationis, quia, fcilicet, fine illa fieri non poteft, nec aliter, quam ex intrinfeca & libera applicatione ejus: fed hæc eft impropriiffima acceptio hujus vocis: & ideo illa utendum non eft, nec voluntati creatæ attribuenda.

In malis actibus primum determinationis initium eft a voluntate fecus in bonis, et iam naturalib.

An vero hic modus operandi fatis fit, ut voluntas creata dicatur primum initium fuæ determinationis, dicemus in cap. ultimo hujus libri. Nam in quibufdam actibus voluntatis, fcilicet in malis, poffumus fimpliciter ita loqui: in bonis autem, præfertim fupernaturalibus, non ita, quia licet in tali determinatione libera voluntas fuas partes habeat, tamen primum initium ejus non eft ipfa, fed ex Deo qui eam præparat & adjuvat, ut fe determinet, ut latius fuo loco explicabitur.

Voluntatis determinatio ad liberum actum, ab extrinseco proveniri non potest.

9 Atque ita simul probata est assertio proposita, & expedita objectio in contrarium facta: præter ultimam confirmationem, quod etiam solvetur, addendo novum robur assertioni in hunc modum: nam voluntatem formaliter ac physice determinari, nihil aliud est, quam velle: ergo nec potest esse ab extrinseco agente sine ipsa, nec potest esse aliquid prævium ad ipsum velle, quod sit causa efficiens ejus. Antecedens patet, quia determinatio illa voluntatis intrinseca homini, illique inhærent, non est nisi in ipsa voluntate, eique inhærens; cum non sit in intellectu, ut nunc suppono, & infra ostendam: quia intellectus per se solum potest movere voluntatem objective, & quoad specificationem, non autem determinare illam. Neque etiam potest talis determinatio esse in inferioribus potentiis, ut per se constat, & ex D. Th. 1.2.q.9. Si ergo determinatio est aliquid, oportet ut sit in ipsa voluntate: præsertim cum supponamus ex parte objecti & aliarum circumstantiarum, jam esse posita alia prærequisitiva omnia ad agendum, solumque deesse formalem & intrinsecam determinationem ipsius voluntatis: non ergo potest hæc in alia potentia inesse. Rursus hæc determinatio in ipsa voluntate esse non potest aliquid per modum actus primi: quia non est habitus; hic enim non determinat voluntatem, sed ipsa potius eo utitur cum vult. Neque voluntas per se loquendo indiget alio actu primo, præsertim ad eliciendos actus sibi proportionatos, & naturales: quia ex se est sufficienter constituta in actu primo; & non indiget aliquo principio per modum speciei sicut potentia cognoscitiva. Et licet aliquo principio per modum actus primi indigeret ad aliquos interdum actus supernaturales, ille subderetur libertati ejus quoad usum, nam esset eadem ratio de illo, quod est de habitu; ergo talis determinatio nihil aliud esse potest, præter actum secundum, qui est, velle: vel actio volendi (hæc enim pro eodem nunc usurpamus) neque enim cogitari potest medium inter actum primum, & secundum: neque ab Aristotele unquam traditum est. Confirmatur maxime, quia determinatio voluntatis esse debet voluntaria: alioquin non determinaretur voluntas libero & spontaneo modo, sed potius ut quoddam inanime: nihil autem potest esse voluntarium, nisi, vel supponat actum volendi, per quem sit voluntarium, vel sit ipsemet actus volendi, qui per se se, & intrinsece voluntarius est: hæc autem determinatio non supponit actum volendi, ut per se constat: ergo, ut voluntaria sit, necesse est, ipsam esse actum ipsum volendi.

Nec ab intellectu.

Nec ab habitu voluntatis. Nec aliud per modũ primi actus.

11 Quo fit, ut, loquendo de ipsa intrinseca determinatione voluntaria, non ideo voluntas velit, quia aliunde est determinata, sed potius ideo velit, quia se ipsam determinat, ita tamen in ea causali nota, indicetur causa formalis, non efficiens. Nam in genere efficientis nihil aliud est, voluntatem determinari, quam efficere volitionem, vel nolitionem: in genere autem causæ formalis determinata manet, quia manet affecta hac volitione potius, quam alia: & ita in hoc sensu non est repugnantia in illa locutione; voluntas determinatur, quia vult, quamvis non determinetur nisi volendo, quia ibi non importatur causa efficiens, sed formalis. Propriissime autem & sine ulla æquivocatione dicetur, voluntas se se determinare, volendo, & velle, se se determinando. Ex quo satisfactum est ultimæ confirmationi objectionis propositæ: satisque probatum reliquimus, voluntatem, ob suam indifferentiam, non indigere speciali determinatione extrinsecus proveniente: imo ideo illam non postulare, quia indifferens est.

Voluntatem ideo se determinare, quia vult non efficienter, sed formaliter & in transitive intelligẽdum.

12 Deinde constat ex dictis, quo sensu verum sit eamdem potentiam non posse indifferentem, & determinatam; est enim hoc verum, si in eodem genere sermo sit, non autem in diversis. Itaque si potentia sit ab intrinseco indifferens active seu ad agendum ut est voluntas, non potest in sua virtute activa habere determinationem in actu primo; poterit vero formaliter determinari per actum secundum, & quando est determinata in actu secundo, non potest simul esse indifferens, quoad eumdem statum, licet suam facultatem indifferentem retineat.

Quo sensu eadem potentia dicatur indifferens & determinata.

CAPUT IX.

Posita necessitate hujus physicæ prædeterminationis, tolli non agendi libertatem, seu indifferentiam quoad specificationem.

1 Hactenus directe ostendimus, nullam afferri posse rationem, aut causam, ob quam hæc prædeterminatio necessaria sit. Ulterius ergo progrediendum, demonstrandumque est, talem determinationem voluntati humanæ repugnare, seu quod perinde est, usum libertatis impedire. Continet autem hic usus duas partes: una est, ad omittendam actionem, non ex impotentia, sed ex interna vi voluntatis, habentis simul potestatem proximam exercendi illam: altera est, ad exercendam actionem cum eadem interna facultate suspendendi illam. De hac posteriori parte dicemus sequenti cap. In hoc ergo demonstrandum est si prædicta determinatio divina est necessaria ut voluntas velit, numquam voluntatem omittere actum ex interna potestate, & libertate, sed ex impotentia tantum, & consequenter, numquam illi posse culpæ tribui, quod non velit? si quidem velle non potest quidquam eorum, quæ de facto non vult, nec libere aut mortaliter omittit.

Doctrinæ series & connexio.

2 Argumentor igitur in hunc modum, quia si determinatio illa est ad operandum necessaria per modum necessarii influxus primæ causæ: ergo sine ullo influxu non potest moveri voluntas; potentia scilicet proxima & expedita ad opus; sicut non potest calefacere ignis sine concursu Dei; nec manus potest movere calamum, nisi ipsa a voluntate vel appetitu moveatur. Nam intimius & essentialius dicitur pendere voluntas ab hac motione & determinatione Dei in operatione sua quam dependeat manus a voluntate: ergo quamdiu Deus non dat hanc determinationem, etiamsi omnia alia necessaria ad volendum adsint, adhuc non est in voluntatis potestate positum, velle vel operari. Probatur consequentia, quia neque est in potestate voluntatis velle sine tali determinatione, neque etiam est in potestate ejus habere talem determinationem, ut velit: ergo numquam ipsum velle est in potestate ejus, nisi prius Deus hujusmodi determinationem tribuat, quod solum est in ejus potestate & arbitrio. Unde ipsi Deo libera esse poterit hominis motio & determinatio, non autem ipsi homini: sicut motio manus libera est voluntatis, non autem manui.

Probatur id, quod proponitur in titulo hujus capit.

3 Vis hujus rationis melius percipietur, si in particula, & in practico usu (ut sic dicam) attentius inspiciatur. Constituamus ergo hominem actu considerantem, esse honestum sibique valde utile aliquod opus facere, verbi gratia, literis vacare: & post hoc judicium adhuc esse indifferentem ad id volendum, aut nolendum: si ergo ille neutram partem velle potest, nisi prius a Deo recipiat determinationem illam, interrogo, si ad neutram illarum partium recipiat determinationem, an possit aliquam illarum partium velle? negandum plane, id est, consequenter; quia supponitur, potentiam indifferentem, & non prius determinatam non posse aliquid determinate velle. Unde ulterius interrogo, an in eo casu sit illi voluntati moraliter tribuendum, quod nihil voluerit? Certe id affirmari non potest, quia determinationem non habuit sibi omnino necessariam ad aliquid volendum, ergo eadem ratione, si recipiat determinationem ad nolendum, nullo modo potest ei moraliter attribui, quod eam voluntatem non habuerit; quia neque determinationem habuit ad illam habendam, neque sine illa determinatione talem volitionem habere potuit.

Ad praximreducitur prædicta doctrina.

Ali-

Aliquorum fuga.

4 NOn deerit fortaſſe, qui hoc loco reſpondeat, ſine prædicta determinatione poſſe quidem voluntatem creatam velle, nunquam tamen eſſe volituram. Sed quoniam hæc reſponſio ſæpius accommodatur, ex profeſſo eſt impugnanda infra cap. 12. hujus libri, & latius lib. 3. c. 8. Hic ergo nullo probabilitatis colore accommodari poteſt, quia præcipuum fundamentum contrariæ ſententiæ eſt voluntatem non determinatam ab alio eſſe per ſe inſufficientem ad ſe determinandum: ergo ſine ulla determinatione voluntas non ſolum non volet, ſed etiam nec velle poterit. Deinde hæc determinatio dicitur eſſe neceſſaria, ut ultimo compleat virtutem agendi cauſæ proximæ: ergo ſine illa poteſt agere. Tandem, utcunque ſit neceſſaria, ſi non habetur, nec haberi poteſt, omnis poteſtas, quæ voluntati attribuitur, erit mere phyſica & remota, non autem proxima & moralis, quæ ad uſum liberum & culpam neceſſaria eſt.

Rejicitur.

Aliorum everſio Rejicitur.

Propter hæc reſpondere poteſt aliquis eſſe in poteſtate hominis habere hanc determinationem, & ideo ei ut liberæ cauſæ attribui carentiam ejus, & actus qui ex illa ſequeretur. Sed, in primis, auctores contrariæ ſententiæ non poſſunt hoc modo reſpondere: dicunt enim, Deum ſuo arbitrio dare vel negare hanc efficacem motionem quibus vult, & quando vult, abſque ulla dependentia ab uſu vel conſenſu libero humanæ voluntatis ut antecedente, vel concomitante: ſolumque reſpicere illum ut effectum ſubſequentem.

5 Deinde non poteſt quidquam aliud conſequenter, dici: Proſequendo enim exemplum Propoſitum, quid quæſo, faciet ille homo, ut a Deo determinetur ad eam voluntatem vacandi literis? Nam ſi ejus poteſtate poſitum eſt habere determinationem illam, ergo erit poſitum hoc in ejus voluntate: nam, ut Auguſtinus alias dixit, nihil magis eſt in noſtra poteſtate, quam quod eſt in noſtra voluntate. Præſertim quia oportet hanc poteſtatem eſſe moralem, ut homini imputetur uſus vel non uſus ejus: poteſtas autem moralis non eſt in homine, niſi media voluntate. Quomodo ergo erit in poteſtate illius hominis habere illam determinationem a Deo, ut literis vacare velit? Aut enim aliquid poteſt facere voluntas, quo obtinet a Deo illam determinationem, vel nihil agere poteſt? Si nihil poteſt facere: ergo non eſt in poteſtate ejus habere illam determinationem: quia ſi eſſet in ejus poteſtate ſaltem efficere poſſet volitionem, vel deſiderium habendi illam determinationem: quia non ſunt alter res in poteſtate voluntatis noſtræ niſi quatenus poſſumus illas velle; & volendo, aut recipere, aut efficere. Si autem aliquid poteſt libere facere voluntas, quo illam determinationem recipiat, interrogo ulterius an ad illud ipſum libere volendum determinationem requirat nec ne? Si requiritur, vel procedetur in infinitum, vel ſiſtendum erit in aliqua determinatione, quæ omnino ab extrinſeco veniat, & non ſit in poteſtate voluntatis; & in illa procedit totus diſcurſus factus: quia tunc nullo modo intelligi poteſt, quomodo operatio ab illa determinatione procedens, fuerit in poteſtate libera & morali voluntatis. Si vero non requiritur illa determinatio ad illud primum opus, quod voluntas libere operari poteſt, evidenter concluditur voluntatem indifferentem, & nondum determinatam ab extrinſeco agente, poſſe ſe libere determinare ad aliquid volendum. Concluditur etiam, illam determinationem non eſſe per ſe neceſſariam ad operandum ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam: quia in eo primo actu libero non operatur voluntas ſine ſubordinatione ad cauſam primam, ſed cum tota eſſentiali dependentia, quam cauſa ſecunda ut ſic habere poteſt, & nihilominus operari dicitur ſine illa determinatione: ergo illa per ſe non eſt neceſſaria ad influxum eſſentialem cauſæ primæ in actionem cauſæ ſecundæ etiam liberæ.

Dilemma.

6 Sed hic etiam non deeſt ſubterfugium. Aiunt enim non oportere ut voluntas aliquid efficiat ante hanc determinationem ut illam recipiat, ſed ſatis eſſe ut non efficiat, ſed ne moveri ſinat. Sed hæc fuga quæ in operibus gratiæ a nonnullis inventa eſt, & infra lib. 3. ex profeſſo eſt impugnandis, hic nullum habere poteſt locum. Nam ſi conſideretur voluntas humana in exemplo ſupra poſito, prius natura, quam hoc vel illud velit neceſſe eſt, ut omnino negative ſe habeat: quia nihil poteſt ex ſe incipere: ergo omnino ſe ſinit ad hanc vel illam partem determinare: neque ex ſe magis ad unam confert quidquam, quam ad aliam. Si vero conſideretur ur cum aliquid agens quo reſiſtat alteri parti, & non ſe ſinat ad illam determinari, illud ipſum erit ex alia prædeterminatione Dei. De illa ergo priori determinatione redibit argumentum, quod eſſe non potuerit in voluntatis poteſtate, vel habere illam, vel carere; ac ita tandem eodem revolvimur, nimirum, quod carentia primæ determinationis neceſſariæ ad volendum non ſit in poteſtate noſtra, ſed in ſoli Deo arbitrio; & ideo nec libera eſſe poſſit, nec nobis imputari.

Negative diſpoſitio ex parte voluntatis ſe tenens ad prædeterminationẽ naturalis actus, confert nihil ad illam habendã

7 Tandem declaratur & confirmatur hæc ratio, nam hæc determinatio dicitur eſſe a ſolo Deo; voluntas autem dicitur ſolum concurrere paſſive recipiendo illam. Neque enim eam efficere poteſt juxta principia contrariæ ſententiæ. Quia ante illam, voluntas eſt indeterminata: & ut ſic, operari non poteſt; & ideo determinari dicitur ut operetur; ergo ad hanc determinationem ſolum eſt voluntas in potentia paſſiva: ergo non eſt talis determinatio in poteſtate libera & morali voluntatis; quia (ut ſupra dixi) potentia paſſiva non ſatis eſt ad liberam poteſtatem: & eſt per ſe evidens nam, quod manus poſſit determinari ad motum in hanc vel illam partem, non ponit in ipſa liberam poteſtatem aliquam, ſed illa eſſe poterit in motore: illa ergo determinatio per ſe & immediate non eſt in libera poteſtate voluntatis. Neque etiam dici poteſt, eſſe in poteſtate ejus mediate, id eſt, media aliqua diſpoſitione, quam ſi adhibeat, recipiet illam determinationem: ſicut receptio primæ gratiæ habitualis dici poteſt eſſe in libera poteſtate noſtra, media diſpoſitione libera quam in noſtra eſt poteſtate cum divino auxilio: non poteſt (inquam) hoc dici, tum propter diſcurſum factum, quia de illamet diſpoſitione inquiremus, quomodo determinatio ad illam ſit in poteſtate noſtra: tum etiam, quia, ex eodem diſcurſu, impoſſibile eſt requiri in cauſa ſecunda diſpoſitionem efficiendam ab illa, ad recipiendum primum & eſſentialem influxum primæ cauſæ, cum nihil poſit ipſa ſine hoc Influxu operari: Tum denique, quia ridiculum eſt, ad omnem naturalem concurſum primæ cauſæ, & ad actus omnes volendi, etiam circa res minimas, ad ambulandum, ſcilicet loquendum, &c. diſpoſitionem ex parte hominis requirere præter ipſammet cooperationem liberam, quæ non eſt diſpoſitio ad concurſum, ſed potius actio elicita cum ipſo concurſu.

8 Relinquitur ergo, ſi determinatio hæc neceſſaria eſt, illam non poſſe eſſe in libera & morali poteſtate noſtra, ſed in ſola libera Dei voluntate. Ex quo ulterius fit, quandocunque illa caremus, etiam operationem illam, quæ a tali determinatione eſſentialiter pendet, non eſſe in noſtra libera poteſtate; quia ſi deeſt nobis eſſentiale principium operationis; & illud habere non poſſumus, neque operationem ipſam habere poſſumus. Quandocunque autem voluntas non vult, etiam poſitis aliis requiſitis, caret iſta determinatione, & non eſt in poteſtate ejus habere illam: ergo non poteſt illi moraliter tribui, quod non velit: nunquam ergo carentia actus volendi eſt nobis libera, nec moraliter poteſt nobis attribui; quia ſemper oritur ex carentia determinationis, quia non eſt in noſtra poteſtate; &, ob ejus defectum, etiam actus oppoſitus non eſt in noſtra poteſtate.

Ex dictis omnibus illatio

Denique totus hic diſcurſus fundari poteſt in quadam communi Sanctorum doctrina, qui Pelagio interroganti, quomodo ſimus liberi ad opera ſupernaturalia præſtanda; ſi ad illa eſt gratia Dei neceſſa-

Quid requirant Sancti ut omiſſio talis actus nobis vertatur vitio

cessaria, & nobis non datur; vel quomodo nobis imputetur horum operum omissio; respondent, quia in potestate nostra est habere hanc gratiam, quam Deus nemini denegat; quam doctrinam inferius hoc libro cap. 12. & latius libro 3. expendemus. Supponunt ergo Patres non posse nos libere omittere, nisi vel habeamus omne id quod ad operandum necessarium est, vel saltem illud habere in nostra sit potestate. Cum ergo illa determinatio nec nobis detur, nec sit in potestate nostra, ut ostendi, si illa est ad operandum necessaria, aperte concludi videtur, omissionem operis nobis non esse liberam, nec posse nobis imputari: quod in fide errorem esse manifestum est.

CAPUT X.

Physicam prædeterminationem, per aliquam rem voluntati inhærentem, cum usu libero quo ad exercitium pugnare.

1 UT de altera parte superius proposita dicamus, opportet supponere prius, quid nomine physice prædeterminationis intelligamus, ne forte ex vocis ambiguitate, vel æquivocatione sumatur occasio tergiversandi, & vim rationum eludendi: Hæc igitur determinatio physica, dicitur esse forma quædam voluntati impressa, quæ cum illa complet principium proximum actus voluntaris, dicitur autem hæc forma esse determinatio voluntatis, non solum quia ad unum inclinat quoad specificationem, sed quia omnino determinat illam ad exercendum actus: nam, si hoc non habet, non est determinatio de qua tractamus: nam habitus charitatis (verbi gratia) etiam inclinat voluntatem ad unum; & ea ratione dici potest quodammodo & quasi sub conditione, determinare illam quoad specificationem; quia voluntas charitate utens, non potest odisse Deum sed diligere: quomodo a multis intelligitur illud 1. Joan.3. *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare quoniam ex Deo natus est.* Simpliciter autem illa virtus non determinat voluntatem ad unum: quia illa non obstante, potest, & non exercere actum ejus & oppositum ejus etiam operi, quo illam se abjiciat, hæc autem motio seu forma, de qua nunc disputamus: quæ supra omnem habitum, & facultatem permanentem voluntatis additur, dicitur esse determinatio ejus, quia illa posita, statim infallibiliter prodit voluntas, in actum, ad quam ipsa movet vel inclinat. Denique dicitur determinatio physica, primo quidem, ut significetur & declaretur illud genus determinationis & infallibilis emanationis actus secundi a voluntate sic affecta & determinata, non quidem provenire ex aliqua causa morali, sed ex intrinseco, & connaturali modo operandi talis formæ; quam, sicut in genere est causa physica sui actus, ita ex natura sua est omnino determinata ad affectionem actualem ejus: & ideo, dum voluntati inhæret, illam simul determinat, & est quasi intrinsecum pondus ejus, a quo omnino determinatur ad agendum eundem actum; & ideo etiam dicitur hæc determinatio Physica, ut distinguatur a determinatione morali, quam non provenit ex physico & naturali modo agendi, sed ex morali aliqua persuasione vel affectione; & ideo non est simpliciter determinatio, nec infallibilis, sed secundum quid, de qua infra dicetur l.3. Non est igitur vi facienda in illa voce, seu adjectione *physica*, si fortasse non in omnibus auctoribus inveniatur; sed inspiciendum an ponant determinationem simpliciter, cum conditionibus hic declaratis, nam est illa jam vocata physica propter rationes dictas.

Quid præ determinationis physicæ nomine significetur

Hac igitur vocis declaratione supposita, formatur ratio non minus efficax, quam vulgaris & communis: nam ex tali determinatione sequitur, actum non esse liberum quoad exercitium, ergo neq; erit liber quoad specificationem: nam, ut recte Cajetan. notavit 1.2. q.10.art.2. determinatio quoad exercitium, vehementior est, & includit determinationem quoad specificationem, cum sit ad determinatum actum & objectum: ergo si talis prædeterminatio semper antecedit ac necessaria est, perit omnino, vel impeditur prorsus usus libertatis. Major propositio in qua est vis argumenti probatur: quia respectu illius determinationis voluntas nostra non est libera; nam ad illam recipiendam, ut ostendi, mere passive se habet: post receptam autem illam necessario prodit, ut jam omnino non possit non operari: ergo nunquam habet usum liberum talis operationis. Probatur consequentia, quia nec ante determitionem habet talem usum, cum tunc nondum possit operari; nec post determinationem, cum tunc jam non non possit non operari: semper ergo habet impeditam alteram partem illius potestatis, quæ ad indifferentem & liberum operandi modum necessaria est: & ita tollitur usus libertatis, ad quem necessario utraque illa potestas simul & actu expedita ad actum sibi proportionatum; nomine actus, vel nolitionem vel carentiam actus comprehendendo, ut supra cap. primo & secundo probatum relinquimus.

Valde tritum & efficax argumentum Cajetani.

Determinatio quoad exercitium includit determinationem quoad specificationem.

Ad hanc rationem communis hactenus responsio fuit, voluntatem quidem posita determinatione, & in sensu composito (ut aiunt) non posse non operari, tamen nihilominus, retinere suam potestatem ad non operandum in sensu diviso; & hoc satis esse, ut ejus libertas non tollatur. Alii etiam addere solent, voluntatem ex se indifferentem esse ad hanc vel illam determinationem: & hoc satis esse ut libere operetur, etiam si posita determinatione non possit non operari. Alii denique dicere soliti sunt, satis esse ut voluntas ab objecto non determinetur, quamvis a solo Deo determinata, jam suum actum continere non possit. Si quis autem recte consideraret ea, quæ de libertate diximus, quæque de hac facultate de libero usu clare & perspicue distinximus, videbit sane has omnes solutiones ad verum libertatis usum defendendum non sufficere

Varii respondendi modi

Prima enim responsio ab usu ad facultatem liberam divertit. Et recte quidem diceretur, necessitatem illam operandi, quæ a tali determinatione provenit non tollere a voluntate ipsa facultatem radicalem libertatis (ut sic dicam) si necessitas illius determinationis non esset ex impotentia & indigentia intrinseca voluntatis: nam hoc sensu, etiam si Deus necessitatem inferat voluntati in aliquo actu, prout est, non ideo destruet facultatem liberam, sed impediet tantum usum. Sed hoc neque in præsenti dicere possunt hi doctores; quia ponunt hanc determinationem ut necessaria ex indigentia, & impotentia voluntatis ad operandum sine illa: ex quo plane sequitur, ut etiam facultas ejus libera destruatur, ut statim ostendam: Neque etiam si de facultate libera admittamus, quicquam juvat; quia satis nobis est si usum liberum prorsus auferri demonstremus. Quid enim attinet, facultatem habere liberam, si ita illam extrinsecus præventam & impeditam ponamus, ut liber usus nullo modo illi sit permissus? hoc autem evidenter sequitur, si alterutra pars potestatis in omni actu, & in omni usu, est omnino ligata & impedita; quod ex prædicta positione sequi semper deducimus. Secunda vero responsio solum ponit libertatem in passiva indifferentia; quod est illam funditus destruere, ut supra probatum est. Tertia denique responsio non usum liberum, sed facultatem & radicem ejus declarat, ut satis etiam patet ex dictis. Ergo (ut existimo) ratio facta, Theologica demonstratio esse videtur, quam amplius declarabo.

Prædicti modi excluduntur.

Cum libertate in actu primo remoto stare potest in secundo necessitas.

Ratio pro nostra assertione Concilii Tridentini decreto stabilitur.

INterim roboratur ratio; & refutantur prædictæ solutiones, testimonio Concilii Tridentini sess.6.c.5. & can. 4. ubi definit etiam in supernaturalibus actibus posse liberum arbitrium a Deo motum & excitatum, & consentire, & resistere si velit. Quæ definitio in libr. 3. ex professo declaranda est: nunc breviter deliberanda. Primum igitur certum est, doctrinam ibi datam de supernaturalibus actibus, a fortiori procedere in quibuscunque aliis; atque ita etiam in genere de actibus liberæ voluntatis, veram esse. Tum

qua

qua ratio, quæ Concilium movit, ſcilicet indifferentia libertatis, eſt eadem in omnibus; tum etiam quia multo major motio & efficacia Dei neceſſaria eſt in ſupernaturalibus actibus, quam in cæteris. Deinde eſt certum, Concilium loqui de motione Dei prævenienté noſtram voluntatem. Unde cum definitio ejus doctrinalis ſit, erit etiam generalis; quia eadem ratio eſt de quacumque præveniente motione, quæ libertatem non tollat; nam ad hoc ait Concilium neceſſarium eſſe ut poſſit voluntas reſiſtere non obſtante motione. Tandem certum eſt loqui Concilium in ſenſu compoſito; id eſt, exiſtente Dei motione, poſſe voluntatem illi non conſentire, neque ex illa operari: hoc enim manifeſte indicant verba illa: *Quippe qui illam abjicere poteſt*, & illa, *poſſe diſſentire, ſi velit:* ergo ſtante illuminatione vel motione, poteſt illam voluntas abjicere: quia nemo dicitur abjicere, niſi id quod habet, aut quod ei offertur, & eamdem vim habet verbum reſiſtendi, claudendi januam, & ſimilia: ergo juxta concilii doctrinam, non tantum in ſenſu diviſo, ſed etiam in ſenſu compoſito, neceſſe eſt, ut maneat in voluntate poteſtas reſiſtendi cuilibet præmotioni divinæ, ſi libertas arbitrii conſervanda eſt: ergo e contrario, ſi illa prævia determinatio non relinquit poteſtatem non operandi, quæ poſſit cum illa componi, plane deſtruit libertatem in ipſo uſu, juxta doctrinam Concilii.

Aliud reſponſum. Viderunt tandem (ut opinor) hujus rationis & teſtimonii vim oppoſitæ ſententiæ defenſores, & modum reſpondendi mutarunt, concedentes, etiam poſita Dei motione & determinatione, poſſe voluntatem diſſentire & non operari: dicant tamen numquam eſſe non operaturam, hoc eſſe infallibile: hoc item ſatis eſſe ut per illam motionem efficaciter a Deo determinari dicatur. Sed in primis hoc non poteſt conſiſtere cum his propoſitionibus, *poſita Dei motione: voluntas non poteſt non operari: vel poſita motione, neceſſe eſt operari:* quas dicti auctores & ſæpe docent & D. Thomæ auctoritate confirmant, qui in 1. 2. q. 10. artic. 4. ad 3. ſic ait: *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni, quod voluntas non moveatur.* Ubi non ſolum ait, ſemper ita evenire, ſed impoſſibile eſſe aliter contingere. *Thom. declaratur teſtimonium.* Quod veriſſime dixit, nam locutus eſt de motione cooperativa, quæ, facta compoſitione, includit actum ipſum. At prædicti authores illum interpretantur de hac motione prævia, per quam dicunt, Deum determinare voluntatem. Ergo non poſſunt conſequenter dicere, poſita illa motione, poſſe voluntatem illam abjicere, prout Concilium ait, deinde videamus an ea reſponſio poſſit cum priore ſententia conſtare, quin eam mutent, & ex communi omnium conſenſu hæc prævia determinatio phyſica voluntatis e medio tollatur.

Diſſenſio inter utrumque reſponſum ac priore ſententiâ aperitur ex duplici capite. Poſſumus autem argumentari uno modo ex principio efficiente extrinſeco, a quo hæc prædeterminatio procedit: alio modo ex ipſa formali determinatione, quam voluntati imprimi dicitur prius natura quam operetur. Ex priori capite argumentor in hunc modum. Si Deus efficaciter ac phyſice prædeterminat voluntatem ad aliquid volendum; id facit ex abſoluta, efficaci & prædefinitiva voluntate, qua vult, hominem ita prædeterminare, ut omnino velit id, ad quod ipſum prædeterminat: ſed voluntas humana non ſolum non reſiſtet, ſed nec reſiſtere poteſt efficaci voluntati Dei prædeterminantis illam: ergo, poſita illa motione non ſolum operabitur, ſed etiam non poterit non operari, ſeu (quod idem eſt) non poterit reſiſtere illi motioni; alias reſiſteret Dei voluntati. Major eſt receptiſſima a prædictis auctoribus, nec eam negare poſſunt, niſi omnino tollant has phyſicas prædeterminationes: quia eas potiſſimum introduxerunt, ut totam divinam providentiam in his voluntatibus efficacibus & prædefinientibus fundari docerent; quod poſtea videbimus. Denique ſi illa prædeterminatio non eſſet ex efficaci voluntate Dei, non haberet vim ad determinandam voluntatem hominis efficaciter, ut ipſi volunt: quia non poteſt illam habere, niſi ex efficaci voluntate Dei: nec etiam hæc prædeterminatio eſſet efficax ut voluntas actu moveatur & cooperetur: quia, ex illorum ſententia, voluntas creata numquam actu aliquid vult, niſi prius voluntas increata efficaciter velit ac præordinet, illam id velle. Eſt ergo certa illa major propoſitio in horum authorum ſententia. Minor vero de fide eſt, ut enim Paulus ait: *Voluntati ejus quis reſiſtit?* *Paulus ad Rom. 9.* Niſi forte reſpondeant, Paulum non dicere: quis poteſt reſiſtere: ſed *ſi quis reſiſtit?* Eaque ratione non eſſe ipſis contrarium, quod non doceant, voluntatem humanam a divina efficaciter motam ei reſiſtere, quod Paulus negat; ſed ſolum, poſſe ei reſiſtere, quod Paulus non negat. At enim, quis non dicat, fugam hanc videri contra mentem Pauli, imo contra communem ſenſum? illa etenim admiratio & interrogatio hanc vim habet, quis potens eſt ad reſiſtendum? Sed, etſi in verbo *poteſt*, vis fiat, hoc etiam ipſum ſcriptura non tacuit, Eſther 13. *Non eſt qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati.*

8 *Alterum caput, ex quo probatur dicta diſſenſio.* Ex altero capite, ſcilicet ex prædeterminatione formali, poteſt etiam efficax argumentum ſumi. Nam illa determinatio dicitur eſſe aliquid impreſſum a Deo in noſtra voluntate per ſolam Dei effectionem: interrogo ergo, an illa determinatio ſubdatur uſui libero voluntatis in ordine ad actum ſecundum; ita ut voluntas poſſit illa uti, & non uti ad volendum: vel non ſubdatur illi; ſed illa poſita, neceſſario emanet ab illa actio, & ſecum rapiat voluntatem ad eumdem actum eliciendum: inter hæc enim duo nullum poteſt medium excogitari. Si ergo primum aſſeratur, nil aliud id eſt, quam dicere determinationem illam non eſſe determinationem ad opus & ad exercitium actus, ſed eſſe admodum cujuſdam habitus vel actus primi, qui de ſe ad unum actum inclinat; adhuc tamen relinquit potentiam indifferentem, & indeterminatam quo ad exercitium; & conſequenter etiam quo ad ſpecificationem; quaſi ſi illum actum non exercet, poterit elicere alium.

9 Quod ſi hoc totum concedatur, contenti erimus; quia jam tollitur determinatio phyſica voluntatis ad unum; nam ipſa præmotio divina, ut in actum ſecundum exeat, a noſtra libertate pendere, ut illius liberum uſum expectare dicatur. Tamen, ſi hæc vera ſunt, falſum omnino eſt, illam præmotionem eſſe determinationem phyſicam noſtræ voluntatis: alioquin etiam habitus dici poſſet determinatio phyſica: quia inclinat voluntatem ad alteram partem, & majorem vim & efficaciam ad id confert: ſicut ergo, habitus, non eſt determinatio phyſica, quia, non obſtante ejus propenſione, voluntas ea utitur, cum vult, ita etiam illa præmotio, ſi voluntas ea uti poſſit, & non uti, ob liberum arbitrium, non determinat voluntatem, licet demus inclinare ipſam: verum potius voluntas utitur tali motione, prout vult. Falſum item erit principium illud, quo hi authores nituntur, ſcilicet, a voluntate creata indifferente nullum determinatum effectum poſſe prodire, niſi prius determinetur: quia voluntas etiam illa præmotione affecta adhuc eſt indifferens; quando quidem poteſt, etiam in ſenſu compoſito, operari, & non operari; & tamen poteſt exire in actum ſecundum cum ſolo concurſu concomitante ſine alio prædeterminante: neque enim poteſt alius prædeterminans poſtulari, ſuppoſita prædicta reſponſione: quia de illo procedet ſimilis ratio, ut per ſe manifeſtum eſt. Falſum denique eſt, hanc motionem eſſe ita actualem, ut ſit quaſi inchoatio ipſius actus ſecundi, & inſeparabilis ab actuali concurſu primæ cauſæ; quod etiam ipſi authores ajebant: nam re vera eſt ſolus actus primus & ſeparabilis in re ipſa a ſecundo per uſum libertatis, nolentis operari: non ergo poteſt illo modo in ea ſententia reſponderi, niſi ab illa plane recedatur.

10 Si ergo altera pars eligatur; nempe hanc præmotionem eſſe inſeparabilem ab actu ſecundo ex natura ſua, conſequenter dicendum eſt, actum ſecundum naturali neceſſitate ab illa manare: imo etiam hanc neceſſitatem eſſe tantam, ut ſecum rapiat voluntatem: evertitur ergo omnino uſus libertatis, falſumque eſt dicere, poſita illa determinatione, voluntatē poſſe non operari. Hęc ultima cōſequentia manifeſta eſt, quia voluntas ſic pręmota, & prędeterminata non pote-

poterit non operari, nisi possit etiam facere, ut ipsa motio, seu entitas illa prædeterminans, non operetur: quia non potest virtus prædeterminans efficere actum sine voluntate; ergo, si ipsa voluntas, stante prædeterminatione, potest non efficere, potest etiam facere ut determinatio non efficiat ex defectu concausæ (ut ita dicam) necessariæ; ergo e contrario, si voluntas humana non potest efficaciam necessariam illius determinationis impedire, neque etiam poterit non operari, illa determinatione posita: & consequenter talis prædeterminatio tollit libertatem & potestatem, quam Concil. Tridentr. docet in nobis manere, posita præmotióne Dei. Prima vero consequentia evidens etiam videtur ex antecedente: quia illa determinatio ex se non habet liberam connexione cum actu, sed necessariam; & non subest in sua actione usui libero voluntatis, ut asseritur; ergo naturali necessitate procedit actus a tali determinatione; ergo voluntas non potest eam actionem impedire, sed potius ipsa ex necessitate comitatur in agendo talem determinationem.

Si determinatio subesse dicitur libero arbitrii usui, non jam determinatio: si non subesse nullus jam liberi arbitrii usus.

11 UNde alterutrum ex his duobus necessarium est; scilicet, quod, aut determinatio subsit usui libero voluntatis; vel e contrario ut determinatio ex necessitate naturali efficiat actum, & secum rapiat voluntatem: quia si non ex necessitate rapit illam, voluntas, ex sua libertate, potest suspendere suum influxuum non obstante tali motione & prædeterminatione. Quod si potest, hoc ipsum est, determinationem illam in agendo subesse usui libero voluntatis, quatenus illa agere non potest, nisi voluntas simul agat. Non enim alia ratione usus habituum subordinatur libertati voluntatis, nisi quia, licet habitus de se inclinet ad suum actum, & ex se formaliter liber non sit, tamen voluntas potest suum influxum suspendere, sine quo habitus non potest operari. Igitur, cum ostensum sit esse repugnantiam & destrui rationem determinationis, si dicatur, illam subesse in agendo usui libero voluntatis, necessario fatendum est, illam secum rapere voluntatem, & non solum voluntatem semper illi cooperari, verum etiam non posse (ut ita dicam) se se continere, quin operetur; ergo nullo modo defendi potest in illa sententia id, quod Conc. Trid. dicit, posse scilicet, voluntatem, abjicere Dei præmotionem, seu (quod idem est) etiam posita illa, & in sensu composito, posse non consentire.

Quare habitus libertatem non interimat.

Omitto, merito posse ab his auctoribus inquiri, unde sciant, aut unde sit certum & infallibile, voluntatem semper operari posita illa determinatione, si potest non operari. Aut enim id est infallibile in sola præscientia Dei cognoscentis, ex sua æternitate futuros effectus, ut præsentes, & hoc non est ad rem; tum quia talis præscientia non requirit prædeterminationem in causa; tum etiam, quia si talis forma ex se non habet necessariam conjunctionem cum actu secundo, unde constat, aut qua revelatione ostensum est, Deum præscivisse, semper intercedere hanc conjunctionem, esseque necessariam illationem, & consequentiam inter hanc prædeterminationem, & actum secundum? Quod si connexio non est infallibilis in sola præscientia, necessarium est, quod illa infallibilitas, quæ absoluta esse dicitur & simpliciter, oriatur ex intrinseca natura talis formæ, & ex modo operandi ejus; ac denique ex intrinseca repugnantia aliqua, quæ sit in hoc, quod voluntas determinetur a Deo, & non operetur. Et sic, non solum sequitur, voluntatem operari semper cum illa motione, sed etiam non posse non operari: quia illa repugnantia oritur ex necessaria connexione inter determinationem & actum, & maxima efficacia determinationis, cui non potest voluntas resistere: Nam, si possit, non erit repugnantia, quod posita determinatione non sequatur actio. Nisi fortasse dicant, illud posse, solum consistere in hoc, quod ablata illa prædeterminatione, potest voluntas non operari. Quod esset ludere verbis, & transire de sensu composito ad divisum: quia id non esset posse resistere aut abjicere motionem, sed esset retinere radicalem potentiam ad non operandum si Deus ipse cesset a movendo, quæ potentia semper manet in voluntate, etiam si maxime necessitetur a Deo. Nullus ergo apparet modus quo hæc determinatio cum libertate arbitrii in ipso usu, & cum doctrina Conc. Trid. in conconcordiam redigatur.

Si determinatio hæc non necessitat voluntatem, non ostendetur, infallibiliter connexam esse cum effectu.

Occurritur objectioni.

Si voluntas, ut in actum prodeat, prædeterminationem physicam exigit necessario, etiam radicaliter & intrinsece, libera potentia non est.

13 EX discursu in hoc & superiori capite facto, ulterius concludere possumus ex hac determinatione physica ac necessaria, prout ab his Theologis docetur, non solum sequi, libertatis usum semper impediri, sed etiam libertatem ipsam radicalem, seu facultatem liberam voluntatis prorsus everti. Probatur; nam dicunt, hanc determinationem esse necessariam ex intrinseca natura creatæ voluntatis indigentis illa: ergo sine illa (ut probatum est) non est voluntas apta proxime ad aliquid volendum; ergo non solum impeditur usus liber operandi, sed etiam sequitur potentiam ipsam non postulare ex natura sua illum liberum operandi usum, quia non potest in sua operatione duas conditiones repugnantes natura sua postulare; ergo neque ex natura sua est facultas libera; quia facultas, quæ ex natura rei non postulat liberum operandi usum, quomodo facultas libera censeri potest? Deinde, si voluntas nostra ex natura sua postulat hujusmodi usum operandi per prædeterminationem ab alio, aperte sequitur, non habere in operando, nisi passivam indifferentiam, qualem habet manus, ut in hanc vel illam partem moveatur aut calamum moveat: ostensum autem sufficienter est, hujusmodi indifferentiam, ad facultatem liberam non sufficere: ergo si voluntas ex natura sua omnino requirit hanc determinationem: & hæc determinatio tollit usum libertatis; evidenter sequitur, voluntatem ex natura sua non esse facultatem liberam. Quod si voluntas natura sua hanc determinationem non requirit, sequitur in primis, illam non esse necessariam ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam: quia voluntas in natura sua postulat hanc subordinationem, ergo etiam requirit, quidquid ad illam necessarium est: ergo, si talis determinatio est necessaria ad debitam subordinationem causæ secundæ, illam omnino exigit voluntas. Vel e contrario, si eam voluntas non requirit ex natura sua, nec illa est ad prædictam subordinationem necessaria. Quod si necessaria non est, nulla ratione dici potest, Deum, vel semper, vel ordinarie, illam adhibere ad actus humanæ voluntatis: quia ut ex August. supra referebamus, Deus ita res conditas administrat, ut eas motus suos agere sinat; id est, ut modo suo connaturali eas operari permittat. Attingit enim divina providentia a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter. Non esset autem suavis dispositio, si voluntati semper eam motionem tribueret, quam non solum ex natura sua non requireret ad operandum, sed etiam proprium & connaturalem modum ejus impediret.

CAPUT XI.

Solvuntur nonnullæ objectiones contra doctrinam præcedentium capitum.

1 QUamvis nostram sententiam confirmando, nonnullis difficultatibus satisfecerimus quæ per occasionem insurgere videbantur, hoc loco nonnullas alias objectiones expedire oportet, non tam propter earum difficultatem, quam ut omnibus quantum in nobis est, satisfaciamus.

Solent igitur in primis contra superiorem doctrinam nonnulla Scripturæ sacræ testimonia objici; in quibus dicitur Deus nostras voluntates movere, muta-

Scripturæ sacræ testimonia.

mutare, aut facere, ut velint. Job. 12. *Qui mutat cor Principium.* Proverb. 21. *Cor Regis in manu Dei est, & quocumque voluerit, inclinabit illud.* Jerem. 10. *Non est in homine via ejus, & a Domino gressus hominis diriguntur.* Et similia sunt multa, quæ de malis etiam actibus interdum loquuntur, ut notabimus lib. 2. & frequentius de operibus gratiæ, ut in lib. 3. latius referemus. Ubi etiam afferam Patrum sententias, quas hic duxi omittendas, quia de operibus pietatis potissime loquuntur: & quia, quod de Scriptura diximus, facile ad dicta Patrum applicari poterit.

D.Thom. auctoritas. Secundo objiciuntur varii loquendi modi D.Thom. in quibus sententiam, quam impugnamus, significat. Dicit enim 1. part. quæst. 105. art. 1. ad 3. & art. 4. & 5. primam causam movere causas secundas ad operandum, & solut. 3. artic. 5. ait applicare illas ad operandum. Dicit etiam, causam secundam non agere, nisi virtute primæ, & ut instrumentum ejus, ut supra retuli. Sæpe etiam repeti, secunda agentia non agere, nisi mota; propriumque esse primi agentis agere immotum, quod omnia supponunt, causam primam aliquid agere in secundam, quo illam applicet & determinet ad opus. Denique quæst. 3. de potentia art. 7. ad 7. expresse declarat, hoc, quod additur causæ secundæ ex influxu primæ esse virtutem quandam intentionalem, quæ est veluti instrumentalis virtus, quæ illam complet ad agendum: & ita citat locum Capreol. in 2. distin. 1. quæst. 2. & quamvis eum non amplius declaret, aut confirmet, tamen simpliciter approbare videtur, quod expressius fecit Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 70.

Ex propositione libri de causis. Tertio objicitur ex libro de causis proposit. 16. qua dicitur *virtutem divinam esse virtutem omnium causarum*, quia nimirum virtus divina applicat omnes virtutes ad operationes suas, ut exposuit Ægidius quodlib. 5. quæst. 1.

Ex Aristotele. Quarto ex Aristot. 8. Physic. cap. 5. & sequentibus, ubi probat unum esse tantum primum motorem immobilem, alia vero omnia movere, ut mota: at si causæ secundæ non moverentur actualiter a prima, omnes essent moventes immotæ, & ita non posset perveniri ad unum primum motorem immobilem.

Ab inconvenientibus. 2 Quinto ratione; quia alias non esset ordo essentialis inter causam primam & secundam, sed tantum ordo perfectionis, qui ad essentialem subordinationem non sufficit, ut per se notum est. Nec etiam esset ordo per se, sed veluti casu & fortuito causa prima & secunda ad unam actionem conjungerentur.

Ratione 1 Sexto, quia hæc applicatio causæ secundæ ad opus, est aliquid creatum distinctum a virtute operativa talis causæ, & distinctum etiam a Deo: ergo est factum a Deo. Imo necesse est factum esse a solo Deo sine ipsa causa secunda, cum illa applicatio antecedat actionem talis causæ.

Septimo, Deus est supremus Dominus causarum secundarum: ergo utitur eis, prout vult, applicando illas ad suas operationes: actus enim dominii est usus, cum dominium sit facultas utendi, & hic non potest intelligi alius usus causæ, nisi applicatio ejus. Secunda. Maxime, quia omnia applicantur ad agendum juxta finem a Deo intentum, unde necesse est, ut Deus sit auctor illius applicationis; quia ordo agentium est juxta ordinem finium: unde virtus, quæ respicit finem ultimum & universalem, applicat cæteras omnes ad operandum propter eum finem.

Congruentia. Octavo, quia Deo tribuendum est quidquid est perfectissimum; sed major perfectio est, ut causam secundam non solum adjuvet, sed etiam moveat & applicet ad agendum; sic enim majorem dependentiam habebunt omnia ab ipso, & prius ab ipso, quam ab aliis. Deinde non solum causa secunda & actio ejus, sed etiam hoc complexum, scilicet, causam secundam agere, erit ab ipso Deo. Ac denique hoc modo non solum Deus faciet cum creatura, sed etiam faciet ut ipsa faciat, quod etiam ad perfectionem primæ causæ spectat. Hæc autem omnia sine prædicto influxu in ipsam causam intelligi non possunt.

Ex concordia libertatis cum præ- Nono, quia ex hoc influxu nihil sequitur libertati contrarium; tum quia ad efficaciam divinæ voluntatis spectat, ut possit voluntatem nostram movere, prout vult. Imo ut Augustinus in Enchir. cap. 95. & 96. hoc spectare ad omnipotentiam Dei: ergo potest Deus talem entitatem imprimere voluntati nostræ, quæ illam efficaciter determinet ad unum, & tam suavi modo, ut ipsam liberam relinquat: hoc est enim, quod de divina providentia prædicatur, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter; tum etiam, quia necessitas, vel determinatio ex suppositione non repugnat libertati simpliciter: ergo, licet voluntas sit determinata per impressionem talis præmotionis, illa necessitas solum erit consequentiæ, & suppositionis, & non evertet libertatem. Antecedens patet, nam judicium ultimum & practicum intellectus determinat voluntatem, ita ut non possit hæc ab illo discordare; alias posset voluntas deficere sine errore, vel defectu intellectus: & tamen tale judicium relinquit illam liberam simpliciter. Item ex suppositione divinæ scientiæ non potest voluntas aliter operari, quam Deus præsciverit, & tamen libere operatur. Item voluntas Christi ex suppositione unionis non potest peccare, & tamen libera est. determinatione hac physica. Exemplis declaratur & roboratur objectio.

Omitto alia argumenta, quæ multiplicari solent, quia vel spectant ad actus supernaturales, de quibus lib. 3. est dicendum; vel ad alteram partem hujus sententiæ; vel ad divinam providentiam & prædefinitionem, de quibus paulo post dicemus: vel certe difficultatem peculiarem non habent.

Triplex ad primam objectionem responsio.

3 AD primam ergo objectionem respondeo, illa & similia testimonia nihil ad causam præsentem conferre. Primo quidem, quia in eis non est sermo de generali motione, seu concursu causæ primæ, nec de physico influxu ejus simpliciter necessario ad actum nostræ voluntatis: alioqui ex vi illorum testimoniorum dicendum esset, Deum immutare corda principum, etiam quando convertuntur ad creaturas, & dirigere gressus eorum, etiam quando pravi sunt: quæ quam sint falsa & absurda, in secundo libro ostendemus. Prima.

Secundo dicitur in his testimoniis nullum esse verbum de physica prædeterminatione voluntatis; sed de directione ejus, in verbis Jeremiæ; de inclinatione, in verbis Salomonis; & de immutatione cordis, apud Job: longe autem est aliud, dirigere & inclinare, quam physice prædeterminare, ut per se notum est. Immutatio etiam fieri potest morali modo; inspirationibus, consiliis, aliisque cogitationibus, ut latius libr. 3. explicando gratiam excitantem, dicturi sumus, ubi etiam ostendemus, hanc immutationem esse posse moraliter efficacem ex se, vel etiam prorsus infallibilem ex præscientia Dei absque physica prædeterminatione. Quod autem potest Deus facere in supernaturali ordine per excitationem gratiæ, potest etiam facere in actibus moralibus, & politicis per cogitationes & motiones proportionatas, ut per se evidens est: & hoc est quod potissimum docetur in illis locis. Secunda.

Unde animadverto tertio in citatis testimoniis non dici, illam motionem Dei esse necessariam ad singulos actus humanos, aut ex vi subordinationis, & dependentiæ causæ secundæ a prima; sed dici solum, quod Deus possit, & quod etiam agere soleat ex sua ineffabili providentia, vel positive operando, vel etiam permittendo, quando vel ad quorundam salutem, vel ad aliorum supplicium id judicat expedire. Quod maxime verum est in duobus primis testimoniis, Job. & Proverb. Nam in loco Jeremiæ sermo est de operibus gratiæ, & de via salutis æternæ, ad quam divina directio & gubernatio est simpliciter necessaria non ex generali ratione causæ primæ, sed ex speciali difficultate illius viæ, & excellentia supernaturalium actuum. Unde in eodem loco Jerem. statim subditur: *Corripe me Domine, verumtamen in judicio*, ut ponderavit, & exposuit Augustin. lib. 2. de peccat. merit. & remiss. cap. 17. & significavit Hieronymus in commentar. Jerem. Tertia. Specialiter Jeremiæ testimonium exponitur.

Ad

Ad D. Thomam.

Circa secundam objectionem animadverto in primis nunquam reperiri, apud S.Thom. in citatis locis, causam primam determinare secundas, ad omnes actiones earum; multoque minus reperiri apud eum mentionem physicæ prædeterminationis, præsertim respectu voluntatis liberæ. Solum ergo reperiuntur hæc verba apud S. Thom. *Causa prima movet causam secundam; applicat illam; præbet illi concursum, vel auxilium tanquam primum movens*: hæ autem voces recte intelligi & exponi possunt, absque illa actione prævia causam secundam supra tetigi, & nunc latius dicam.

Quibus modis, asserat D. Thom. Deũ creaturarum effectus operari.

4 Deinde advertendum est, S.Thom. ponere varios modos, quibus causa prima operatur effectus causarum secundarum. Primus est; dando causis secundis virtutes ad agendum, seu formas, per quas agant. Secundus est, conservando eas in esse. Tertius, quasi applicando virtutes & formas causarum secundarum ad operationes. Quos tres modos posuit 1. part. quæst. 105. art. 5. Addit etiam quartum genus movendi per modum finis, qui ad rem præsentem non spectat. Et in tertio modo notanda est illa particula, *quasi*, quæ videtur esse conditio diminuens: non enim dicit simpliciter applicans, sed, *quasi applicans*, & ratione hujus applicationis dicit, primam causam movere secundam ad agendum: & secundam agere in virtute primæ. In toto autem illo corpore articuli nullam facit D. Thom. mentionem illius concursus quo Deus, ut prima causa immediate concurrit ad actionem creaturæ, in ipsum effectum proxime & immediate influendo; & in solutione ad 3. in summam redigit totam doctrinam articuli, his verbis: *Dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat illas in esse & applicat eas ad agendum, & est finis omnium actionum, ut dictum est.* Unde doctrina illius articuli coincidit cum illa, quam cap. 6. ex 1.3. quæst. 109. declaravimus. Solum hoc posteriori loco, effectionem & conservationem virtutis activæ ad unum caput reduxit, & quod ibi vocavit auxilium Dei moventis, hic vocavit applicationem. Neque enim dubitari potest quin per hanc applicationem D. Thom. intellexerit aliquid distinctum ab effectione & conservatione virtutis causæ secundæ, ut ex verbis adductis constat. Ergo vel asserendum est, D.Thom. ignorasse illum concursum per immediatum influxum in ipsum effectum, vel per illam quasi applicationem hunc concursum intellexisse. Primum dici non potest; tum quia esset imponere D. Thom. intolerabilem errorem; tum etiam, quia ibidem in solut. ad 2. ex doctrina articuli colligit, unam & eandem actionem esse primo & secundo agente, quod non esset verum, nisi primum agens immediate influeret in effectum secundi agentis. Ergo per illam applicationem nihil aliud potuit illo loco D.Thom. intelligere, nisi concursum illum, quem aliis locis auxilium Dei moventis vocavit, ut cap. 6. ostendi. Ubi enim rationem reddidi cur hunc concursum, *motionem* vocaverit, & ob eandem potuit vocare *quasi applicationem*, ut nimirum, significaret, hunc concursu licet sit per modum simultaneæ cooperationis, tamen a prima causa dari ut a superiori, a qua inferior pendet, & non e converso. Item ut indicaret dari ex vi illius providentiæ, qua ad primam causam pertinet gubernare secundas, easque ad suos fines, suasque operationes perducere: hoc enim est quoddam applicationis genus. Tandem ut ostenderet influere Deum in actionem causæ secundæ intime & secundum omnem rationem ejus.

Cócursum causæ primæ cum secunda quasi applicationem appellare D. Thom. solet.

Duplex applicationis modus.

5 Quod ita potest amplius declarari; nam duplex applicatio causæ ad agendum distingui potest. Una est prævia ad actionem tanquam conditio requisita. Quæ non habet locum in præsenti: nam, ut dixi, loquimur de causa secunda habente jam omnem dispositionem intrinsecam permanentem, necessariam ad agendum: & materiam, sive passum, sive objectum sufficienter applicatum & propositum: quam applicationem supponimus factam esse & conservatam a Deo vel per se, vel concurrente cum aliqua causa secunda. Causa autem secunda jam sic proposita & applicata non indiget nova applicatione, per novum influxum solius primæ causæ, ut in superioribus late probatum est. Alia ergo potest intelligi applicatio formalis, quæ ipsamet actione fit: quo modo potest quis dici applicari ad opus dum operatur; & voluntas applicari ad amandum, dum amat; quæ applicatio non est aliud ab ipso amore, vel alia simili actione: sed applicatio vocari potest, quia dum agens operari incipit, conjungitur quodammodo actioni suæ, vel per illam conjungitur materiæ circa quam operatur. Et hæc applicatio ita fit a causa secunda, sicut & ipsa actio; & eodem modo fit a causa prima, non sola, nec per actionem præviam, sed cum ipsa causa secunda, & per concursum concomitantem, quo cum illa concurrit. Hoc ergo modo vere dicitur causa secunda applicari ad agendum a causa prima, non sola, sed concurrente cum ipsa se applicante. Quia ergo sub hac ratione & denominatione applicationis significatur actio ut primo egrediens ab ipso agente; ideo ad significandum, Deum concurrere ad illam actionem secundum primævam & radicalem emanationem a suo proprio agente, dicitur Deus concurrere applicando causam secundam. Et hæc satis superque sunt ad reddendam vocis rationem, nam de re vix potest dubitari, suppositis quæ diximus, quæ non esse aliena a sensu D.Thom. satis verisimile fit discursu facto. Nec obstat, quod D. Thom. usus fuerit exemplo motionis & applicationis instrumentorum artis; quia non affertur exemplum ut omnino simile, sed ut manu ducens ad rem explicandam; & ibi præsertim adducitur ad declarandum, non concurrere Deum cum causis secundis supponendo in eis virtutem agendi, sed dando & conservando illam.

De formali applicatione D. Thom. locutus.

Occurritur objectioni.

D. Thomæ mens ex collatione testimoniorum ejus expenditur.

6 Ultra hos autem tres modos agendi, non tribuit D.Thomas primæ causæ, alium, quo effectus & operationes causarum secundarum efficiat, qui sit universalis, & quasi essentialis causis secundis, sicut sunt tres supra dicti: alias D.Thomas illum non prætermisisset, ubi ex professo hanc materiam tractavit. Ex quo mihi fit valde credibile tacite D. Thom. retractasse, quod in quæst. illa de Potent. dixerat; ubi eandem quæstionem quam 1. part. versans præter illos tres modos, ponit quartum, quo causa secunda per virtutem instrumentalem fluentem agat ut instrumentum primæ causæ. Ex quo loco in primis colligo, apud D. Thom. aliud significari per illam applicationem, aliud per impressionem virtutis fluentis: nam expresse hos modos illo loco distinxit. Unde vel dicendum est, causam primam duas res imprimere secundæ; unam ad applicandam illam, aliam ut illi det virtutem instrumentalem, quod est plane absurdum; vel fatendum est, per illam applicationem nihil imprimi causæ secundæ; quod intendimus. Secundo colligo, D. Thom. doctorem factum omisisse & retractasse in 1. parte sententiam illam de virtute fluente: nam certe, si in illa sententia permansisset, eam in 1. part. non prætermisisset, nec diminutam doctrinam, sed maxime completam & exactam nobis tradidisset in proprio loco, & præcipuo, in quo rem ex professo disputabat. Vidit ergo modum illum non esse verum, & ideo merito illum prætermisit.

7 Nec discursus, quo in illa quæst. de Potent. utitur D.Thomas, est efficax: sic enim colligit: causa secunda non potest esse principalis causa existentiæ, nec potest illam propria virtute conferre: quia ipsum esse est universalissimus effectus; & est intimius & actualius in omnibus rebus, & ideo a sola causa prima, & universalissima fieri potest ut a causa propria & principali: causa ergo secunda, solum ut instrumentum primæ, potest dare esse: & ideo requirit virtutem instrumentalem præviam, per quam efficiat. Hæc enim ratio eodem modo applicari potest ad illam virtutem intentionalem, seu transeuntem quæ dicitur addi causis secundis: nam illa non est perfectior,

fectior, quam virtus earum permanens. Respondetur ergo, illa ratione recte probari; causam secundam non posse agere sine influxu primæ principalius & intimius influentis in effectum, quatenus esse existentiæ participat, quod est veluti adæquatum objectum solius divinæ efficacitatis; non tamen probari, non esse in causis secundis virtutem propriam & sufficientem in suo genere ad communicandum esse quod habent, cum concursu & dependentia a prima causa, sicut ipsæ illud esse possident, sicque possunt illud esse aliis communicare non quidem sub tali particulari ac determinata ratione: Quamobrem non est necessaria alia virtus superaddita, neque alius causandi modus, & ideo D.Thom. in summa merito illum modum prætermisit & tacite retractavit.

Cujus facti non leve signum est, quod in 3. contra Gent. cap. 70. (Qui liber simul cum summa censetur ultimum D.Thom. testamentum) tres supradictos modos attingens, quartum prætermisit. Quem immerito Ferrarius adjunxit, cum ibidem D. Thom. consulto illam omiserit: qui eo loco nullam aliam virtutem agendi agnoscit impressam causæ secundæ, præter facultates ipsas naturales; ut est calor in igne & similes; seu proportionales, ut sunt habitus infusi in ordine supernaturali.

8 Neque in tota D. Thomæ doctrina aliquid aliud reperio, quod generaliter ad omnes causas secundas pertineat. Specialiter autem de voluntate & intellectu disputans solet Deo tribuere vim peculiarem ad movendum has potentias, & præsertim illi attribuit primus actus harum potentiarum. De hac motione divina tractat 1. part. quæst. 104. artic. 3. & 4. ubi (ut legenti evidenter constabit) non agit de motione Dei, ut causæ primæ concurrentis cum voluntate & intellectu ut causis secundis, sed de illa actione qua Deus dedit his facultatibus virtutes intelligendi & volendi, & inclinationem in proprios actus, & objecta, ratione cujus ad illa feruntur. Tractat etiam de motione ex parte objecti, quam Deus facere non potest, vel imprimendo species in intellectu, vel per modum objecti summe boni movendo voluntatem, quod tunc solum facit omnino efficaciter, quando est clare visus; ut ipse docuerat eadem 1. part. quæst. 82. artic. 2. De hac etiam motione voluntatis agit, 1.2. sæpissime; præsertim quæst. 9. & 10. & quæst. 109. & sequentibus. Sed in his locis interdum loquitur de motione per inclinationem naturalem inditam voluntatem ad volendum bonum, ut quum ait voluntatem moveri a suo auctore ad volendum bonum in communi; vel finem: interdum loquitur de motione per concursum generalem; quia cum voluntas per suum velle moveatur, Deus efficiendo illud, vere dicitur movere voluntatem, quamvis non sine illa, ut in ultimo capite hujus libri declarabo. Et ita etiam potest intelligi, quod dicit in artic. 4. quæst. 105. 1. part. Deum intime inclinare voluntatem efficiendo in ea ipsum velle, quia velle est inclinari. Interdum vero & sæpius loquitur de motione morali, vel antecedente, quod est vel ex parte objecti, vel per sanctas inclinationes. Quomodo loquitur aperte, prima secundæ quæst. 109. art. 6. ad tertium: & in tota materia de gratia, ut latius lib. 3. explicaturi sumus. Nunquam tamen in eo reperies (quod iterum animadvertere non gravabor) Deum prædeterminare voluntatem, nedum physice prædeterminare: imo in eisdem citatis locis semper observat Deum ita movere voluntatem, ut illam se movere sinat; imo ut eam ad unum non determinet prævia determinatione, ut satis significavit 1.2. quæst. 10. artic. 4.

Tertiæ objectionis solutio. Explicantur propositiones aliquot libri de causis propositũ concernentes.

9 Ad tertium. Præter propositionem ibi allatam sunt aliæ similes in eo libro; quas D. Thomas ex parte refert dicta quæst. 3. de Potentia, artic. 7. Prima est, *virtus causæ primæ prius agit in causatum, & vehementius ingreditur in ipsum.* Nona est: *Intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina.* Sed hæc 9. & 16. quę in objectione citantur, optime exponuntur verbis D.Thom. 3. contra Gent. cap. 70. ubi sic scribit: *Virtus inferioris agentis pendet ex virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam.* Unde inferius sic colligit: *Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium.* Igitur ex D. Thomæ interpretatione, causam secundam agere in virtute primæ nihil aliud est, quam agere per virtutem ab illa participatam, & ita dependentem ab illa in agendo, ut omnis actio ejus magis principaliusque nitatur in virtute causæ primæ, quam in propria. Et hac etiam ratione subdit idem D. Thom. eodem loco, virtutem primi agentis esse ex se productivam; virtutes autem inferiorum, non nisi ex virtute superioris, id est, ut in illa nixæ, & ab illa adjutæ. Ex hac ergo doctrina facile intelligitur verus sensus illarum propositionum libri de causis, & similium. In prima enim dicitur causa prima prius agere; quia ex se & independenter agit, ut iterum infra latius dicemus. Dicitur etiam vehementius ingredi effectum, quia intimius est in illo, magisque in illum influit, & ipse essentialius ab illa pendet. In nona dicitur causa secunda dare esse prout est in ea virtus divina, vel participative per ipsammet facultatem & virtutem intrinsecam a Deo participatam; quo modo dicitur charitas divina esse in nobis, & divinum lumen in beatis; vel causaliter, id est, quatenus ipsamet virtus Dei est in causa secunda adjuvans illam, & cum illa concurrens. Atque hoc etiam modo dicitur in proposit. 16. virtutem divinam esse virtutem omnium causarum, vel quia omnes ab illa habent virtutem, vel quia illa omnes juvat, & cum omnibus agit & concurrit, quo sensu etiam dici potest conjungere omnes causas suis effectibus, & applicare illas, ut dictum est.

Quartum objectum ex Aristotele dissolvitur.

10 AD quartum. Major sane quod in hac causa Aristoteles afferatur, qui non solum re verbum quidem ullum de hujusmodi præmotione causæ secundæ alicubi scripsit, verum etiam de tota effectione causæ primæ & præsertim de concursu ejus cum causis secundis vix aliquid attigit. Et præsertim in libro Physic. ubi solum agit de naturalibus motibus, quod sensu recipi aliquo modo possunt. Istam autem primæ causæ præmotio etiam si vera esset, nec sensibus posset percipi, nec a naturali Philosopho consideranda esset, sed a Metaphysico. Agit ergo ibi Aristoteles de corporibus moventibus & mobilibus, quæ dici solent mota moveri, seu dum movent, moveri. Sed si hoc intelligatur de motu proprio, ac physico, non est id per se necessarium, & maxime ad concursum primæ causæ: calefacit enim ignis etiam si nec loco moveatur, nec alteretur, & magnes ad se trahit ferrum prorsus quietus ipse manens. Neque ulla ratio probabilis afferri potest, cum talis motus sit agentibus naturalibus, seu corporeis per se necessarius ad agendum: Contingit autem frequenter hoc ex accidente, altero a tribus modis. Primo antecedenter, ut agens, quod distabat a passo ei per motum applicetur. Et hoc modo existimo moveri cœlum ad influendum convenienti ordine ac modo in hæc inferiora. Multi etiam existimant moveri, ut virtutem instrumentalem ab intelligentia recipiat, in quo non immoror: licet enim id admittatur, tamen alterum quod dixi, negari non potest, cum fere sensibus pateat. Secundo contingit moveri agens consequenter seu concomitanter, idque solum in his corporibus inferioribus, quæ dum agunt repatiuntur; & ita, dum movent, moventur. Tertio specialiter hoc accidit in motibus localibus corporum, qui fiunt per impulsum unius in aliud: unum enim corpus movet hoc modo aliud, nisi ipsum moveatur prior, quia non potest imprimere impetum, vel aliud corpus pellere, nisi per fortem contactum; qui, nisi medio motu non fit: & ita etiam hic motus est veluti conditio necessaria, & applicatio ad agendum. Sed hæc, ut dixi, sunt valde extrinseca, & accidentalia ad influxum generalem primæ causæ.

Qui dicãtur corpora circa agentia mota moveri.

Quotuplex contingat prævia motio ad actionem secundæ causæ.

11 Si autem illa propositio, *agens creatum movet motum,* intelligatur de motu occulto, & intentionali

(ut

(ut vocant) quem prius recipiat a prima causa, illa propositio in hoc sensu, nec habet fundamentum in Aristot. nec ratione ostendi potest, unde cum motus ille dicatur occultus, afferendum est aliquod sufficiens signum illius, velut fictitius rejiciendus est. Denique si propositio illa, *agens creatum movet motum*, intelligatur latius, scilicet, per motum intelligendo quamcumque actionem, quomodocumque præviam, sic verum est, omne agens creatum non agere nisi motum: quia non agit nisi virtutem agendi recipiat a primo agente, & ab eodem semper actu conservetur quæ conservatio est veluti quidam motus continuus causæ secundæ a prima. Potest etiam late secunda causa dici agere ut mota, quia dirigitur, & adjuvatur a prima; non quia in se recipiat motum aliquem, sed quia in ratione agentis cõstituitur in actu secundo per cooperationem causæ primæ. Quilibet horum modorum sufficit ut omnia agentia secunda reducantur ad unum primum agens immobile & independens, nulloque alterius adminiculo indigens, ut supra dictum est.

Diluitur quinta objectio.

Ex his respondendum est ad 5. object. Negatur enim ex dictis tolli ordinem essentialem ac per se inter causam primam & secundam: unde enim hoc inferri potest? Quodve est hujus illationis fundamentum? Subordinatio enim essentialis non fundatur in actione illa prævia causæ primæ in secundam; sed in hoc, quod ex sua intrinseca natura, causa secunda nihil potest agere sine auxilio primæ: & effectus ipse essentialiter postulat dependentiam a prima causa: quæ dependentia optime intercedit sine illo influxu. Imo, licet ille supponeretur, & per illum causa secunda reciperet virtutem intentionalem, adhuc tota illa causa sic affecta haberet prædictam essentialem dependentiam, quoad concursum immediatum in effectum, ut ostensum est ex dictis in cap. 4. Nec majorem verisimilitudinem habet altera illatio de fortuita & casuali conjunctione causæ primæ cum secunda ad agendum: quia hoc etiam nullatenus pendet ex illo influxu prævio in causam; nam etiam, illo posito, post illum esset necessaria altera conjunctio & cooperatio simultanea ad eandem actionem, in qua per se conjungantur: quia prima causa ex sua providentia perfectissima, per se ac directe voluit suum auxilium omnibus causis secundis præstare, & eum ipsis concurrere; & ita non casu, sed ex perfectissima scientia & voluntate sua cum omnibus conjungitur ad agendum, ut inferius cap. 15. latius explicaturi sumus.

Satisfit sextæ & septimæ objectionibus.

In quo cõsistat usus supremi dominii quod Deus habet in creaturas omnes

AD 6. objectionem, simul cum 7. commodius respondebimus. Igitur ad 7. verissimum est, Deum ut supremum dominum posse omnibus causis secundis, prout vult, uti: negamus tamen in primis, hunc usum consistere in illa applicatione prævia vel determinatione. Quis enim in hoc unquam posuit usum divini dominii, vel cur ad hanc præmotionem limitandus est? Duo ergo sunt generales modi, quibus Deus utitur creatura sua: scilicet; ex illa, vel in illa, aliquid faciendo, vel per eam aliquid operando: neutrum autem fit per illam applicationem: sed primum fit per actionem Dei in creaturam, sub actione comprehendo suspensionem actionis vel influxus. Nam si Deus velit creaturam suam in nihilum redigere, ille est quidam usus dominii supremi, qui consistit in actione (ut ita dicam) negativa, id est, in suspensione influxus quo illius esse conservabat. Secundum autem fit per imperium Dei & actionem ipsius creaturæ ex voluntate Dei & imperio. Quo circa dicitur ulterius, in actione causæ secundæ cum influxu duo posse distingui. Unum est, creaturam agere; aliud est, Deum illam adjuvare seu cum illa concurrere. In primo potest quidem creatura obedire Deo, si juxta Dei voluntatem & imperium operetur: & tunc, ipsam causam secundam agere, erit quidam effectus vel usus dominii Dei: tamen non est hoc essentiale, nec omnibus agentibus competit, si proprie loquamur. Peccator enim, dum exercet suam malam voluntatem, non proprie exercet munus serviendi Deo ut supremo domino; nec Deus, ut dixi, tunc utitur illa voluntate ad illam actionem; quia simpliciter non vult illam actionem, sed permittit: quamvis statim ac illa actio incipit esse, incipit etiam sub domino Dei esse: quia prout est reale ens, habet esse ab illo: & ideo illa etiam utitur in bonum pro infinita sapientia sua. Aliud autem est, actionem ipsam esse sub dominio Dei: quod semper est verum; & essentiale omni actioni creatæ ut res positiva est: aliud vero, causam secundam ut exercentem illam actionem, operari ex dominio Dei; seu actionem illius ut illius est, esse usum dominii divini; quo scilicet, Deus ut supremus Dominus vult illa uti: nam hoc, ut dixi, licet sæpe contingat, non est tamen necessarium & essentiale: nam Deus permittit interdum suæ creaturæ operari aliter quam ipse vellet. At vero Deum influere vel concurrere cum causa secunda ad agendum, non est proprie usus dominii Dei; sed est (ut ita dicam) usus omnipotentiæ ejus. Sicut quando Deus creat rem, non proprie utitur illa ut Dominus, nisi omnem collationem alicujus beneficii, usum dominii appellare velimus. Sic ergo, quum Deus juvat creaturam in agendo, quodammodo illi ministrat (si ita loqui licet) proprie vero, potius illi beneficium confert, quam illa utatur.

Qui Deus applicet ad agendum, secundas causas.

14 Ad alteram vero illius argumenti partem, respondetur ex supradictis, æquivocationem committi posse in illa voce applicationis: nam, si sit sermo de vera applicatione prævia, externa & locali; vel interna seu animali: sic omnis applicatio fit a Deo: vel solo, si extra ordinario modo fiat; vel cum causis secundis: non quidem cum illamet causa, vel facultate quæ applicatur; quia (ut recte dicitur in objectionibus) illa non efficit applicationem suam, sed cum aliis causis concurrendo, quæ illam efficiunt. Nam per actionem quarundam rerum aliæ applicantur ad opus, ut movente angelo, applicatur sol, & agente sole, elevantur vapores, & applicantur mediæ regioni aeris, & fiunt pluviæ, & sic de aliis: quæ omnis applicatio fit juxta ordinem causarum & rerum a Deo institutum, conservatum, & gubernatum, juxta finem ab ipso intentum: & in hoc sensu videntur procedere illæ duæ objectiones: quapropter non procedunt contra nos, ut ex dictis patet. Si autem per applicationem intelligatur quippiam aliud requisitum in agente secundo, præter virtutem agendi permanentem in suo genere sufficientem, & præter alias conditiones, scilicet, quod habeat passum vel objectum, & alia requisita satis applicata, eo modo quo illis indiget, sic negamus, illam applicationem esse aliud quid præter actionem, quod satis a nobis probatum est. Unde fit, talem applicationem nec esse propter finem a Deo intentum, nec propter alium, quia omnino non est. Quod si ipsamet actio vocetur applicatio formalis in sensu a nobis exposito, hæc fit a Deo, & ut sic ordinatur in finem a Deo intentum, quamvis prout est a causa secunda, non semper tendat in finem a Deo intentum, ut de actione peccaminosa infra dicetur. Denique potest applicationis nomine significari ipsamet inclinatio & propensio, quam causa secunda habet ad agendum: & hæc sicut non est aliud a virtute ejus, ita fit & conservatur a Deo & dante & conservante virtutem, & ita etiam est propter finem a Deo intentum. Atque hac ratione sæpe dicitur Deus (& non improprie) applicare omnes causas secundas ad actiones, influendo actu in eis virtutes, quæ natura sua in eas actiones propensæ sunt, & ad eas propterea applicantur.

Dirimitur octava objectio.

Ex his etiam expedita est objectio octava: pertinet enim ad perfectum modum concurrendi primæ causæ, ut efficiat ipsa in creatura & in effectu creaturæ quidquid est aliquid, & ita etiam efficit omnem applicationem veram & realem, illa vero applicatio superaddita in sensu jam declarato, neque est aliquid, neque ad perfectam vim causandi ullo modo pertinet. Neque enim omnis multitudo actionum & entitatum, ad perfectam Dei causalitatem quidquam refert: alioqui post illam intentionalem applicationem, postulari posset alia ad majorem abundantiam: quod

quod est in ridiculum: sic ergo nos de illa intentionali applicatione existimandum censemus.

Quomodo Deus efficiat, creaturam agere.

Quod autem in illa objectione tangitur, de hoc complexo, creaturam agere, jam est in superioribus rejectum, quia hoc non est aliquid prævium ad actionem; neque est aliud, quam actionem prodire ab hac creatura, & hoc ipsum agit Deus, influendo immediate ad ipsam actionem. Nam licet habitudo illius actionis ad causam secundam præcise concepta non sit formaliter habitudo ejusdem ad Deum, tamen illamet habitudo prout est aliquid reale est effective a Deo per eundem immediatum concursum; & hoc modo creaturam agere est a Deo.

Ad 9. Responsio.

16 AD 9. respondetur primo, hanc applicationem præviam non solum a nobis rejici propter impedimentum libertatis, sed etiam quia nihil est, nec habet in natura munus aliquod, quando alioqui virtus activa est proportionata ad effectum. Nam, si sit improportionata, ut est voluntas nostra ad actus supernaturales, tunc indigere poterit aliqua re indita, vel sibi conjuncta; non ut applicante tantum, sed ut adjuvante, vel cooperante. Si autem virtus sit in suo ordine sufficiens, nec necessarium, nec verisimile credimus, ei superaddi oportere aliam applicationem præviam, ex parte ipsiusmet facultatis activæ, etiam seclusa determinatione libertati contraria. Secundo dicitur hanc applicationem physice prædeterminantem voluntatem ad unum esse videri contra usum libertatis: & in hoc sensu non solum repugnare cum principiis Philosophiæ, sed etiam fidei, ut probatum est.

Quare contradictionem implicet voluntatem physice prædeterminatam, libere operari.

17 Ad 1. vero rationem respondetur, ad omnipotentiam Dei non pertinere, contradictoria facere: qualia essent manere potentiam indifferentem & determinatam ad unum; seu (quod perinde est) motionem seu entitatem illam, præinfusam voluntati, subdi in sua effectione actuali libero usui voluntatis, & necessario prodire in actum, & secum rapere voluntatem. Primum enim horum est necessarium ut voluntas maneat libera. Secundum autem, ut illa entitas determinet voluntatem. Sicut ergo repugnat fieri formam habentem ex natura sua proprietates oppositas, ita & fieri entitatem physice determinantem potentiam, & se subjicientem libero usui ejus. Quamvis ergo ad omnipotentiam Dei pertineat, ut, quod vult, & quale ac quomodo vult, fiat, & ad ejus providentiam spectet, ita fortiter & suaviter ea disponere, quæ ad liberum arbitrium pertinent, ut, & divinæ voluntati serviat quando ipsa vult, & nihilominus ipsum etiam suam voluntatem libere faciat; tamen non est necesse ut hoc faciat Deus prædicto modo repugnantiam involvente, sed alio, quem in fine hujus, & tertii libri, explicabimus.

Aliquorũ responsio.

18 Sed ajunt, non esse repugnantiam, quod forma aliqua voluntati impressa, possit non agere, & tamen infallibiliter agat: ergo non repugnat, quod hæc forma relinquat voluntatem liberam, id est, potentem non agere & determinatam physice ut infallibiliter agat. Sed hæc responsio virtute impugnata est superius cap. 10. tractando locum Concilii Tridentini.

Exploditur.

Nam formam aliquam infallibiliter agere, non morali infallibilitate, sed physica & omnimoda, neque ex suppositione actionis, (quomodo id, quod agit, quando agit, necesse est agere) sed ex se, & ut præsupponitur actioni; formam (inquam) hoc modo agere, non potest oriri nisi ex intrinseca ejus natura; quæ omnino est determinata ad agendum, nec potest impediri ab actione per subjectum vel voluntatem, cui inest: si enim potest, unde erit infallibilis actio? cum infallibile, licet referatur ad mentem, supponat tamen in re fundamentum. Nam, sicut ex eo quod res est, vel non est, propositio vera vel falsa est: ita ex aliqua rei necessitate provenit infallibilis illa conjunctio actionis cum illo principio. Est enim infallibile, quod falsum esse non potest: quod autem falsum esse non potest, est necessario verum: at, quod necessario est verum, in aliqua necessitate rei vel actionis, fundatur: si ergo hæc necessitas non sit ex suppositione ipsius actionis, oportet ut sit ex natura ipsius principii; ita, nimirum, ex se determinati ad agendum, ut a subjecto vel causa, non possit impediri, sed illam potius secum ad agendum ex necessitate trahat.

Aliquorũ evasio cõfutatur.

19 Nisi forte dicatur, illam infallibilitatem fundari in extrinseca Dei scientia, vel voluntate, aut motione. Sed in sententia, quam tractamus, hoc non habet locum: quia si infallibilitas oritur ex scientia ut sic, seclusa omni causalitate, ergo supponitur præscientia futuri eventus ante hanc prædeterminationem: ergo non est prædeterminatio de qua loquimur: quia hæc dicit antecessionem ad scientiam futurorum, ut sæpe jam diximus. Imo talis scientia supponit causam determinatam ad agendum in præsentia æternitatis, vel in priori aliqua voluntate Dei: ergo supponit jam infallibilitatem in objecto. Si autem infallibilitas oritur ex sola Dei voluntate efficaci, & extrinseca motione, jam forma illa non determinat physice & intrinsece voluntatem: sed voluntas affecta illa forma adhuc manet indifferens, & divina voluntas extrinsece illam determinat: & hoc sensu incidimus in sententiam Scoto attributam, quam sequente capite examinare incipiemus. Nunc vero ex toto hoc discursu concludimus quod intendimus; scilicet, non posse ullam entitatem præviam ad actionem & principium ejus, voluntati inhærentem, illam physice determinare, ut infallibiliter efficiat actionem talis formæ vel entitatis ex intrinseca vi & natura talis entitatis, & tamen quod simul relinquat voluntatem liberam ad non efficiendam actionem, ad quam talis forma inclinat.

Quæ necessitas libertatem non tollat, quæ tollat. Bernard.

20 Ad aliam partem illius objectionis respondetur ex doctrina Anselmi superius posita cap. 3. & communiter recepta, necessitatem ex suppositione actionis, quæ dicitur necessitas consequens, non tollere libertatem; necessitatem vero ex suppositione antecedente, quæ sit causa actionis, tollere libertatem, ut ibi & in discursu totius libri satis probatum est. Ad exemplum primum de judicio rationis respondetur ex Bernardo libr. de grat. & libero arbitrio (ut alios scholasticos omittam) judicium rationis vi sua non posse determinare voluntatem, si objectum illam non determinet; vel quoad specificationem; ut, cum judicatur, bonum esse amandum; vel quoad exercitium ut in sola clara visione Dei. Nam, si judicium ex se voluntatem determinaret, necessitatem illi imponeret; quia ipsum judicium sine libertate profertur: si ergo voluntas omnino esset adstricta ad illud sequendum, periret libertas. Unde in exemplis positis, sicut determinatur voluntas, ita & necessitatem patitur; in altero, quoad specificationem; in altero, quoad exercitium. Hinc Bernard. *Est* (inquit) *ratio data voluntati ut instruat illam, non ut destruat: destrueret autem, si necessitatem ullam imponeret, quo minus libere pro arbitrio sese volueret.*

Quando judicium determinare sufficiat voluntatem, quando non ita.

Dixi autem, judicium vi sua hoc non posse; quia ex vi prioris voluntatis, potest interveniens judicium omnino determinare voluntatem, ut velit id quod priori voluntatis actui annexum est: ut, si voluntas efficaciter intendit finem & medium judicatur necessarium, ad illud volendum determinatur, nisi a priori intentione recedat: & idem est usu respectu prioris electionis: hæc tamen, sicut est determinatio, ita & necessitas, scilicet ex suppositione, quia vero illa suppositio libera est, ideo ex hac parte actio libera etiam est.

Connexio internecessitatem & determinationem ad unum.

Atque ita in omnibus, ac semper necessitas & determinatio ad unum pari passu currunt, vel certe idem sunt. Unde, si supponunt usum liberum & in eo fundantur, sunt tantum secundum quid, & non tollunt libertatem simpliciter. Quando vero nullo modo liberum usum supponunt, inducunt necessitatem simpliciter & libertati repugnant. Quomodo autem omnes, qui voluntate male eligunt, in judicio, vel consideratione deficiant, & an sit hoc moraliter vel metaphysice intelligendum: item an voluntas, ut resistat judicio, opus habeat illud divertere seu suspendere, & intellectum ad alia consideranda transferre, an vero, persistente judicio etiam practico & ulti-

ultimo, possit illa non consentire, non spectat ad hunc locum hæc discutere: satis nobis est, judicium per se non esse efficax ad determinandam voluntatem, si ipsa velit ei resistere; sive avertendo illud, sive ipsi palam renitendo.

Scientia absoluta futurorũ contingẽtium cui libertati non renitatur.

Secundum exemplum de divina scientia, non est ad rem, quia scientia futurorum absoluta & simpliciter, de qua procedit argumentum, includit suppositionem futuri effectus, quomodo sancti citandi infra cap. 15. dicunt res non esse futuras, quia præsciuntur futuræ, sed ideo præsciri, quia futuræ sunt; & ita illa necessitas est ex suppositione consequenti.

Ad non peccandũ determinatus extitit Christus Dominus.

Tertium exemplum, latum offerebat campum dicendi de Christi Domini libertate in suis actionibus, sed hæc disputatio ad alium locum spectat, ubi pro viribus, licet non pro dignitate, declarata est. Quod ergo ad rem præsentem spectat, dicimus, voluntatem Christi Domini, sicut ex vi unionis determinata est ad non peccandum, seu facta est impeccabilis, ita non mansisse liberam ad peccandum. Mansit tamen simpliciter libera ad operandum non solum quoad circumstantias actionum suarum, verum quoad substantiam, etiam in ea voluntate, qua pro nobis mori voluit: imo in ea maxime, nam libertas ad peccandum, neque est necessaria ad libertatem simpliciter, neque ad illius perfectionem attinet. At, sicut Christus Dominus liber fuit in his, quam extra Deum clare visum voluit & amavit, ita non habuit voluntatem suam physice prædeterminatam ad aliquem actum per extrinsecam actionem vel motionem, sed ipse se libere determinavit, concurrente Deo, vel generali concursu, vel per auxilia gratiæ, juxta rationem actuum quos exercebat. Et ita ex hoc exemplo nihil contra doctrinam traditam sumi potest: quomodo autem hæc omnia simul in Christo inventa fuerint, alibi, ut dixi, declaratum est. Hæc igitur de hac physica prædeterminatione inhærente in voluntate dixisse sufficiat.

CAPUT XII.

Non minus impediri indifferentiam libertatis per physicam prædeterminationem ex causa extrinseca, quam ex inhærente præmotione.

HActenus tractavimus sententiam hanc de physica prædeterminatione voluntatis humanæ in priori sensu superius cap. 5. declarato, reliquum est, ut alium sensum ibi propositum persequamur, scilicet, an fiat talis prædeterminatio physica per efficaciam extrinsecam divinæ voluntatis & potentiæ, & essentialem subordinationem, & obediendi necessitatem, quæ est in omni re creata respectu voluntatis efficacis & beneplaciti Dei.

In quo differant ab hæreticis, ii Catholici, qui hanc physicam prædeterminationem concedunt.

Stapleton. 4 de Iustif. cap 1. & 4. Roffen fol. 314. & seq. Ricar ar 7 pag. 269. usque ad 282. Bellar. lib 1 de grat. & lib. arb. c. 12. lib 4. c 14. lib 6 c. 9 lib 2. de stat pec. cap. 3.

1 Sententiam igitur hoc affirmantem falsam esse, judicamus. Et in primis, quantum ex recentioribus scriptoribus, qui contra hæreticos hujus temporis scripserunt, colligitur, Lutherus, & Calvinus, eorumque sectatores, dicunt, nos determinari a Deo in singulis actibus: differunt tamen a viris Catholicis, qui hanc sententiam sequuntur: quod hi non negant, voluntatem humanam libere operari, quia negant ex illa prædeterminatione voluntatis sequi eam necessitatem operandi, quæ libertatem prorsus excludat: illi vero, cum videant, ex prædeterminatione illa hanc sequi necessitatem, ut sunt impudentes & Ecclesiæ rebelles, aperte etiam libertatem negare non sunt veriti. Hinc Lutheri vox illa est apud Roffensem: *Homo multa solet proponere coactus Dei providentia:* & illa. *Non sicut nos, sed sicut ille vult, ita vivimus, facimus*, &c. Ex quibus verbis, & aliis; quæ prædicti authores referunt, intelligimus, hos hæreticos non negare quin voluntas nostra physice operetur, quando vult, sed quia physica quadam efficacitate a Deo prædeterminatur ut velit, per efficacissimam voluntatem qua illam prævenit, ideo ajunt nostram voluntatem passive se habere in eam motione: vel quia non libere agit, vel certe quia (ut morales philosophi loquuntur) non se agit, sed agitur a Deo: quamvis dum agitur, ipsa etiam efficiat actum physica efficientia: & ita in illo principio convenit hic error cum opinione recitata: quamvis in confitenda vel neganda arbitrii libertate, multum distet. Et hoc sit primum, non leve fundamentum, quod nos ad illam sententiam rejiciendam plurimum movet: ne scilicet cum hæreticis in illo principio, nulla authoritate, vel necessitate cogente, conveniamus, cum alias difficilimum judicemus, veram hominis libertatem tueri, si voluntas nostra ex efficacia divina hoc modo physice prædeterminetur. Quod non aliter ostendemus, quam applicando rationes contra priorem sententiam factas, nam revera eandem vim & efficacitatem habent. In hoc ergo capite de libertate quoad specificationem, seu ad plures actus, dicemus, in sequente vero de libertate quoad exercitium.

Fundamentalis ratio.

2 PRima igitur ac præcipua ratio nostra sit: quia, si hoc genus prædeterminationis necessarium est nobis ad volendum, non est in nostra potestate nisi id tantum velle, quod Deus vult nos velle: quod si hoc ita est, sequitur ulterius, nos non libere, sed ex necessitate simpliciter, omittere seu non velle, quidquid omittimus velle: & hinc consequenter fit, nullam carentiam actus seu voluntatis, quæ nobis accidat, posse nobis ad culpam imputari; quod est aperte hæreticum. Hæc ultima consequentia certissima est, quia necessariis nec meremur nec demeremur: secunda vero illatio, etiam est certa: quod quia non est in potestate nostra, ex necessitate omittitur: si ergo ipsum velle non est in nostra potestate, omittere illud, non erit voluntatis ac libertatis, sed necessitatis. Item, ob hanc causam, quod omittimus ex ignorantia invincibili, vel ex naturali & inculpabili inconsideratione, non imputatur nobis ad culpam, nec censetur liberum, sed naturale, ac necessarium: quia non fuit in potestate nostra, id velle, quod incognitum prorsus fuit: nec etiam fuit in potestate nostra de re illa cogitare, quæ omnino ignorabatur, aut quæ animum nullo modo pulsavit, quia videlicet, nihil nobis occurrit, quod aliquo modo eam cogitationem excitaverit; & nisi aliunde incipiat, non potest a nobis ipsis inchoari, eo quod voluntas non possit ferri in incognitum, neque applicari intellectum non prius aliqua excitatum cogitatione.

Ut voluntas sit libera debet habere potestatẽ proximã ad usum & omissionem actus.

3 Et ideo sæpe in hac materia animadvertimus, quod id maxime necessarium existimemus, non satis esse ad usum & omissionem liberam ac culpabilem, quod velle sit in nostra potestate remota & radicali, nam in exemplo posito de inconsideratione naturali, absolute est in nostra potestate consideratio, remote ac radicaliter: tamen quia proxime nec habemus, nec habere possumus omnia necessaria, ut illa potestas remota reducatur in actum, præsertim primam excitationem mentis, quæ ad volendum necessaria est; ideo simpliciter & moraliter, nec velle in nostra potestate, nec non velle nobis imputatur ut liberum, sed excusatur ut necessarium: ergo idem dicendum est, quoties velle proxime ac moraliter non est in nostra potestate.

4 Jam ergo probatur prima sequela: nimirum, si hæc prædeterminatio effectiva necessaria est, non esse in nostra potestate aliud velle, præter illud ad quod a Deo determinamur. Primo quidem, quia nos nihil velle possumus sine hac prædeterminatione divina: sed hæc non est in nostra potestate, quia nullo modo a nobis incipit, sed a Deo: ergo si Deus adhibuit suæ voluntatis determinationem ad unum actum & non ad alios, omnes alii non sunt in nostra potestate: quia neque ante determinationem illam Dei fuit in nostra potestate facere, ut non ad hunc actum, sed ad alium nos prædeterminaret; neque post determinationem facere quidquam possumus ut Deus ad alios actus nos determinet. Quæ omnia sunt evidentia ex dictis supra contra aliud genus formalis prædeterminationis. Unde omnes rationes & modi, quibus hoc ibi declaravimus, eodem pacto hic sedem sortiuntur. Est namque aperta implicatio in adjecto; asserere, posse nos facere aliquid ut Deus nos prædetermi-

terminet; tum quia ad illud ipſum faciendum indigeremus prædeterminatione; tum etiam, quia nulla diſpoſitio ex-parte noſtra cogitari poteſt, ob quam fiat in nobis vel non fiat talis determinatio. Maxime cum hæc determinatio dicatur pertinere ad generalem influxum cauſæ primæ, & neceſſarium ſit omnem diſpoſitionem ex eo concurſu procedere.

Reſponſio quædam rejicitur.

5 Dicunt aliqui prævidiſſe Deum, voluntatem hominis hoc potius, quam illud volituram; ideo voluiſſe ad hunc potius actum illam determinare quam ad alium; atque ita eſſe in poteſtate voluntatis, unum potius quam aliud velle. Sed hæc reſponſio & repugnantiam involvit, & non ſatisfacit. Primum ita declaro, quia Deus non potuit prævidere quid voluntas humana ſit vel eſſet volitura, niſi prævidendo eam cum omnibus neceſſariis ad volendum: ſed unum ex neceſſariis ut ipſa velit, eſt, quod Deus velit illam velle, neque ipſa poteſt determinari ad volendum hoc potius, quam aliud, niſi ex voluntate & imperio Dei efficaciter prædeterminante ipſam, ut defenſores prædictæ opinionis affirmant: ergo ſibi ipſis contradicunt, quum ajunt, Deum velle ita determinare voluntatem, quia prævidit eam hoc potius volituram, quam illud, cum prima ratio hujus determinationis ſit ipſum velle Dei.

Confirmatio. 6 Confirmatur & declaratur amplius, nam ea præſcientia, qua dicitur Deus prævidiſſe, voluntatem hoc volituram potius quam illud, vel eſt abſoluta, id eſt, de tali actu reipſa aliquando futuro; & ſic juxta prædictam ſententiam, in objecto ſuo diſponit, vel potius includit voluntatem Dei, qua efficaciter voluit ut homo haberet talem actum: nam ab illa Dei voluntate dicitur ille actus eſſentialiter dependere, & conſequenter illam ſupponere: ergo non poteſt illa voluntas fundari in tali præſcientia, ſed potius e contrario præſcientia in voluntate: vel illa præſcientia eſt tantum conditionata: & ſic includit in antecedente ſuppoſitione omnes conditiones neceſſarias, ut ſit talis actus: quia ſine illis eſſe non poteſt: ergo includit hanc conditionem, ſi Deus velit efficaciter hominem velle hoc, homo illud volet: hæc autem conditio, de quocumque actu vera eſt; quia, quemcumque Deus velit ut homo eliciat, homo illum eliciet, & non alium: ergo homo ex ſe non unum potius elicit, quam alium; ſed illum ſemper, potiſſime ac unice, quem Deus voluerit ut homo eliciat; ergo nullo modo poteſt intelligi, ea ſuppoſita ſententia, quod Deus velit hominem hoc velle, quia prævidit, illud ipſum fuiſſe hominem voliturum. Si enim intelligatur voliturus ex ſe, ex prædeterminatione Dei, eſt repugnans ipſi ſententiæ: ſi vero intelligatur voliturus ex Dei prædeterminatione; ergo nihil aliud eſt dictum, quam Deum hoc velle, quia ſcit, hominem eſſe determinandum, ſi ipſe velit eum determinare: quod perinde novit de quolibet actu poſſibili: & tota ratio tandem revocatur in ſolam Dei voluntatem, & non in hominis poteſtatem.

Implicatio in reſponſione data.

7 Secundum nimirum hoc non ſufficere, declaratur. Quia libertas hominis in uſu & exercitio non eſt conſideranda ſecundum præſcientiam Dei conditionatam, ſed ſecundum id quod de facto homo habet & poteſt: Deus enim, ut frequenter Auguſtinus ait, non judicat hominem ex his, quæ facturus eſſet, ſi hoc vel illud ei occurreret; ſed ex his, quæ facit, ſeu aliquando re ipſa facturus eſt: ergo ad uſum libertatis nihil refert, quod Deus præſciverit, quid voluntas eſſet volitura, hac vel illa conditione poſita, ſi poſtea in re non relinquitur homini poteſtas ad volendum, & nolendum; ſed poſtquam Deus decrevit, voluntatem hominis ad unum tantum actum in hoc momento & circa hoc objectum determinare, non relinquitur in homine poteſtas ad aliquem alium actum eliciendum: ergo in re ipſa non poteſt carentia talis actus imputari, nec eſt libera.

8 Quod tandem alia via declaratur, nam juxta hanc ſententiam, prædeterminatio iſta eſt ita neceſſaria, ut ſit eſſentialiter imbibita in concurſu primæ cauſæ: ergo ſi Deus abſoluta voluntate ſua determinat humanam voluntatem ad unum actum, & non ad alios, præbet ſuum concurſum ad illum actum ſolum & relinquit voluntatem ſine concurſu ad alios, ſed voluntas ſine concurſu primæ cauſæ non poteſt operari: ergo alii actus non manent in poteſtate vera, proxima, ac morali voluntatis: & conſequenter quod non velit non poteſt illi tribui, ſed carentiæ concurſus.

Dices, in omni opinione & ſententia, quicumque non operatur, caret actuali concurſu, & tamen non inde ſit, qui ſic non operatur, non poſſe operari. Reſpondetur aliud eſſe, non habere concurſum in actu ſecundo, aliud vero non habere illum in poteſtate ſua ſeu in actu primo, ſed omnino eſſe denegatum a Deo: Illud prius non dicit carentiam poteſtatis, ſed actionis tantum; hoc vero dicit carentiam poteſtatis primæ & expeditæ ad operandum, quamvis non tollat facultatem intrinſecam ad operandum. Exemplo res declaratur, nam ignis, quando actu non calefacit ex defectu materiæ, verbi gratia, cum alioqui habeat paratum Dei concurſum, ex ſe poteas eſt ad calefaciendum: habet enim, & facultatem proximam, & omnes conditiones ex parte agentis requiſitas ad illam actionem. At vero ignis Babylonicus, qui ob denegatum Dei concurſum non combuſſit pueros intra ipſum exiſtentes, re vera proxime non fuit potens pro tunc ad calefaciendum pueros; &, ſi fingamus, illum eſſe agens voluntarium, non potuiſſet voluntati ejus tribui, quod non calefaceret, ſed neceſſitati. Et ratio in promptu eſt; quia virtus creata per ſe ſola, & deſtituta ope primæ cauſæ, eſt impotens ad agendum. In præſenti ergo, ſi concurſus Dei non datur humanæ voluntati niſi per abſolutam voluntatem divinam, qua vult Deus actum voluntatis humanæ abſolute & efficaciter, revera Deus ſolum dat & offert concurſum ad illum actum; ad alios vero neque dat, neque offert: quia omnino non vult alium actum fieri, neque ad illum concurrere. Dilucidatur exemplo.

9 Quod ita ulterius declaro, nam ſi Deus concurrit ad extra ſolum per illam voluntatem, illa voluntas comparatur ad actionem extrinſecam cauſæ ſecundæ tanquam proxima ratio, per quam Deus illam actionem operatur; vel (ut alii loquuntur) tanquam Propria & interna actio, per quam Deus efficit externam; vel denique tanquam proxima applicatio omnipotentiæ divinæ ad influendum in actionem creaturæ: quocumque autem horum modorum res declaretur, ſequitur Deum non tantum in actu ſecundo, ſed etiam in actu primo; & quantum eſt ex ſe, ſolum præbere vel offerre concurſum ad unum actum, quia ad alios nullo modo potentiam, vel actionem ſuam applicat. Vel aliter urgetur hæc difficultas: quia ſi Deus ita ſe gereret nunc cum voluntate in hoc inſtante, ut omnino non vellet aliquem actum ejus, neque in illum influere, voluntas prorſus eſſet deſtituta concurſu, nec poſſet illi imputari, ſi nihil vellet; quia eſſet ſimpliciter impotens ad volendum, & ex neceſſitate nihil vellet: ſed ita ſe habet nunc voluntas ad omnes alios actus, præter illum unum, quem ipſam facere vult Deus; quia ad omnes alios non vult influere: ergo carentia omnium aliorum neceſſaria omnino eſt, neque voluntati ipſi imputari poteſt.

10 Tandem declaratur ex dictis in ſuperioribus, quia ut voluntas ſit in ipſo uſu indifferens ad agendum plura, neceſſe eſt, ut non ſolum habeat intrinſecam facultatem & poteſtatem, ſed etiam quod habeat vel in actu, vel in poteſtate ſua, ea omnia, quæ ſibi ſunt ad agendum neceſſaria, ex quibus unum maximeque neceſſarium eſt concurſus Dei, quem licet in actu non habeat voluntas, niſi dum actu operatur, neceſſe eſt tamen, ut illum habeat ita paratum & oblatum, ut habeat illum in poteſtate ſua prius quam operetur; alioqui non intelligitur in ea poteſtas proxima & moralis. Quocirca ut voluntas ſecundum hanc poteſtatem proximam maneat indifferens ad multos actus, neceſſe eſt, ut habeat in poteſtate ſua concurſum ad omnes illos: ergo huic indifferentiæ repugnat, quod habeat Idem ex ſupra dictis declaratur.

habeat definitum, & determinatum concursum ad unum solum actum: ergo si talis concursus datur per absolutam voluntatem Dei, quæ humanam prædeterminet; & illa Dei voluntas ad unum solum actum definita est, re vera non relinquitur in nobis potestas moralis ad cæteros actus. Unde, nec eorum omissio potest nobis imputari.

11 Dices, nonne in superioribus dictum est, necessarium esse, ut Deus determinet suum concursum ad hunc actum in individuo, quia voluntas humana non potest illum sua libertate determinare? ergo vel nos etiam cogimur fateri tolli libertatem ad alios actus, quia deest concursus ad illos, vel hoc argumentum generaliter non est efficax. Respondetur hanc replicam potius declarare vim argumenti facti. Nam esto ita sit determinationem ad hunc actum individuum & singularem in tali specie oriri ex determinatione divini concursus; non ideo necesse est dicere, determinare Deum suum concursum ad solam unam speciem actus, id est, offerre concursum suum ad volendum, & non ad nolendum, ad odium, & non ad amorem, vel e contrario: hoc enim neque necessarium est ad determinatam effectionem singularis actus, ut jam dicam, neque consistere potest cum indifferentia voluntatis quoad specificationem actus, ut argumentum factum probat. Igitur satis est quod in singulis speciebus determinet Deus suum concursum ad unum individuum actum pro tali instanti. Itaque, si in hoc momento, circa hoc objectum & cum his circumstantiis voluntas sese voluerit ad amandum determinare, eliciet hunc actum amoris in individuo, & non alium, quia Deus ad illum determinavit suum concursum, & non ad alium: & sic de actu odii, & aliis: tamen simpliciter manebit voluntas indifferens quoad specificationem & exercitium, quia potest amare, & non amare, vel odisse pro suo arbitrio, & ad utrumque habet paratum concursum. Recte autem sequitur, intra singulas species actus non manere indeterminatam ad unum, veluti quoad individuationem; quia si in illa specie operari vult, amando, verbi gratia, necessario eliciet hunc actum numero, & non alium, ut argumentum factum convincit.

Objectio. *Solvitur.*

Sed dicet aliquis. Ergo Deus concurrendo cum voluntate humana, semper infert aliquam necessitatem, saltem quoad individuationem actus, & tollit aliquem modum libertatis, quod videtur inconveniens: quia Deus concurrendo cum voluntate, neque in totum, neque ex parte immutat naturalem modum agendi ejus. Respondetur negando sequelam: quia voluntas non habet specialem libertatem ad eligendum hunc actum in individuo, potius quam alium ejusdem speciei; sed habet ex se indeterminationem quandam, quam etiam habent omnes causæ naturaliter agentes, quæ provenit ex quadam universalitate, ut sic dicam, in virtute causandi, quæ de se potens est ad varia individua in eadem specie efficienda: & ideo necesse est, ut cum agunt, ab aliquo determinentur ad efficiendum hoc individuum potius quam aliud. Hæc ergo determinatio nunquam est in creaturis ab intrinseca libertate: & ideo multi eas reducunt ad circumstantias subjecti, loci, & temporis: quod nobis non placuit in Metaphysica, propter rationes ibi adductas. Et ideo dicimus hanc determinationem reduci ad definitum concursum causæ primæ, qui modus agendi æque connaturalis est omnibus causis secundis, etiam liberis.

Occurritur alteri objectioni.

12 Et hinc etiam confirmatur discursus a nobis factus, nam, sicut respectu individui, limitatio divini concursus ex parte Dei tollit absolutam potestatem ad eliciendos alios singulares actus intra illam speciem, & ideo etiam tollit quoad hoc indeterminationem dictam; ita, si concursus omnino limitaretur ad unam speciem actus, & ad unum individuum illius speciei, tolleretur potestas proxima, & moralis indifferentia ad cæteros actus. Est tamen in hoc discrimen, quod illa determinatio concursus divini ad singula individua singularum specierum, prout a nobis explicata est, non tollit indifferentiam simpliciter quoad specificationem; & ita nec libertatem tollit, imo neque illam diminuit: quia voluntati nostræ impertinens est, quod si amat, amet hoc actu numero, vel alio; cum neque ipsa per seipsam possit hoc definire, ut dictum est. Unde necesse est, ut vel ex natura sua habeat hanc determinationem ex circumstantiis, vel quod ex concursu Dei illam recipiat. At vero, si determinatio esset ad unam tantum speciem actus, & ad unum individuum in illa specie, prout in hac sententia, quam impugnamus, dicitur fieri per absolutam, & efficacem voluntatem Dei, nulla prorsus maneret indifferentia ad species actus, impedireturque potestas quam voluntas ex se habet ad alios actus eliciendos, & ita tolleretur ei libertas quoad specificationem; fieretque subinde, ut ei imputari non posset carentia seu omissio cujuscumque alterius actus,

Ex objectionis solutione confirmatur intentum.

Declaratur magis ratiocinatio facta.

13 UT autem hujus discursus efficacitas magis comprehendatur ac moveat, applicetur practice ad singularem actum, sicut fecimus argumentando contra aliam sententiam de Physica & inhærente prædeterminatione. Constituamus ergo hominem, cui hic & nunc proponitur hoc objectum amandum, verbi gratia, ingredi religionem; ita ut ex parte intellectus habeat omnem considerationem, & judicium necessarium, & in voluntate non habeat aliquod impedimentum positive contrarium, solumque desit illi voluntas divina efficax, qua velit Deus, illum hominem amare illud objectum. Quid quæso tunc homo ille faciet, ut amet objectum illud? immediate enim & proxime (ut sic dicam) elicere amorem non potest, cum non possit ipse inchoare actum, nisi moveatur, non solum ex parte objecti per judicium intellectus, sed etiam ex parte potentiæ per prædeterminationem superioris agentis; & tamen non movetur, nec determinatur: ergo quamdiu ita se Deus habet erga voluntatem illius hominis, nullo modo est in proxima potestate ejus immediate inchoare talem actum. Nec etiam est in potestate ejus aliquid facere, quo posito, a Deo, determinetur; tum quia nihil tale fingi aut cogitari potest; tum etiam, quia ad illud esset necessaria alia similis præmotio efficax divinæ voluntatis: de qua simile argumentum redibit. Nulla ergo via aut ratio relinquitur, ob quam possit tali homini moraliter imputari, quod non amet illud objectum: non est ergo libera illa carentia, neque oppositus actus est in ejus potestate. Hoc autem, quod in hoc exemplo declaratum est, in omnibus humanis actibus procedit, si illa prædeterminatio necessaria est, ut ex dictis constat.

14 Dicet aliquis; & si homo, dum elicit unum actum voluntatis careret concursu ad alios, dummodo ipse hoc ignoraret, eodem modo operaretur, sicut modo, id est, eodem affectu, & cum eadem propria determinatione suæ voluntatis: ergo operaretur cum eadem libertate, quia cum eadem voluntate: hæc enim variari non potuit, manente eadem existimatione in intellectu, & eodem actu positivo in voluntate. Insinuatur in hac objectione quidam dicendi modus aliquorum Lovaniensium; (ut fertur) hominem, scilicet operari libere, quia existimat se operari libere, non quia cum vera indifferentia operetur, sed determinatus ab alio. Sed est error in fide, quia, vel illa existimatio hominis vera est, aut falsa; si vera, ergo non solum homo existimat se operari libere, sed in re ipsa libere operatur, nam ex eo quod res est, existimatio vera est. Si autem est falsa, ergo & fides falsa est, quæ docet hominem operari libere. Deinde ergo omnes hæretici, qui existimant hominem non operari libere, non operantur libere, neque in eo peccant; quod est plane contra fidem. Denique regulariter loquendo dum homo operatur, non habet illam existimationem nec cogitationem, nisi fortasse in habitu: quod est valde per accidens; tum quia habitus, qui non exit in actum non potest conferre actualem libertatem; tum etiam, quia multi idiotæ non habent illum actum nec

Objectio. *Solvitur.*

nec unquam fortasse reflexe consideratunt an sint liberi. Non ergo ex tali existimatione est libertas in nostris actibus, sed ex re ipsa. Atque ita in prædicto casu negandum est, actionem esse liberam quoad specificationem, quia, licet maneat eadem voluntas, non tamen eadem potestas; libertas autem utrumque requirit. Unde argumentum, ad summum probat, manere idem voluntarium, non autem idem liberum: nam hæc duo diversa sunt, ut in principio hujus libri declaratum est. Posset tamen in eo casu manere actio libera, quoad exercitium, si per suum concursum Deus non inferret necessitatem voluntati, seu prædeterminaret illam ad unum; quod idem est, ut jam ostendam. Nam, si Deus hoc modo pręmoveat aut necessitet voluntatem, quamvis homo id ignoret, revera privabitur usu libertatis propter rationem factam, quod libertas esse debet in re, non in existimatione. Imo, etiamsi homo tunc existimaret, se operari libere, non posset ea de causa talis actio illi moraliter imputari ad culpam vel laudem: quia vel talis existimatio esset etiam necessaria, vel certe, ea non obstante, actio esset necessaria & non libera. Quapropter, nisi ratione talis existimationis homo aliquid operetur, quod posset in re ipsa vitare, nihil talis existimatio refert ad moralem actionem, & imputationem.

CAPUT XIII.

Tolli libertatem quoad exercitium per physicam prædeterminationem ex voluntate Dei extrinseca.

1 SUperest tractanda altera ratio ab alio inconveniente desumpta de impedimento libertatis quoad exercitium, quod ex prædicta positione sequi ostendemus.

Ex Scoticis principiis cōtra extrinsecam Prædeterminationem ab eo assertā, quæ efficax ratio conficiatur, Scoti ratio.

Et in primis possumus ad hominem contra Scotum ita colligere. Ille enim ita sentit de hoc concursu, & motione divinæ voluntatis circa humanam; quod si ex necessitate conveniret divinæ voluntati, ita movere humanam, periret omnino contingentia, & libertas: sic enim ipse argumentatur. Causa quæ non movet, nisi mota, si necessario movetur, necessario etiam movet; sed voluntas humana non vult, nisi mota a Deo volente illam velle: ergo si Deus homo hoc necessario vellet, etiam voluntas idem necessario (inquam) simpliciter, & quoad exercitium, ita quod tolleretur libertas & contingentia. Supponit ergo Scotus in hac ratione, motionem illam primæ causæ inferre necessitatem secundæ, ita ut respectu ipsius causæ secundæ talis actio non sit libera, sed solum quatenus motio primæ causæ ipsi libera est. Nam si eadem motio, quæ nunc fit libere a prima causa, fieret ab ipsa necessario, ex illa sequeretur necessitas simpliciter in actu causæ secundæ: ergo etiamsi nunc illa motio sit libera causæ primæ, ex illa sequitur necessitas in actu causæ secundæ respectu ipsius causæ secundæ: licet non sequatur respectu primæ. Patet hæc ultima consequentia; tum quia eadem motio causæ primæ eodem modo infert actum secundæ, sive a causa prima necessario procedat, sive libere: id enim impertinens est ad efficaciam motionis, si in re sit eadem: tum etiam quia actus non est homini liber propter indifferentiam, quam habet in ordine ad causæ primæ voluntatem, sed propter indifferentiam respectu propriæ voluntatis; alioqui non est homo, qui potest operari, & non operari; sed Deus est qui potest in ipsum operari, & non operari: igitur, si motio illa seu voluntas Dei efficax existens necessario in Deo, tolleret libertatis usum causæ secundæ ob efficacitatem suam, eodem modo tollet illam, etiam si sit libere in Deo; quia eandem habet efficaciam; & illa libertas Dei nihil refert ad nostram libertatem, neque libertatis actum ut est a nobis, sed tantum ut est a Deo: sicut motio brachii, etiamsi voluntati sit libera, respectu tamen brachii non est libera; quia, ut est ab ipso, non habet indifferentiam activam.

Scio, quosdam ita rationi huic respondere, ut eam contemnere videantur: quia nunc (inquiunt) eo quod Deus libere nos præmovet, nostra voluntas ab illius motione participat libertatem; si autem moveret necessario, non esset unde illam participaret.

Qualiter aliquid ad Scoti ratione respondeant

2 Sed quis capere potest, voluntatem participare libertatem per motionem, qua ab extrinseco agente determinatur ad unum? In quo enim consistit hæc participatio libertatis, cum libertas in indifferentia consistat, quæ per hanc præmotionem potius aufertur? Denique, si motio est eadem ut supponitur, non magis potest nunc esse participatio libertatis, quam tunc esset. Nunc ergo voluntas creata non participat libertatem in actu primo, nisi per creationem suam, seu per illam naturam, quam recipit, dum creatur: in actu tamen secundo participat illam non per motionem præviam ad actum suum, sed per actualem effectionem sui actus cum concursu immediato Dei. Atque hac ratione verum est, ex illa hypothesi, si Deus non esset liber, sequi, absolute loquendo, voluntatem humanam non fore liberam, quia non haberet a quo in creatione sua libertatem in actu primo participaret, & ita nec posset illam exercere in actu secundo. Tamen discursus factus, procedit ex alia suppositione; scilicet, quod humana voluntas maneret in se & radicaliter libera, & quod Deus necessario illi daret concursum, quem nunc libere confert. Et ex hac hypothesi aperte sequitur, quod, si in prædicto casu necessitatem inferret, nunc etiam inferat. Et ideo antiquiores & graviores Thomistæ in hoc sensu improbant hanc Scoti sententiam, ut Cajetanus, quem supra citavi, & Capreolus, quem cap. seq. referam. Imo & ipse D. Tho. idem sentit 1. part. quæst. 14. art. 13. ad 1. & 1. cont. Gent. cap. 67. ar. 5. ubi Ferrar. & quæst. 2. de verit. art. 14. ad 5.

Refutatur prædicta responsio.

Vide disp. 19. Metaph. Movente Deo ex necessitate naturæ eodem motu quo nunc liberum, moveret arbitrium, non destrueret ejus in usu libertatē.

3 Secundo possumus etiam argumentari ad hominem & a paritate rationis: nam si Deus physice prædeterminaret voluntatem per qualitatem vel entitatem inhærentem prius inditam voluntati, tolleret libertatem ejus in usu, ut Scotus docet, loquens de habitu, (ut supra vidimus) est autem eadem ratio de qualibet entitate, ut est superius dictum, & per se notum: ergo eadem ratione, si immediate Deus per efficaciam suæ voluntatis creatum arbitrium prædeterminat, in ipsius actu libertatem peremit. Probatur consequentia, nam tota ratio a priori, ob quam res inhærens & determinans infert necessitatem quoad exercitium, est, quia tale principium inhærens, esset agens naturale, & præveniens voluntatem ac non subordinatum ipsi, sed potius trahens secum voluntatem ad agendum, tali modo, tamque determinato ad unum, & ad usum suæ activitatis, ut non posset voluntas ei resistere, seu tale principium impedire: sed hæc eadem ratio procedit in determinatione Dei effectiva per voluntatem suam absolutam: nam, illa posita, tam naturaliter ac necessario agit id quod vult, ut secum necessario rapiat voluntatem creatam nec possit hæc illi resistere: ponitur autem illa voluntas Dei (ex suppositione, in qua loquimur) ita præveniens voluntatem creatam ut præmoveat, & prædeterminet illam: ergo non magis relinquit libertatem in actu voluntatis humanæ, quasi illi inhæreret. Sicut brachium, ut a voluntate moveatur necessario, non eget, quod aliquid prævium sibi inhærens a voluntate recipiat, sed satis est ut ejus actio necessario sequatur, posita voluntate, ita ut non possit ei resistere. Nec refert, si quis dicat, brachium a se non esse liberum, voluntatem autem esse liberam. Quia licet demus alioqui esse liberam, tamen ad resistendum motioni Dei non magis est libera, quam sit brachium ad resistendum voluntati. Quod facile probatur, quia est prorsus impotens ad resistendum voluntati divinæ efficaci, nec potest sese continere; quin motioni efficaci ejus obsequatur, & cooperetur: ergo quoad hoc est eadem ratio necessitatis.

2. Ratio ad hominem.

Exemplo res dilucidatur.

Absolute & simpliciter assumptum demonstratur.

ATque hinc jam tertio fieri potest efficax argumentatio, non ad hominem tantum, sed simpliciter: quia hic actus voluntatis procedit a duabus causis seu voluntatibus, quarum inferior incipit moveri a su-

a superiori, quando superior vult; & non est in inferioris potestate, ne illa motio inchoetur, sed in sola potestate superioris voluntatis: nec etiam potest inferior voluntas non sequi motionem superioris: ergo nullo modo est in potestate voluntatis inferioris illam actionem impedire; nec antecedenter faciendo, ut motio Dei non ponatur, nec consequenter impediendo, ne habeat effectum: ergo nullo modo est in potestate voluntatis inferioris illam actionem impedire; nec antecedenter faciendo, ut motio Dei non ponatur: nec consequenter impediendo, ne habeat effectum: ergo nullo modo est tunc in potestate humanæ voluntatis posse non agere: ergo est ibi necessitas simpliciter quoad exercitium.

Objectioni occurritur. Nec habet hic locum vulgata distinctio de sensu composito & diviso, quia, cum hæc suppositio est omnino antecedens, si ex illa sequitur necessario actus, talis suppositio tollit libertatem, juxta doctrinam Anselmi, & juxta dicta supra de vera indifferentia libertatis: imo juxta doctrinam Trident. Concil. sed hæc suppositio voluntatis divinæ efficacis ponitur omnino antecedenter ad voluntatem humanam, ejusque consensum, & ex illa sequitur necessario opus, ita ut nulla creatura possit illi resistere: ubi est ergo libertas? Minor propositio, quoad priorem partem, est ipsa assertio contrariæ sententiæ dicentis, Deum prævenire nostram voluntatem efficaci præmotione physica suæ voluntatis absolutæ. Quoad posteriorem vero partem est de fide: quia voluntati Dei nemo potest resistere: unde quod Deus absolute vult fieri, tam necesse est fieri, ut implicet contradictionem non fieri.

Major vero propositio quoad Auctoritatem Anselmi constat ex ipso in libro de concordia a principio; ubi non loquitur de suppositione aliqua inhærente, sed simpliciter & universe: imo potissimum loquitur de scientia & voluntate Dei, & cum illis concordat nostram libertatem, per hoc, quod non sunt suppositiones omnino antecedentes usum nostræ libertatis, sed illum potius supponentes aliquo modo, vel comitantes. Altera vero pars de definitione libertatis constat, ex tractatis superius cap. 2. Demonstratum est enim libertatem quoad exercitium, requirere indifferentiam ad non agendum secundum proximam, & expeditam potestatem potentiæ liberæ: at in præsenti non relinquitur talis potestas: nam voluntas humana applicatur ad operandum cum tali concursu, & motione Dei prævia ad talem actum, ut voluntate sic circumventa non sit in potestate ejus suspendere suum influxum: ergo revera in usu talis operationis non retinet indifferentiam libertatis.

5 Confirmatur hoc, ac declaratur ex illa communi sententia Theologorum, quam supra cap. 2. probatam reliquimus: scilicet posse Deum, manente eodem judicio intellectus ex se sufficiens ad liberam operationem impedire usum liberum, & necessitatem inferre creatæ voluntati. Ex hoc igitur sic colligo: Non potest Deum efficaciorem vim inferre creatæ voluntati, quam per suam efficacem & absolutam voluntatem, quia non habet ipsemet Deus aliquid in seipso, quo efficacius & fortius operetur quidquid potest operari: non operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ita ut mensura operationis sit voluntas ejus: nulla autem est voluntas Dei potentior ad operandum, quam sit voluntas efficax & absoluta: ergo si secundum hanc movet & determinat voluntatem, non relinquitur alius modus, quo illi possit necessitatem inferre. Imo nec intelligi potest, quæ major possit esse necessitas, quam quod independenter a me Deus statuat, quid ego facturus sim, & per eam voluntatem me physice prædeterminet, ita ut ego non possim aliter velle, quam Deus me determinaverit.

Responsio. 6 Dices, posse Deum velle efficaciter determinare humanam voluntatem, ut velit libere; & posse etiam efficaciter determinare, ne velit necessario; & ita intelligi differentiam inter necessitatem & efficacem determinationem liberam. Sed explicetur quæso, in qua

Refutatur. re consistat hæc differentia. Nam imprimis suppono, ut voluntas humana necessario velit ex efficacia divina, non esse necessarium, ut homo ex parte objecti apprehendat illam necessitatem, id est, ut velit necessario operari: sed solum ut in re ipsa necessario exerceat illum actum. Sicut e contrario ut libere operetur, non est necesse ut in objecto velit libertatem, seu libere operari; sed satis est quod in actu exercito actum libere eliciat. Hoc ergo supposito, quando Deus necessitatem infert, nihilominus voluntas sponte fertur in objectum ac voluntarie cum sufficiente usu rationis, & advertentia intellectus. Rursus, si auferetur talis voluntas Dei efficax, humana voluntas posset non ferri; & solum in eo casu necessario operatur, quia non potest illi motioni Dei resistere, quæ illius consensum antecedit, & illum extorquet (ut sic dicam) sed hæc omnia reperiuntur in illa prædeterminatione physica & effectiva per voluntatem efficacem antecedentem, & nihil amplius in utroque motionis genere in re ipsa invenitur, aut necessarium est: ergo illa differentia, quod Deus velit necessario vel efficaciter, aut infallibiliter determinare physice voluntatem hominis, est posita solum in verbis, non autem in re: nam alia differentia, quæ assignari potest, quod necessitas fiat per aliquid inhærens, determinatio vero per solam extrinsecam voluntatem, jam satis rejecta est.

7 Quocirca cum dicitur posse Deum velle efficaciter determinare physice potentiam & libere, in hoc objecto involvitur contradictio: nam perinde est, ac si diceretur, posse velle, ut simul in eodem actu necessario ac libere operetur. Est autem cavenda æquivocatio ad solvenda sophismata argumentantium, quæ infra videbimus; & sistendum in propria ac physica prædeterminatione. Aliud enim est, Deum efficaciter, id est, infallibiliter movere voluntatem, & eodem modo efficaciter facere ut velit libere; aliud vero, physice illa prædeterminare. Primum potest facere Deus, & facit in his quos per gratiam movet, quod in 3. lib. ex professo est declarandum. Secundum non facit Deus, nec potest stare simul cum libertate, quia includuntur in eo duæ conditiones appositæ; scil. posse resistere motioni, quod est ad libertatem necessarium, & non posse resistere, quod est de ratione physicæ prædeterminationis per voluntatem Dei absolutam & efficacem.

8 Quod præterea posset confirmari probando tertiam partem supra positam auctoritate Conc. Trid. sess. 6. c. 5. & can. 4. ubi Concil. docet, hominem præmotum a Deo, posse non consentire, & tradit doctrinam universalem. Unde comprehendit omnem præmotionem etiam per extrinsecum concursum, & consequenter excludit hanc etiam præmotionem seu prædeterminationem per extrinsecam voluntatem Dei, qua posita non est in voluntate creata potestas resistendi, ut supra est probatum; & est de fide, quia expresse sacra Scriptura ita dicit. Nemo potest voluntati ejus resistere: est idem evidens, quia omnipotenti voluntati, non solum non resistit finita voluntas, sed etiam omnino non potest. Sicut igni non solum non resistit stupa, sed etiam non potest, propter improportionem, quæ longe major est in voluntate finita, respectu infinitæ. Non ergo potest stare talis prædeterminatio cum libertate in exercitio. Sed, quia hoc testimonium in causa omnino simili pressius expendendum est lib. 3. cap. 13. hic plura non adjiciam. Idem probatur auctoritate Concil. Trid.

Patrum testimoniis eadem veritas roboratur.

9 Accedant igitur testimonia Patrum, quæ hanc effectivam prædeterminationem, & a fortiori illam aliam formalem & inhærentem, ostendunt, cum libertate pugnare. Ex Græcis Damasc. lib. 2. de fide cap. 29. *Quæ in potestate nostra* (inquit) *sita sunt, non providentiæ, sed libero nostro arbitrio, assignari debent.* Ubi providentiæ nomen sumi necessario debet pro absoluta prædefinitione & prædeterminatione Dei: unde subdit cap. 30. *Illud scire interest, Deum omnia quidem præscire, sed non omnia prædefinire. Præscit enim ea etiam* Damasc. testimonii quod adversarii enervare conantur expeditur.

etiam,quæ in noſtra poteſtate & arbitrio ſita ſunt:at non item ea prædefinit. Neque enim vitium admitti vult,neque etiam virtuti vim affert : & idem ſignificaverat lib.1.cap.18.

Ad quod teſtimonium reſpondent aliqui ex D. Tho. 1.parte qu.23.art.1.ad 1.negare Damaſcenum eam prędefinitionem,quę vim afferat & neceſſitatem. Sed nos etiam id dicimus; & ulterius contendimus, negare Damaſcenum hanc prædeterminationem; quia inferret neceſſitatem antecedentem, quæ eſt neceſſitas ſimpliciter. Ponderanda namque eſt particula illa *enim*, eſt namque cauſalis, & non tantum limitans vel declarans verbum *prædefinire*. Duas ergo rationes notandas pro his, quæ dicenda ſunt, affert Damaſcenus. Prior eſt de malis, quod Deus illa non præfiniat, quia vitium non vult admitti. Itaque in malis non utitur ratione fundata in libertate noſtra, ſed in objecti ipſius deformitate. Poſterior eſt, quia etiam virtuti non affert vim, ubi non ſumitur *vis* pro coactione in eo rigore, quo Scholaſtici ea voce utuntur, ut voluntario opponitur: ſic enim etiamſi Deus voluntatem noſtram neceſſitaret, non eam cogeret. Sumit ergo *vim* pro neceſſitate: & hanc reddit cauſam ob quam Deus voluntatem noſtram non prædeterminat. Sentit ergo Damaſcenus prædeterminationem inferre neceſſitatem repugnantem libertati; & inde concludit, Deum non prędeterminare eos actus, qui in noſtra ſunt poteſtate. Et idem eſt ſenſus D.Thomæ, qui hanc neceſſitatem æquiparat neceſſitati naturæ, quia eſt neceſſitas ſimpliciter; & æque repugnans libertati, ut clarius explicuit 3. cont.Gent.c.90.ubi etiam Gregorium Niſſenum ſtatim citandum eodem modo expoſuit.

Gregorius igitur Niſſenus lib.7.de Philoſoph. capit. 1.& lib.8. c.4. & ult.hoc ſenſu ait, ea quæ ſunt nobis, non eſſe ex providentia, quod non poteſt aliter intelligi, niſi non eſſe ex voluntate Dei prædeterminante nos ad unum. Tribuitur etiam illud opus Nemeſio lib. de nat.hom.ubi de hoc diſputat a c.39. uſque ad 44. & habetur tom.8.Bibl.

Atque eodem modo, quo Damaſcenus, & Niſſenus, loquitur Theodoretus l.4.divin.decr.cap.de Provid.ubi eodem ſenſu ait, virtutes & vitia, ſeu liberas actiones non eſſe ex providentia, ſc. præderminante voluntates noſtras. Hic enim eſt hujus locutionis ſenſus, & modus, apud Græcos etiam Philoſophos, ut conſtat ex Plotino l.2.de Provid.c.5. & Marſil.Ficino, ibi, & Seneca libro de fato.

Origenes l.2.Patriarch.c.12.in eodem ſenſu ait, nos non habere a Deo quod bonum vel malum velimus ſcil.a ſolo Deo, vel ex efficaci prędeterminatione ejus: non enim, vel generalem concurſum in naturalibus, vel ſpeciale auxilium in ſupernaturalibus, potuit excludere. Et ſic etiam dixerat c. 9. liberum arbitrium fuiſſe cauſam diverſitatis inter rationales creaturas, non Dei voluntatem; prædeterminantem ſcil. creatas voluntates, & ex l.3.c.1.& 3. multis in hujus confirmationem peti poſſunt.

Sic etiam neceſſario intelligendum eſt, quod Juſtin. ait qu.8.ad Orthod. *Non igitur cauſa eſt Deus virtutis noſtræ aut vitii, ſed propoſitum noſtrum & voluntas.* Quis enim credat ignoraſſe Juſtinum, Deum eſſe cauſam virtutis, conſulendo, inſpirando, juvando. Solum ergo negat eſſe cauſam, ad eam prorſus & efficaciter prædeterminando.

In eodem ſenſu plane accipienda ſunt, quæ tradit Chryſoſt. hom. 12.ad Hebr. in parte morali: *Omnia* (inquit) *Dei ſunt, ſed non ita ut noſtrum lædatur arbitrium;* & infra: *Non antecedit noſtras voluntates, ne noſtrum lædatur arbitrium.* Ubi non excludit gratiam excitantem, & inchoantem in nobis opera ſupernaturalia, ut l.3.ex aliis ejus locis videbimus: excludit ergo antecedentem prædeterminationem, quæ noſtrum læderet arbitrium. Similia ſumi poſſunt ex eodem hom. 17.in Jo. & 42.ad populum.

Denique idem eſt ſenſus Dionyſ. cap. 9. de Cœleſt. Hierarch. ſcribentis: *Neque enim vita nobis data eſt, cui vis illata ſit, aut impoſita neceſſitas. Neque liberi arbitrii gratia divinitus indulta mortalibus, providentiæ divina luce & ſplendore obtunditur.* Similia fere habet lib.de divin. nominibus cap. 4. ad finem.

Hieronym. epiſt. 146. ad Damaſum de filio prodigo, ait, hominem ita eſſe liberum, ut *vivat non ex imperio Dei ſed ex obſequio ſuo, id eſt, non ex neceſſitate, ſed ex voluntate*, ubi notandum eſt verbum illud, *non ex imperio*; non enim poteſt *imperium* pro lege ſumi, nam conſtat hominem ita eſſe inſtitutum, ut juxta legem Dei vivere debeat: ſignificat ergo *imperium* motionem Dei efficacem & phyſicam, quomodo dicimus, manum moveri ex imperio voluntatis: hoc ergo ſenſu negat Hieronymus, nos eſſe ita inſtitutos, ut vivamus ex imperio Dei; & hoc eſt quod idem Hieronymus explicuit, *id eſt, non ex neceſſitate, ſed ex voluntate.* Idem loquendi modus repetitur apud Evodium citatum a Turriano l.4. contra Magdeburg. cap. 2. *Niſi talibus monitis* (ait) *voluntas noſtra, quæ libera eſt, præſtet obſequium, ad periculum & gehennam, non imperio aliquo, ſed ſponte devolvitur.*

Auguſtinus.

11 Auguſtinus ſæpe docet, omnem poteſtatem eſſe a Deo, non autem omnem voluntatem, ut patet de Spiritu & lit.c.31. *Legimus* (inquit) *Non eſt poteſtas niſi a Deo, non autem legimus; Non eſt voluntas niſi a Deo, & recte non ſcriptum eſt, quia verum non eſt.* Idem 5.de Civ.cap.9.& 10. Ex qua ſententia colligimus in primis, ſi non omnis voluntas eſt a Deo, aliquam voluntatem ab ipſo non eſſe. Deinde inquirimus, cur dicatur, talem voluntatem non eſſe a Deo. An quia ad illam non concurrit? Non equidem: quia cum reale eſſe habeat, non poteſt illud habere niſi a Deo. Dicetur fortaſſe, ideo non eſſe a Deo, quia Deus illam voluntatem non compulit, nec præcipit, neque ad illam mortaliter movet, ut conſtat in malis voluntatibus, in quibus Auguſt.ponit exemplum. Sed in primis licet hoc ſit in ſe verum, non tamen ad mentem Auguſt. in dictis locis præſertim de Civ. ubi explicare intendit contra Ciceronem præſcientiam Dei non impedire liberam actionem voluntatis: quia licet Deus illa præſcientia videat connexionem omnium cauſarum, tamen in actionibus liberis cauſa earum eſt voluntas libera; quam item Deus videt & determinationem ejus; & ad hoc propoſitum ait; Deum eſſe auctorem omnium poteſtatum, nimirum ſola ſua efficacia & virtute; in hoc ergo ſenſu ſubdit; non eſſe auctorem omnium voluntatum, ſcil. ſola ſua efficacia determinando illas ex vi ſui generalis concurſus; & ita erit univerſalis propoſitio; quæ explicatur in multis actibus; quia in eis notior eſt, non quia in eis ſolis vera ſit: alioquin revera non ſatisfieret difficultati propoſitæ. Et deinde, etiamſi admittatur ille ſenſus, ex illo a fortiori ſequitur, Deum voluntate ſua non prædeterminare efficaciter noſtras voluntates ad actiones malas; & hinc ulterius infertur, non eſſe hoc neceſſarium ad generalem concurſum primæ cauſæ: quod ſolum nunc intendimus: utraque vero illatio facta demonſtrabitur late l.2.cap. 2. & 6. Exponitur Aug. teſtimonium.

12 Confirmat hoc egregie illa ſententia Auguſt. 7.de Civ. cap. 30. *Ita Deus adminiſtrat res quas condidit, ut eas motus ſuos agere ſinat.* Nam hinc recte colligitur, ad ſuavem ejus providentiam pertinuiſſe, cauſis indifferentibus concurſum etiam in actu primo indifferentem offerre. Imo verbum, *ſinat*, hoc ipſum apertiſſime declarat. Optimum item Auguſtin. teſtimonium eſt lib. 3. de lib. arb. cap. 18. *Si laborioſum eſt omnia mandare memoriæ, hoc breviſſimum tene: Quæcumque iſta cauſa eſt voluntatis, ſi non poteſt ei reſiſti, ſine peccato ei ceditur.* Certe, ſi hæc univerſalis ſententia vera eſt; & voluntas Dei ita nos prævenit ut non poſſimus ei reſiſtere, ſine peccato, atque adeo ſine libertate ei cedimus. Quod illud etiam confirmat libro 6. Geneſ. ad liter. capite 15. ubi idem Auguſtinus ait, voluntatem Dei eſſe rerum neceſſitatem, ſcilicet quantum ad ea, quæ præveniente & omnino abſoluta, & efficaci voluntate diſponit. Cui conſonat quod ſcribit Anaſtaſius Niſſ. libr. quæſt. in Scripr. tom. 6. Bibliothec. quæſt. 59. *Si ergo* (inquit) *quod vult Deus, ſervat, quod autem non vult, perdit, neq; qui ſervatur, dignus eſt mercede, neque qui perditur, ſupplicii.* Similia præfert Arnob. Alia Auguſt.teſtimonia.

nob. Psalm. 50. *Negas libertatem arbitrii si dixeris, Deus si vult, bonus sum: si non vult, bonus non sum.* In idem reddit quod ait Oecumen. ad Timoth. 2. *Si Deus vult, quare non fit, quod vult?* & respondet: *Non fit, quia illi nolunt: nihil enim ex necessitate facit in nobis Deus.* Ac si dicat, ideo non fit, quia non absolute vult, sed conditionate, & dependenter a nostro consensu, ne nobis necessitatem imponat.

Ex doctrina Augustini efficax elicitur argumentum.

13 Preterea sumitur optimum argumentum ex Aug. doctrina, quia ille sæpe proponit quæstionem, cur ex duobus æque dispositis in actu primo, & æque invitatis ab eodem objecto, *alter ad illicite perfruendum movetur, alter in voluntate pudica stabilis permanet*: quę sunt ipsius verba. 6. de Civit. c. 12. & tamen nunquam reddit rationem ex divinæ voluntatis prædeterminatione; quod esset facillimum & omnino necessarium si verum esset: sed in ipsius liberi arbitrii intrinsecam facultatem id reducit, & ibi sistit. Imo, ut in fine lib. 3. videbimus, non solum in actionibus moralibus & naturalibus, sed etiam in supernaturalibus eodem modo procedit, adjungendo semper adjuvantem gratiam bono usui libertatis in eo ordine, nunquam tamen reddit causam, ex voluntate Dei physice prædeterminante.

Alia ex Patribus.

14 ALia Patrum testimonia in particulari referam, libro tertio capite decimo & tertiodecimo. Addi vero hic possunt nonnulla principia, quæ sæpe Patres docent, ex quibus hæc veritas sumitur. Primum est illud supra positum, quod necessitas antecedens est necessitas simpliciter, & repugnans libertati. Quod, præter Anselmum & Div. Thomam, supra citatos, fundamentum habet in Augustino, libro 5. de Civitate Dei capite 9. & 10. & ex eodem in libr. de prædestinatione Dei refertur a Gratiano 23. quæst. 4. §. *Non ergo*, post cap. Vasis iræ & illud amplectitur Bonav. in 1. dist. 40. artic. 2. quæst. 1. ut alios Scholasticos ominam, quos cap. seq. referam. Ex hoc ergo principio aperte refellitur omnis prædeterminatio physica, quæ sola efficacitate extrinseca fiat: nam illa plane infert necessitatem antecedentem, ut ex superioribus patet.

15 Secundum principium est in superiori fundatum: quod præscientia Dei ideo non tollit libertatem, quia non est suppositio antecedens, sed consequens secundum ordinem rationis in nunc æternitatis; quod aliis verbis dicunt multi ex Patribus; quia non ideo actus liberi arbitrii futurus est, quia Deus præscivit illum futurum, sed e converso ideo Deus præscivit, quia futurus est. Ita loquitur Hieronymus dialog. 3. cont. Pelag. Jerem. 26. Ezech. 2. & 3. Chrysostom. Homil. 60. in Matth. Bed. quæst. 13. ex variis, Origen. libr. 7. in cap. 8. ad Rom. & libr. 2. cont. Celsum pag. 78. Damascen. dialog. cont. Manich. Justin. quæst. 58. Optime Cyrill. lib. 9. in Joan. cap. 10. & sumitur ex Augustino 5. de civit. cap. 10. Et hos Patres imitati sunt Magist. sent. & fere cæteri Scholastici in d. 38. Alex. Alen. 1. p. quæst. 32. memb. 3. Abulens. Josue 11. quæst. 76. circa medium, & Matth. decimo octavo quæst. trigesimatertia, qui eodem modo ait præscientiam non tollere libertatem, quia subsequitur operationem, non præcedit.

Qui Patres declarent, scientiam futurorum cum libertate non pugnare.

16 Rursus hoc ita declarant Patres: quia scientia futurorum, ut sic, id est, ut est simplex intuitio eorum quæ futura sunt, non est causa rerum, sed mera tantum notitia, quæ sententia nomine Div. Thomæ habetur in Opusc. de præscient. & prædestin. cap. 4. his verbis: *Si præscientia Dei accipiatur pro simplici notitia futurorum, certum est, quod ipsa non est causa rerum præscitarum, & ideo, licet præsciat res futuras, non tamen eis necessitatem imponit.* Quod aliis verbis dixit Leo Papa serm. 16. de Pass. *Non præsciendo quod faciendum esset, egit ut fieret.* Hinc August. libr. 3. de lib. arbitr. cap. 14. quem imitatur Beda loco cit. Boet. item lib. 5. de Consolat. pros. 4. & 6. hoc declarat exemplo nostræ scientiæ aut visus. Sicut enim ex eo quod ego videam Petrum operantem, non immutatur modus quo ipse operatur: idemque foret, si viderem nunc quicquid crastina die esset acturus: quia nihilominus ex se ipse acturus id esset, & non ex mea visione. Unde non ideo facturus esset, quia videretur a me; sed e converso ego viderem illum operantem, quia operaturus esset: Ita igitur ajunt Patres prædicti accidere in divina præscientia, ut est simplex intuitio seu notitia; & hoc existimant necessarium, ut libertatem non violet, aut impediat; supponunt ergo nullum actum immanentem Dei, antecedentem omnino usum voluntatis nostræ, ita in illam influere; ut illam prorsus prædeterminet ad agendum: alioqui, si in voluntate divina hoc censerent possibile, non esse cur scientiæ repugnare existimarent.

17 Neq; obstat, quod aliis in locis ajunt etiam Patres, res ideo esse futuras, quia præsciuntur a Deo. August. lib. 6. de Trinit. cap. 10. & lib. 15. cap. 13. Gregor. lib. 20. Moral. cap. 24. & Div. Thom. 1. part. quæst. 54. art. 8. ad 1. & art. 13. ad 1. Hoc (inquam) non obstat: primo quidem, quia hi Patres non dicunt, res esse futuras, quia Deus novit esse futuras; sed dicunt, Deum efficere res futuras, quia novit illas, & non e converso, novisse illas, quia illas fecit. Alterum ergo e duobus, vel utrumq; simul intendunt. Unum est, Deum non recipere cognitionem suam a rebus, quod est certissimum, & hoc maxime intendit August. ut legenti facile constabit. Unde quum alii sancti dicunt, ideo Deum scire res esse futuras, quia illæ futuræ sunt, non significant in rebus esse veram rationem causæ respectu scientiæ Dei, sed esse rationem objecti seu termini, quod in ratione objecti veri necessarium est, ut videri possit. Aliud quod declarare intendunt est, Deum ex se habere perfectam scientiam earum rerum, quæ in tempore futurę sunt, per quam Deus est causa totius esse, quod futurum est in talibus rebus; & per eandem omnino in se manentem sine ullo reali augmento vel additione cognoscit res esse futuras: ideoque eadem scientia est causa futuræ actionis, licet non causet illam secundum quod intelligitur habere ad illam habitudinem simplicis & intuitivæ notitię rei præsentis in ęternitate.

Quare aliquando affirment Patres, ideo res fieri, quia Deus novit illas, non e converso.

18 Ultimo potest hoc confirmari ex eo, quod Patres, cum sępe interrogent, cur Deus permiserit hominem Adamum (verbi gratia) ita operari, quem peccaturum pręsciebat; Respondent, ita se gerere Deum cum homine, ne violet ejus libertatem, eique necessitatem inferat. Ita Chrysostom. homil. 26. in Joan. dicens, *Non vi & necessitate quadam Deus bonos facere consuevit.* Tertull. lib. 2. cont. Marcion. cap. 6. Epiphan. Hęresi 16. Anselm. in Elucidario, paulo post principium. Theophylact. in id Joan. 6. *Ad quem ibimus.* Hęc autem responsio Patrum, nullius momenti esset, si, salva libertate, posset voluntas hominis ad bonum prædeterminari a Deo: ergo sentiunt plane, Deum ablaturum fuisse libertatem homini, si ejus voluntatem sua efficaci præmotione & voluntate ad volendum bonum determinaret.

Intentum roboratur ex responsione qua adhibent Patres quæstioni sæpe sæpius inculcatæ.

19 Dices, argumentum hoc, vel nimium probare, vel nihil; simili enim modo inferri posset, non posse Deum præservare hominem a peccato ullo modo, salva ejus libertate, quod falsissimum est; ut non solum in Christo, sed etiam in Virgine Beatissima & aliis certum est. Sequela probatur, quia, si Deus permittit peccatum, ne voluntatem necessitet: ergo, quoties non permittit, necessitat; alioqui, sicut non dicimus, posse Deum non permittere peccatum in aliquo, non necessitando illud, sed alio modo illi providendo; ita dicent alii, posse idem facere Deum prædeterminando illum ad bonum. In omni ergo sententia est difficilis ratio illa Patrum; non vero urget contra prædeterminationem physicam.

Objectio

20 Respondetur esse valde diversam rationem: nam, si prædeterminatio illa per voluntatem Dei extrinsecam, possibilis esset, salva libertate, indifferens erat voluntas Ad æ, v. g. in eo momento quo peccavit, ut ad volendum vel nolendum prædeterminaretur a Deo; & ideo nulla ratio reddi potest, cur Deus permiserit illum peccare, cum servando eundem modum determinandi libertatem ejus, æque debitum, ac consentaneum ipsius naturæ, posset illum ad bonum determinare. Atque ita est ratio revera efficacissima: cur enim Deus peccare sineret hominem, quem posset ad bonum determinare, præbendo proprium con-

Dissolvitur.

concursum, & connaturalem determinatum ad hunc potius actum, quam ad illum, quod non ex homine, sed ex solo Deo pendebat, ut ostensum in superioribus est? Hoc ergo modo optime ex permissione peccati colligunt Patres, determinationem ad unam partem potius, quam ad aliam, ab extrinseca Dei voluntate provenientem non esse debitam humanæ voluntati; imo esse repugnantem libertati ejus, & involvere necessitatem simpliciter; & ideo non pertinere ad ordinariam providentiam Dei sic prædeterminare voluntatem, sed illam indifferentem relinquere. Contra hoc vero non obstat objectio facta, esto enim verum sit, posse Deum præservare hominem a peccato, salva ejus libertate, tamen non semper posset id fieri per ordinariam, & communem providentiam naturæ vel gratiæ, sed per dona & auxilia extraordinaria, quæ Deus non debet; nec expediebat ea semper & omnibus conferri. Et ideo prædicti Patres non excludunt hunc modum præservandi a peccato, neque illius mentionem faciunt, sed supponunt non esse debitum. Neque de illo quærunt, cur non semper Deus hoc gratiæ beneficium conferat, sed de ipsa conditione naturæ; cur videlicet, non tali modo condita est natura, ut determinata fuerit ad nunquam peccandum? Hoc ergo sensu ratio est optima, quæ ex his, quæ libro secundo dicemus, fiet evidentior.

Auctores Scholasticos pro hac sententia efferam sequenti capite.

CAPUT XIV.

Quomodo concursus causæ primæ ad actus liberos humanæ voluntatis sine physica prædeterminatione consistat.

Ratio quæstionis movedæ.

1 NOn satis est demonstrasse, quæ incommoda ex hac prædeterminatione sequantur, nisi etiam ostendamus, eam nulla ratione esse necessariam, ut & Deus tanquam voluntatis humanæ, & operum ejus author, & causa prima ad omnes ejus actus concurrat, & nostrum liberum arbitrium debitam subordinationem ad Deum habeat, ut ad primam causam, quæ omnibus providet, & universa gubernat: hoc autem nulla alia ratione melius fieri potest, quam proponendo & declarando modum alium, quo sine hac prædeterminatione possunt hæc omnia sufficientissime & exactissime intelligi: atque hoc pacto nostram sententiam omnino confirmabimus, & fundamento contrariæ sententiæ satisfaciemus. Quæ in eo potissimum nititur, quod causa prima non præbet suum concursum, nisi volendo: ejus autem volitio antecedit, & æternitate, & causalitate volitionem causæ secundæ: ergo prius Deus vult ut ego velim, quam ego re ipsa velim: imo non possem ego velle, nisi prius Deus sua voluntate efficaci disposuisset ut ego velim: ergo necesse est, ut per illam suam antecedentem voluntatem, quæ efficacissima est, voluntatem humanam prædeterminet. Declaratur amplius: quia vel Deus vult me velle aliquid, quia ego id sum voliturus, & Deus prænovit, vel e contrario homo vult, quia Deus voluit & disposuit, eum velle. Primum dici non potest, quia est contra debitum ordinem & subordinationem, tum quia involvit repugnantiam, cum homo nihil velle possit sine voluntate divina: ergo necesse est dicere secundum: ergo prædeterminatur voluntas humana ad volendum per illam voluntatem efficacem, qua Deus voluit & disposuit, ut aliquid vellet.

Præcipuũ oppositæ sententiæ fundamentum:

2 Explicatur hoc amplius: quia, ut voluntas Dei concurrat cum nostra, debet conjungi cum illa in volendo eundem actum seu actionem: duæ autem voluntates non possunt conjungi vel convenire in eodem effectu, nisi vel una supponatur, & altera illi consentiat, supposita illius scientia; vel altera moveat & trahat alteram, ut consentiat secum: nam, si alterum horum non intercedat, non potest intelligi quomodo duæ voluntates in aliqua re volenda conveniant, nisi forte a causa & fortuito. At vero non potest voluntas divina consentire humanæ in volendo actu ejus, eo quod prævideat Deus humanam voluntatem habentem talem actum, seu hoc vel illud volentem; quia non potest voluntas humana quidquam velle, nisi jam Deus etiam id velit: unde illa præscientia Dei supponit necessario voluntatem Dei jam idem volentem: ergo non potest voluntas divina consentire humanæ ex præsuppositione, & præcognitione voluntatis humanæ: ergo necesse est, ut fiat hæc consensio & conjunctio ex eo, quod voluntas divina efficacitate sua trahit humanam, ut secum consentiat, idque velit, quod ipsa vult, eam velle; quod est illam ad volendum determinare, quasi per extrinsecum imperium. Si ergo ostenderimus, hoc neque necessarium esse, neque liberis causis proportionatum, ruet totum illius sententiæ fundamentum.

Ab inconveniente demonstratur intentum.

3 Possemus autem hoc in primis a posteriori demonstrare, quia si hoc genus divinæ voluntatis prædeterminantis esset omnino necessarium, etiam in pravis voluntatibus interveniret, verumque esset dicere, nos velle prava objecta, quia Deus vult, nos ea velle, & quia efficaciter vult, ut ea velimus: hoc autem & impium esse & sanæ doctrinæ contrarium, omnibus recte sentientibus videtur. Sed hanc rationem, licet efficacissimam, nunc latius non expendamus: quia in secundo hujus operis libro diligenter id præstare curabimus.

4 Ut ergo a priori res ista declaretur, suppono: Deum quidquid operatur, sive solus, sive cum causa secunda operetur, voluntate sua operari: omnia enim quæcunque voluit, fecit; & non alia, nec alio modo, quia omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Unde Aug. in Enchir. cap. 102. & 103. *Quidquid Deus operatur, volens operatur.* Et 26. cont. Faust. cap. 4. de Elia loquens ait: *Hoc de illo factum est, quod Dei voluntas habet: quod Dei autem voluntas non habet, scimus de aliquo fieri omnino non posse.* Hoc autem dupliciter a Theologis exponitur. Primo, quod ipsamet voluntas sub propria ac præcisa ratione concepta, sit ipsamet efficacissima omnipotentia Dei, qua id exequitur quod vult. Secundo, quod omnipotentia, per quam Deus in res creatas influit, sit attributum ratione distinctum a voluntate: quod tamen nihil operatur, nisi præeunte intellectu ut dirigente, & voluntate ut applicante. Et, quamvis ad præsens instituttum non multum referat, uno vel alio modo loqui, nos autem semper juxta posteriorem sententiam loquemur, tum quod aptior sit ad divinam operationem, & providentiam explicandam; tum quod sit conformior doctrinæ S. Thom. tum etiam quia Scriptura hoc modo declarat omnipotentiam Dei, *Quia subest ei, cum voluerit, posse.* Nam quia talis naturę (ut D. Thom. ait) id est, quia est ipsum esse per essentiam, per se ipsum efficax est cujuslibet esse participati; tamen, quia perfectissimum agens est, non nisi per intellectum, & voluntatem operatur: quia vero omnipotens est, virtutem habet, qua omne quod vult, prout vult exequitur.

Quidquid Deus operatur volens operatur.

Omnipotentia divina ratione diff. fersa voluntate.

D. Th. 1. p. q. 19. art. 1. ad 4 q. 25. art. 1. ad 4. Sapiēt. 12.

5 Secundo est observandum, duobus modis posse intelligi, Divinam voluntatem velle influere in actum liberum humanæ voluntatis; primus est, supra expositus, simpliciter & absolute volendo, ut talis actus a tali voluntate, tali tempore, & modo fiat; voluntate scilicet, quæ secundum rationem antecedat præscientiam absolutam talis effectus ut futuri; & sit ipsa efficax, ut potenter efficiat, aut per se ipsam, aut (nostro more loquendi) applicando suam omnipotentiam ut efficaciter influat, & secum ferat, ac determinet humanam voluntatem, ut simul in eundem actum influat; & hunc modum hactenus impugnavimus. Alius ergo modo, quo hoc intelligi potest, hic est, Deum non absolute, sed quasi sub conditione velle, ut hic actus fiat a voluntate creata, si ipsa sese ad illum eliciendum determinaverit: & sub eadem conditione velle influere & concurrere in eundem actum, expectando tamen (ut sic dicam) influxum creatæ voluntatis; non quia non posset ipse aliter illum actum efficere; sed quia vult sese nostræ voluntati ita accommodare, ut ejus non lædat libertatem. Ex vi autem hujus divinæ voluntatis, ita manet applicata divina omnipotentia ad influendum in actum humanæ voluntatis, ut, hac influente, absque nova Dei voluntate, aut applicatione suę poten-

Quot modis Deus per voluntatē suam possit in actum creatæ voluntatis liberum influere. Modus expectandi concursū Dei cum voluntate creata, qui eligitur, explicatur.

tiæ Deus etiam influat quasi necessitate quadam orta ex ejus voluntate, quæ ad id quod vult & quomodo vult, efficax est, & immobile.

Prædictus modus probatur omnino possibilis. Hunc igitur modum concurrendi primæ causæ esse possibilem, ex ipsa ejus declaratione videtur perspicuum: quæ enim repugnantia vel implicatio contradictionis in eo potest excogitari, nedum reperiri? Argumentor itaque in hunc modum. Divina voluntas est omnipotens, ut faciat quod vult, & quomodo vult, potestque omne id velle, in quo non est contradictio: ergo potest concurrere cum causis secundis prædicto modo a me exposito, cum in eo non sit contradictio. Confirmatur & declaratur exemplis, nam sol est ex natura sua illo generali modo veluti expositus ad concurrendum cum singulis causis secundis, quæ ab illo pendent, juxta uniuscujusque capacitatem ac modum: quid ergo mirum quod Deus sua volūtate possit efficacitatem seu potentiam suam prædicto modo veluti indifferenti ac generali applicare & offerre humanæ voluntati, ut sit paratus ad concurrendum cum illa ad actum quem ipsa effecerit? Item, unus homo potest hoc modo offerre auxilium suum ad omne id, quod alter elegerit: sed quia homo imbecillis est, id facit multiplicando actus & mutationes: ac extrinsecus tamen juvando potius ad operis continuationē vel consummationem, quam ad primam inchoationem. Deus ergo, qui omnipotens est, potest illo modo concursum suum, seu auxilium offerre, seclusis imperfectionibus. Nam, quia ejus voluntas est infinita & efficacissima, nullo novo actu indiget; sed hoc ipso, quod potentiam suam applicuit, perpetuo manet ad influendum proxime applicata: atque ita intime & convenienter, ut in ipsum operis initium influat ita, ut nec mente concipi, aut præscindi possit aliquod momentum aut signum, in quo actio procedat a voluntate creata, & a divina potentia. Est ergo absque ulla dubitatione possibilis Deo hic concurrendi modus.

De facto prædicto modo Deū cum voluntate concurrere, ostenditur. 7 Quod si possibilis est, dubitari non potest, quin etiam sit aptissimus & accommodatissimus ad utramq; libertatis partem in voluntate humana tuendam: scil. quoad specificationem & exercitium: seu quoad posse agere, & posse non agere. Etenim, cum potestas liberæ voluntatis sit veluti superior, & eminentior cæteris naturalibus agentibus, ut in suo usu non contrahatur, & ad unum tantum astringatur ex parte divini concursus: necesse est, ut hic concursus cum eadem eminentia, abstractione, & universalitate (ut sic dicam) tribuatur: nam, si ad alteram partem determinetur, ad illam erit voluntas necessario astricta; necessitate, videlicet, non ab ipsamet orta, sed omnino ab alio, quæ est necessitas simpliciter & libertati repugnans; ut satis in superioribus demonstratum est: ergo Deus ita confert suum concursum voluntati liberæ, ut integrum ei sit eo uti vel non uti; & hunc vel illum actum omnino efficere. Est ergo hic modus concurrendi non solum aptissimus ad libertatis usum, sed neque ullus alius ad hunc finem videri potest accommodatus.

8 Quocirca, licet possit Deus alio modo cum nostra voluntate concurrere, illam sua voluntate physice prædeterminando, tamen ille concursus longe diversæ rationis esset ab eo, quo nunc ipsum concurrere declaravimus: & licet sufficeret voluntati nostræ ad agendum, non tamen ad agendum libere; quia jam ageret ab alio determinata ad unam partem, & impotens prorsus effecta ad alterā partem, ut satis ostensum est. Unde, quia in hoc involvitur contradictio, quod, scil. eadem potentia hic & nunc & respectu ejusdem actus, agat determinata, & non determinata, indifferens positis omnibus requisitis in actu primo, & determinata ab illo in actu primo, id est, non indifferens: nam hęc duo idem sunt, ideo non pertinet ad omnipotentiam Dei posse hoc modo concurrere cum potentia libera; scilicet, prædeterminando illam, & ejus indifferentiam in ipso usu & exercitio conservando. Neque hoc esse fortiter & suaviter negotium liberi arbitrii disponere, sed esset potius fortissime illud ligare, &, ne ad utrumlibet solutum maneat impedire; & vi potius quam suavitate illud ad consentiendum pertrahere. Quomodo autem possit Deus, fortiter & suaviter, atq; adeo sine illo genere determinationis, vel concursus liberum arbitrium, quo vult, convertere, salva ejus libertate, postea declarabimus.

Modus assignatus, Scripturæ ac Patribus consonat.

9 NOn est autem ille concurrendi modus rationi solum, sed etiam modo loquendi sacræ Scripturæ, & Patrum consentaneus. Quid enim aliud Scriptura significat; cum inquit; *Reliquit Deus hominem in manu consilii sui*? Certe, si illi obtulit concursum ad unum tantum actum determinatum, nullus relinquitur locus consilio ac deliberationi: quia determinatio illa omne humanum consilium, non solum ut in tempore existens, sed etiam ut ab æterno prævisum, antecessit: & post illam determinationem nullum est relictum medium nec potestas evitandi actum illum, nec alium faciendi. Fingamus, quæso, hominem scire, se non habere paratum concursum Dei ad ambulandum, sed omnino decrevisse Deum, illi non auxiliari ut ambulet; nunquid posset de ambulando consulere, nisi esset amens? ergo, quod nunc homines de suis actionibus consulant, solum est, quia putant se gaudere potestate indifferente, & in manu sua habere concursum Dei ad utramque partem: tamen, si re vera non habent, decipiuntur: & existimatione tantum ac errore libere videntur agere, non tamen vere & reipsa. Cum autem Scriptura dicat: *Reliquit illum in manu consilii sui*: non existimatione tantum, sed vere ita est, ut supra dicebamus: ergo vere etiam habet homo in manu sua concursum Dei necessarium ad ea, de quibus vere potest consultare. De quo etiam dicitur in aliis locis, *Apposui tibi ignem & aquam*: *Vitam & mortem*: *Elige*: *Tibi optio datur*, & similia. In quibus & aliis similibus locis, cum sermo sit de potestate proxima & morali, non sola facultas proximę potentiæ, sed etiam indifferens concursus Dei ad intra, seu in actu primo propositus & oblatus, evidentissime ostenditur. Patres etiam eodem modo de libertatis usu loquuntur; unde idem plane sentiunt. Ad quod persuadendum sufficere existimo testimonia superiori sectione adducta, quibus lib. 3. addemus alia.

Eccles 15. Eccles 15. Josue 14. Eccles. 15

Scholasticorum testimoniis eadem veritas roboratur.

10 NUnc Scholasticorum Doctorum auctoritatem adjungere oportet: inter quos nullum hactenus reperi, qui divinum concursum cum libero arbitrio aliter declararit. Eorum igitur sententias breviter annotabo, ut constet etiam, quam sit recepta, & antiqua hæc doctrina. Div. ergo Thom. non ita distincte & in particulari ad hæc explicanda descendit, tamen in primis nullibi affirmat, Deum ex se, & sola sua effiaci voluntate ad unum actum determinasse eum concursum, quem erat exhibiturus voluntati humanæ, prædeterminando eam ad illum. Et quidem, si ipse sensisset Deum hoc modo prædeterminare sua voluntate efficaci hos omnes actus, docuisset aliquando, cognoscere Deum hæc futura in hac prædeterminatione suæ voluntatis: at hoc nunquam docuit, ut constat ex 1. part. quæst. 14. art. 13. ubi simpliciter ait, cognitionem futurorum in causa esse conjecturalem. Unde, ut in Deo sit certa, revocat illam ad præsentiam æternitatis. Deinde plurimis in locis docet, voluntatem sese determinare & habere proximam & expeditam potestatem ad utramque partem: quod non posset esse verum, nisi Deus offerret libero arbitrio concursum ex se indifferentem. Rursus 1. 2. quæst. 9. art. 6. ad 3. cum dixisset hominem per rationem determinare se ad volendum, addit, eos, qui per gratiam a Deo excitantur, specialiter moveri ab ipso ad unum determinate volendum. Quo loco expresse docet Div. Thom. generalem concursum Dei ut primæ causæ non consistere in hoc, quod voluntatem determinet ad unum, sed potius, Deum ex se conferre concursum indifferentem in ordine ad objectum adæquatum voluntati, quod est bonum, nam quod D. Thomas de generali concursu loquatur, constat ex illis verbis: *Sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*: sentit ergo, hanc motionem seu concursum,

Expenduntur accurate D. Th. testimonia aliquot.

cursum, indifferenter offerri, quantum est ex parte Dei: per rationem vero & libertatem determinari voluntatem cum illo generali concursu, ad aliquid determinate volendum. Imo, si attente illa verba ponderentur, non solum excludit D.Thomas prædeterminationem Dei efficacem, sed etiam omnem motionem præviam per specialem actionem distinctam a generali concursu:excludit autem illam non ut impossibilem, sed ut non per se & essentialiter necessariam ad concursum primæ causæ. Et ideo addidit exceptionem de his quos Deus movet per gratiam: quæ exceptio intelligenda est de omni gratuita motione, & inspiratione, quam Deus conferre potest, non solum in supernaturalibus, sed etiam in moralibus & politicis; ut cap. 11. dicebamus. Hinc vero aperte sequitur, Deum non ita movere omnes, nam exceptio (ut aiunt) firmat regulam: ergo multo magis sequitur non prædeterminate omnes, multo enim minus movere ad unum determinate volendum, quam prædeterminare ad unum, nam qui alteri consilium præstat, eum movet ad unum determinate, non autem illum determinat, ut illud omnino velit: & ita etiam illos, quos Deus per gratiam movet, non prędeterminat, ut latius infra l.3. dicam. In hoc loco aperte docet D. Thomas, hujusmodi prædeterminationem non pertinere ad debitam subordinationem & dependentiam liberi arbitrii a prima causa: quod nunc tantum intendimus.

Et eandem plane doctrinam repetit idem Doctor Sanctus 1.2.q.10.art.4.dicens. Deum se accommodare naturis rerum, easque movere secundum earum conditionem: ideoque ita movere voluntatem nostram ex se indifferentem, ut non ex necessitate illam ad unum determinet. Quo loco D. Thom.nullam exceptionem adhibuit: quia loquitur de tali motione, quæ omnino & ex necessitate inferat determinationem ad unum: clarum est autem hanc necessitatem non esse aliam, nisi quæ ex tali præmotione infertur: & hanc docet D. Thom.repugnare indifferentiæ libertatis. Quo modo etiam loquitur lib.3. contr. Gent. cap.90. ut cap. pręced. diximus.

Præterea afferri potest, quod ait q.5. de verit.art.5.ad 1. exponens Damascenum: actus liberos non esse per providentiam divinam ita determinatos ad unum, sicut ea, quæ libertatem non habent; & similia habet q.3. de potent.art.7. ad 13. ubi expresse dicit, determinationem actus relinqui in potestate rationis & voluntatis. Et idem habet aliis locis citatis, cap. præced. tractans loca Damasc. & Gregor. Nyss. Rursus facit, quod nunquam D. Tho. declaravit hanc prædeterminationem ex parte Dei, sed ubique ait, non impedire Deum usum libertatis, quia sese unicuique rei accommodat juxta modum ipsius, ut videre licet in cit. locis, & 3. cont.Gent.c.73. & Opusc.de præsc. & prædest. cap.4. si vere illi attribuitur. Alia attingemus lib. seq. agendo de concursu ad actum peccati.

Solum potest objici, quod 1.p.q.25.art.5.ad 1.dicit; fieri non posse ut Deus aliqua faciat, quæ non præscivit, & præordinavit se facturum, quia ipsum facere subjacet præscientię & subordinationi. Sed Div. Thom. eo loco nihil aliud intendit, quod explicare subordinationem actionis divinæ ad extra ad voluntatem Divinam: quia nihil potest efficere nisi per voluntatem se applicet ad agendum: & hanc vocavit præordinationem: ibi tamen non explicat, qualis debeat esse illa præordinatio, an absoluta & prædeterminans omnino, vel solum sub conditione.

Bonav. in 2. dist.36. art.1.qu.1. ad ult. satis expresse docet hanc sententiam, quia tamen in particulari agit de concursu Dei ad actum peccati, referam ejus verba sequenti lib. 3. & videri etiam potest 1. dist. 40. art.2.qu. 1.

Alex.Alensis in primis 1.part.q.23. membr.3. art. 4. ait, causam superiorem non esse determinatam; & ideo non cogere inferiorem, & qu. 24. memb. 5. generatim amplectitur doctrinam Anselmi, quod necessitas antecedens tollit libertatem. Deinde q. 26. memb. 4. art.3. differentiam constituit inter modum, quo Deus providet naturalia, & libera; & providentiam circa libera dicit esse secundum concessionem: quia libero arbitrio concedit ut consentiat, vel non consentiat, sive in bonum, sive in malum: & memb.7. art.2. ait, Deum sua providentia non inferre necessitatem actibus liberis ad hoc, quod sint; sed cum jam futura prævidet, ad hoc vel illud ordinat: & hoc confirmat ex doctrina Damasceni supra allegata. Et q.40. memb.4. ad 3. docet, Deum velle actus liberos sine prædeterminatione eorum: quia sic vult illa, ut relinquat nostræ facultati & voluntati, & si fiat contrarium, non fit contra ejus voluntatem, sed præter voluntatem beneplaciti.

Capreol.in 1.dist.38.qu.1.art.1.ad 2. Scoti contr. 4. conclus.primum ait, considerando virtutem causæ, causam primam prius agere: considerando autem supposita agentia, causam secundam esse immediatiorem effectui, quam primam. Deinde subdit; dato quod causa prima, prius natura attingeret effectum, quam secunda, non tamen in aliquo signo priori ad signum in quo attingit secunda. Assertque D.Thomam q. 5. de verit. art. 9. ad 12. dicentem. Effectum non sequi ex causa prima, nisi post secunda: ad 16. dicentem. *Actio primæ causæ quodammodo determinatur ad hunc effectum per causam secundam.* Et tandem sic concludit Capreolus. *Ex quibus patet, quomodo non superfluit causa secunda & quomodo in nullo priori instanti* (scilicet naturæ: de hoc enim erat sermo) *causa prima facit effectum, quam secunda.* In tota hac doctrina intendit Capreolus, causam primam in re ipsa non habere aliam præmotionem in secundam, propter concomitantem concursum in quo non est realis prioritas, & causalitatis, sed tantum ordinis seu subordinationis; qui ordo pręcise sumptus non sufficit ad necessitatem effectus, si causa secunda est libera; etiam si prima ponatur agere ex necessitate naturæ, de qua re ibi differit. Et hoc sensu satisfacit argumento Scoti; & alio modo non poterat satisfacere. Quod etiam Cajetanus vidit; & ideo eodem modo processit, ut ex 1.p.q.24.art.13. & qu. 19. art. 8. jam supra citavi. Imo & moderni Thomistæ hoc etiam viderunt; & ideo ponentes præmotionem in causa secunda, jam consentiunt cum Scoto: quod si prima causa concurrens ageret: ex necessitate naturæ, actus voluntatis esset necessarius simpliciter, in quo ab antiquioribus Thomistis discrepant: Fateantur ergo necesse est, hos veteres Thomistas non agnovisse illam prædeterminationem.

Huic sententiæ favet etiam Capreolus in 2. dist. 1. quæst. 2.art.3. ad argum. contr. 6. conclus. & dist. 25. qu.1.art.3.ad 4.Scoti contr.2.conclus. infra vero ad argumenta Henrici cont. eandem conclus. specialiter de primo actu voluntatis, sentit in illo intervenire præmotionem aliquam Dei imprimentis voluntati aliquid per modum actus primi. Sed ex hoc ipso colligimus, eum sensisse, hoc non esse necessarium in cæteris actibus, & consequenter non esse ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam. Quam vero probabile illud sit in eo speciali actu, ad præsentem controversiam nihil refert, expressius autem, quam in aliis locis docuit nostram sententiam Capreolus in 2. dist. 28. q. 1.art.3. ad 12. cont. 2. conclus. ubi ex Gregorio refert duos modos, quibus Deus adjuvat voluntatem nostram ad operandum. Unus est efficiendo cum illa actum ejus, immediate ipsum efficiendo in voluntate; ita tamen, ut, non ipse solus talem actum efficiat, sed voluntas etiam cum illo cooperans. Alter modus est, speciali aliqua motione applicando & promovendo voluntatem, ut operetur. Priorem modum esse communem, quo concurrit Deus ad cujuslibet agentis effectum: Posteriorem vero esse specialem, pertinereque ad auxilia gratiæ, quibus Deus libere movet voluntatem eamque adjuvat ut bene operetur: subdit vero postea Capreolus. *Hæc Gregorius, & concordat S. Thomas* 1.2.q.109. *fere singulis articulis*. Ergo ex sententia Capreoli, & mente D. Th. generalis concursus primæ causæ solum requirit immediatum influxum in effectum, & actionem causæ secundæ, adjuvando illam, & non aliam præviam motionem.

Ægidius opusculo de prædestinatione & præscientia multa habet, quibus nostram sententiam innuit: plura in locis supra citatis ex 2. sentent. dist. 1. & Opusc. de ente & essent. Quibus locis concursum Dei generalem modo a nobis exposito declarat.

Henricus quodl. 9. qu. 5. & quodlib. 11. qu. 6. & quodlib. 12. qu. 26. multa docet quibus hanc sententiam confirmat, quæ omitto, quia molestum esset omnia referre: in summa docet, sæpe voluntatem determinare se ipsam; & aliter non censet salvari propriam indifferentiæ libertatem.

Marsil. in 1. d. 40. art. 2. p. 1. concl. 4. in fine. *Sicut effectus*, ait, *dependens a causa libera ab ea libere dependet, sic disposuit Deus æternaliter, ad omne id quod illa voluntas elegerit sive voluerit, se libere concursurum, præsciendo æternaliter ad quam partem voluntas inclinabitur*. Similiter in omnibus fere conclusionibus hoc ipsum inculcat, docet etiam necessitatem ex suppositione simpliciter antecedente repugnare libertati, ideoque futura libera non ideo esse futura, quia præscita sunt a Deo, sed potius ideo esse præscita, quia futura sunt, & in 3. part. art. suppo. 4. eodem modo ait: *Deum disposuisse concurrere cum hominis voluntate ad omnem electionem ejus in quamcunque partem flecti velit*: & hoc putat esse necessarium ad salvandam libertatem.

Gregorius in 1. d. 38. q. 2. art. 2. opinionem Scoto attributam reprobat: quoniam existimat hujusmodi prædeterminationem Physicam libertatis voluntati repugnare, & ideo art. 3. ait: scientiam futurorum supponere objective determinationem liberam voluntatis: atq; adeo futura non ideo esse futura, quia præscita, sed potius e converso. In 2. autem d. 21. q. 1. art. 3. ad 12. videtur ponere applicationem præviam voluntatis. Tamen non loquitur de omnibus actibus, neque ex vi subordinationis causæ secundæ seu ex vi concursus causæ primæ: imo aperte ibi dicit: hunc concursum solum consistere in partiali coefficientia Dei, nec per se esse necessaria applicationem aliam præviam in causa secunda: & ita declarat ipse concursum Dei ad actum malum, ut seq. lib. cap. 3. videbimur, loquitur ergo specialiter de actibus bonis, ad quos omnes putat esse necessarium auxilium gratiæ prævenientis, & per illud dicit applicari voluntatem, non tamen determinari nec necessitari, sed ita ut possit resistere. De qua re postea suo loco dicemus.

Gabriel in 1. d. 45. & latius in 2. d. 1. q. 2. art. 2. concl. 4. & art. 3. dub. 1. & d. 37. art. 1. late defendit conclusionem a nobis declaratam, & negat eam primam determinare, aut necessario præmovere etiam secundam, aut in aliquo signo agere sine secunda, sed agere tamen cum illa: *sed in causis liberis*, ait, *in earum esse potestate, quod causa prima efficiat nec ne*. Et ad libertatem dicit, necessarium esse, ut Deus offerat concursum illum indifferenti modo, scilicet ut velit coefficere omnem actum, quem liberum arbitrium elegerit.

Adam, in 3. dist. 14. q. 2. dub. 1. & q. 3. dub. 1. hoc indicat: clarius dub. 2. q. 3. ubi ait. *Non determinare Deum voluntatem suam simpliciter ad unum actum causæ liberæ, sed indifferenter, ad omnem illum, quem ipsa voluerit*, & dub. 3. refert hunc articulum Parisiensem. *Falsum est omnia esse præordinata a causa prima, quia sic omnia evenirent de necessitate: quod est error*.

Andreas de Castronovo in 1. dist. 22. per plures quæstiones hoc disputat, & expresse tenet nostram sententiam, præsertim quæst. 2. ad 2. ubi declarat, Deum concurrere cum causis secundis per quoddam velle, quod vocat *generalis*, quod non est absolutum simpliciter, sed secundum quid & conditionatum, & quæst. 5. in fine optime dicit: Deum, dum concurrit cum causa secunda, nullum effectum novum facere præter effectum ipsius causæ secundæ: sed ait interdum dare Deum auxilium aliquod speciale causæ secundę, ut animę nostrę non est necessaria influentia causæ primæ: sed ex aliqua speciali ratione. Habet tamen ibi aliquas conclusiones, quæ videntur contradicere superiori doctrinæ: ut causam primam agere prius quam secundam: & esse causam, cur causa secunda agit, & non e contrario. Sed satis ibidem declarat præsertim quæstion. 5. in fine, ea omnia non dici propter aliquam præviam actionem causæ primæ in secundam, sed solum quia causa prima dat secundæ virtutem agendi, & adjuvat illam: hæc vero pendet ab illa, & non e converso. Idem repetit d. 38. q. 1. & specialiter declarat in solut. ad 4. ad 6.

Almainus tit. 1. Moralium c. 1. citant Dionys. ut conciliet: influentiam Dei cum libertate, ait, concursum Dei non esse ex antecedentibus actionem liberam sed ex concomitantibus.

Hangestus in Moralib. c. 1. com. 2. notab. 1. ait concursum Dei actualem cum voluntate, esse tantum concomitantem; prius autem natura solum esse Deum: paratum voluntati coegere, ideoque possit voluntatem non agere si velit, & c. 3. dicit. Agens liberum sine extrinseca determinatione posse seipsum ad actum, vel ad contrarium, vel ad neutrum determinare, & hoc esse ad libertatem necessarium.

Ocham etiam in primo eandem habet doctrinam, ac eodem modo, quo Gabriel & Gregorius illam declarat.

Dionysius Cisterciensi: in 2. dist. 25. art. 2. per totum & præcipue conclus. 5. negat præmotionem divinam antecedentem, efficacem, & prædeterminantem; quia non potest esse cum libertate: & quæst. 2. art. 2. in tertia parte articuli, ait, causam primam & secundam, seu Deum & voluntatem nostram quoad actionem æque immediate influere, licet dicatur Deus immediatius influere: quia principalius, & quodammodo intimius operatur.

Armachanus toto fere l. 16. de quæst. Armen. hanc sententiam declerat: & pręsertim c. 5. 7. & 12. & 13. ait, voluntatem creatam esse causam, quod Deo absolute velit actum ejus, quod dictum videtur, vel quia est ratio ob quam voluntas conditionata transit in absolutam: vel quia posito consensu voluntatis humanæ, sequitur voluntas approbationis in Deo, si actus bonus fit: & c. 15. declarat ad efficaciam, & omnipotentiam Dei pertinere, ita velle aliquos effectus, ut & fieri possint, & impediri per voluntatem humanam, & ita c. 16. & 18. expresse concludit, illud velle divinum, quod est quasi fons generalis concursus primæ causæ quasi conditionatum seu requirens concomitantiam causæ secundæ: quæ si sit libera, potest illam adhibere vel cohibere: nec ad alterutrum determinatur per illam Dei voluntatem. Idem prosequitur cap. 19. & 21. & l. 17. c. 3. & seq. plura testimonia sacræ Scripturæ congerit, & ex hoc principio illa declarat.

Adrianus solet in contrarium referri in 4. quæst. de Pęnitentiæ sacramento ad finem: Sed ibi non agit de generali concursu primæ causæ, sed de auxilio quod Deus dat, vel negat quibusdam hominibus singulariter induratis: & dicit: interdum negare Deum speciale auxilium, non vero generale gratiæ, quo converti possent, si totas vires exercerent: quod si fecissent ut re vera possent, veniam obtinerent. Quæ doctrinæ nostræ non adversatur, sed potius illi favet: sentit enim concomitantem concursum positum esse in manu hominis, quod nos præcipue intendimus.

Conradus 1. 2. qu. 10. art. 1. ad 3. cum dixisset: Deum esse primum principium movens intellectum, & voluntatem subdit. Sed dico, quod intellectus & voluntas virtute hujus principii, naturaliter & primo tendunt in bonum & verum commune: sed ad particulare bonum voluntas seipsam determinat per consilium rationis. Ita quod illud exterius principium est causa universalis omnis interioris motus: non tamen adimit voluntati libertatem determinandi se ad hoc vel illud bonum.

Soto primo de natura & gratia c. 16. aperte favet huic sententię, nam loquens de supernaturalibus actibus, duo dici valde notanda. Unum est, motionem Dei, qua posita, voluntas nostra necessario movetur in sensu composito, non esse aliud a concursu Dei: quem tamen ibi dicit esse prius natura vel comparatione ad effectum, & non ad concausam, scilicet liberum arbitrium: vel modo quo Cajetanus id explicuit & ante eum Capreolus de prioritate independentiæ, & in subsistendi consequentia, ut supra declaratum est. Aliud est, Deum non concurrere cum voluntate libera per suæ voluntatis actum omnino absolutum, *& per voluntatem* (inquit) *beneplaciti, cui non potest resisti*, sed voluntate quadam, cui resisti potest. Sic igitur ait: *Quicquid Deus vult voluntate absoluta & quæ dicitur beneplaciti fit, juxta illud: Voluntati ejus quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud, fieri, nisi salva humana natura, & libera voluntate, quæ idcirco resistere Deo potest*. Notetur distinctio: nam cum hanc posteriorem volun-

voluntatem a priori distinguit, & priorem vocat absolutam, cui resisti non potest: hanc posteriorem plane vult esse conditionatam, & conditionem explicuit illis verbis, *nisi salva libera voluntate*, quod nos aliis verbis diximus, voluntate cooperante libera, & non alias. Rursus notetur, non loqui de voluntate qua possumus operari, sed qua Deus concurrit: nam licet priora verba sufficerent, tamen darent locum inutilibus distinctionibus & evasionibus: in verbis tamen quæ posuit, nullus tergiversationi locus relinquitur. Denique notetur, quod verbum resistendi, facit plane sensum compositum. Unde docent eandem voluntatem quæ sufficit, ut Deus nobiscum operetur, posse frustrari effectu ex nostra libertate: quod est concursum dari indifferentem prout declaravimus.

Vega etiam huic sententiæ favet lib. 6. in Trid. c. 6. dum ait, concursum Dei generalem esse immediate in potestate nostra, etiam quando non operamur: hoc enim esset impossibile, si ulla prædeterminatio necessaria esset, quia, ut ostendimus, illa prædeterminatio non est in potestate nostra. Unde ibidem sentit: repugnare libertati, aliquid esse necessarium ad operandum, quod vel homo jam non habeat, vel non sit in hominis potestate. Quare quod idem Vega eodem libro cap. 4. ait, effectum causæ secundæ principalius prius esse a prima, ac quia causa prima movet secundam ad agendum, & facit suo influxu, & applicatione, ut illa operetur: hæc (inquam) intelligenda sunt, sicut alia similia in aliis auctoribus declaravimus: quia alias sibi esset contrarius.

Corduba libro primo, quæstionum Theologicarum quæst. 55. dub. tractando opinionem 3. quæ est Scoti, infra ait, voluntatem nostram determinare divinam, prius natura quam ipsa se determinare ad volendum & concurrendum cum nostra voluntate ad productionem talis actus, & dub. 10. post varias solutiones approbat sententiam Gregorii, & aliorum supra relatam, quamvis in ejus explicatione nonnulla dicat, quæ nobis non probantur: & præsertim, quod concursus vel determinatio nostræ voluntatis sit prior natura, quam concursus Dei, & in priori quodam signo modificetur voluntas Dei a nostra, & in alio posteriore signo voluntas Dei velit determinate concurrere cum nostra voluntate ad actum determinatum. Sed cum hæc ad causam, de qua agimus, necessaria non sint, eorum impugnatio ad præsens institutum non attinet. Nobis satis est, hunc etiam authorem, necessarium existimasse ad salvandam libertatem nostram, ut concursus Deo offeratur indifferens & non determinetur ad unum sine voluntate nostra.

CAPUT XV.

Solvuntur objectiones aliquot contra superiorem doctrinam.

1 AD duo capita videntur reduci omnia quæ contra sententiam a nobis expositam objici possunt. Unum est ex parte divini concursus. Aliud ex parte divinæ providentiæ. De hoc posteriori dicemus capite sequente: hic vero primum expediendum.

Objectio prima. Videri ergo potest modus divini concursus a nobis declaratus nonnullas imperfectiones includere. Primo quia videmur Deo attribuere concursum quemdam per confusam, & generalem applicationem suæ voluntatis, vel potentiæ ad concurrendum cum voluntate creata: hic modus applicandi se ad operandum, imperfectus valde videtur.

Secunda. Secundo, quia hinc fieri apparet, Deum cæco, &, veluti ignoranti modo, influere in actum voluntatis & quasi incertum tendere: nimirum, in id quod creata voluntas elegerit, quod Deus nescit quid vel quale futurum sit, nisi prius ad illud concurrat, saltem secundum antecessionem rationis. Nam, licet, Deus, propter æternitatem suam, cui omnia sunt præsentia, videat ab æterno, quid eventurum sit ex suo concursu cum voluntate creata, tamen in ipsa æternitate prius concurrit, quam videat ad quid concurrat: quod valde absurdum est.

Tertio quia hinc etiam sequitur causam secundam determinare primam ad operandum & influendum in hunc actum, potius quam in alium: quod est absurdum. Tertia. Sequela patet ex dictis, quia si causa prima indifferenter applicat suum concursum: ergo ipsa non se determinat ad hunc effectum determinatum: ergo determinatur a causa secunda. Hoc autem esse absurdum, patet: quia potius ad causam primam spectat determinare secundam: nam causa, quæ aliam determinat, ea ratione videtur esse illi superior; & habere quandam vim in illam. Adde etiam, quod supra dixi, causam primam determinare secundam ad individuum actum seu effectum singularem: ergo non fit e contrario.

Quarto, quia ex dictis sequitur: Deum ut causam primam influere in operationem voluntatis per modum agentis naturalis expositi ad operandum juxta passi capacitatem, seu juxta causæ secundæ indigentiā. Quarta. Unde etiam consequenter fit: influere per actionem transeuntem in effectum causæ secundæ: at hæc omnia videntur esse imperfecta: nam ille modus agendi, quasi per naturalem emanationem & actionem externam, est inferioris ordinis: præsertim quia actio transiens addit aliquam perfectionem agenti, cum sit quædam extensio, & actuatio virtutis ejus; repugnat ergo Deo talis actio, & nova perfectio.

2 Sed hæc omnia tam facile dissolventur, ut eorum responsio ad confirmandam doctrinam traditam plurimum valere possit. Advertendum est ergo: Divinam providentiam (ut more nostro loquamur) partim voluntatis, partim intellectus actibus constare. Antecedit enim divina cognitio, quæ repræsentat Deo & omnia quæ ab ipso fieri possunt: & omnia media, & causas per quas fieri possunt. Ordo cogitationū quas in Deo noster intellectus præscindit. Unde etiam repræsentat, quidquid per causas secundas, & voluntates creatas cum hoc vel illo auxilio & concursu fieri potest. Quæ cognitio scientia simplicis intelligentiæ a Theologis dicitur. Sed quod mirabilius est, non solum cognoscit Deus hac infinita & anteriori scientia, quid omnes voluntates possint facere: sed etiam quid facient, si cum hoc auxilio vel occasione ad hoc vel illud volendum procreentur. Et hæc scientia vocari solet conditionalium contingentium, & a nonnullis appellatur scientia media, inter simplicem intelligentiam, & scientiam visionis. De qua propter ejus difficultatem, & quia ab antiquis Scholasticis non videtur tam aperte tradita, moderni Theologi nonnulli subdubitant: alii etiam negare audent, quod repugnantiam involvere videatur. Ego autem existimo juxta doctrinam antiquorum Patrum clarissimis Scripturarum testimoniis munitam esse, nec posse in dubium revocari, quin Deus hanc scientiam eminentissime habeat. Censeo præterea, hanc scientiam esse summe necessariam Deo, ut perfectam Deoque dignam effectuum omnium futurorum providentiam & gubernationem habere possit, ac denique, quamvis a nobis hujus scientiæ divinæ modus satis comprehendi non possit (quod in rebus divinis, ut summa veneratione suspiciantur, & credantur, expectandum non est) non deest tamen, ut opinor, probabilis modus, quo possit noster intellectus ad hanc veritatem sibi persuadendam manu duci: tum solvendo difficultates circa hoc scientiæ genus occurrentes: tum ex aliis mysteriis fidei, aliisque conjecturis hanc veritatem confirmando. De qua scientia, quoniam fundamentum est multarum rerum, quæ in hoc opere a nobis tanguntur, & quoniam ab aliis scriptoribus non est tam exacte disputata, proprium edemus Opus, in quo scientiam hanc in Deo reperiri ostendemus, modumque illius declarare conabimur. Hac ergo supposita scientia in Deo, accedit divina voluntas, quæ res singulas in suo fine destinat, & media eligit, quæ sunt naturis rerum consentanea: vel quæ sibi placent. Quorum mediorum ratio in intellectu divino existit, & ad opus per voluntatem applicata providentia dici solet: quamvis alii ipsi voluntati hoc nomen tribuant ex Damasceno libr. 2. cap. 9. quorum parum refert. Quæ autem sic Deus ab æterno ordinavit, postea in tempore per omnipotentiam suam exequitur, quæ executio, creationem, conservationem & gubernationem complectitur. Atque hæc omnia constant ex Divo Th. prima parte, qu. 22. 23. 43. & 105.

Osten-

Ostenditur quo pacto Deus distinctissime ad particularem actum concurrat: quo fit satis primæ objectioni.

HIs positis, ad primam difficultatem, negamus, Deum confuso aliquo modo, aut imperfecto concursum suum offerre voluntati creatę, eo quod non ad unum tantum actum, sed indifferenter ad plures illum offerat. Deus enim distinctissime prævidens omnes hos actus in specie, & in individuo, quos hęc voluntas humana in hoc momento cum hoc objecto, aliisque circumstantiis, efficere potest, distincte ac definite vult ad hunc, & illum, & sic de cęteris, prębere concursum; seu offerre quantum in ipso est: atque ita facile tollitur omnis confusio: tamen quia Deus etiam prævidet, quem actum illa voluntas effectura sit, si his omnibus conditionibus seu circumstantiis concurrentibus Deus ipse suum concursum offerat, ideo Deus determinate ac definite etiam vult cum illa concurrere ad talem actum in particulari & in individuo. Ita tamen, ut ex vi hujus actus voluntatis suæ, non prædeterminet creatam voluntatem ad talem actum, nec illum absolute velit, sed cum dependentia ejusdem actus a proxima causa seu voluntate creata: & includendo in se implicitam conditionem si ipsa consentire voluerit. Rursus quamvis Deus præsciat, eadem scientia conditionali, hanc voluntatem creatam sic explicatam ad agendum, non effecturam alios actus, præter illum unum, quem Deus, ut diximus, præcognovit, etiam si alios efficere posset: nihilominus Deus simili actu voluntatis suæ offert illi sufficientem concursum ad alios actus: quia non obstante illa præscientia, ita providet Deus causis secundis & liberis, ut re vera possint suos effectus producere, nec per Deum stet, quo minus illos efficiant. Sic enim etiam in ordine gratiæ confert sufficientia auxilia his, quos scit non esse illis bene usuros. Alioqui si Deus propter illam præscientiam suum auxilium ad concursum denegaret: aut, quod idem est, illum non offerret, hoc ipso tolleret potentiam proximam, atque adeo libertatem ad alia: & consequenter non posset imputari homini, si id faceret: quia Deus non imputat homini quid faceret, si hoc vel illud ei occurreret, quando sua providentia impedit, ut homo in tali occasione non constituatur, ne hoc vel illud faciat: juxta illud Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Et Matth. 24. *Si non fuissent brevitati dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi.* Sicut ergo in his eventibus, quando Deus prævenit occasiones ne occurrant, non imputatur homini id quod facturus esset, quia id re ipsa non facit. Ita si Deus prævidens quid homo facturus sit, & non facturus, suum concursum prębet ad unum, & non ad aliud, non imputabitur homini, si illud non faciat, ad quod non habet paratum concursum, etiam si non esset illud facturus, quamvis haberet concursum: quia jam re ipsa & de facto non fuit potens, nec libere omisit. Ut ergo utraque libertas, ad exercitium scilicet, & specificationem integra maneat, offert Deus concursum suum indifferentem, etiam ad ea, quæ scit non esse futura. Offerre autem indifferenter, non est offerre confuse sed offerre ad multa: clare tamen & distincte proposita.

Ad secundam difficultatem respondetur. 4 Atque ita expedita est, non solum prima, sed etiam secunda difficultas: non enim ignoranti aut cęco modo Deus influit cum voluntate, sed clarissimis oculis pręvidens quid ipsa factura sit, & volens, ad illud efficiendum, potentiam suam & voluntatem applicare. Unde etiam in æternitate, non prius concurrit Deus, seu potius non prius applicat suam potentiam ad concurrendum, quam pręvideat, quid ex illo concursu & applicatione, in tempore eventurum sit: quia totum hoc pręsupponitur innotescere ipsi per dictam scientiam conditionatam. Quod si sit sermo de pręsentia absoluta futurorum eventuum, quæ appellari solet scientia visionis, sic nullum est inconveniens, hanc pręscientiam, secundum rationis ordinem sequi voluntatem, non antecedere: imo id docent omnes Theologi, & illi etiam, cum quibus nunc disputamus. Imo qui negant esse in Deo prędictam conditionalem scientiam; consequenter ajunt; Deum non aliter pręscire effectum liberum futurum, quam pręsciendo se concursurum ad illum: itaque non ideo concurrit: quia præscit futurum, sed potius, quia ipse concursurus est, ideo præscit, effectum esse futurum. Quomodo loquitur præcipue Scotus locis supra citatis capite 5. Et, nisi aliunde constaret nobis esse in Deo prædictam conditionalem scientiam, nullum absurdum vel inconveniens esset in illa scientia: quia ad perfectionem divinę actionis non est necesse, ut scientia visionis præeat secundum rationis ordinem, sed satis est antecedat scientia simplicis intelligentiæ, applicata per voluntatem: & quod scientia visionis ex æternitate comitetur actionem, posita tamen illa scientia conditionata, quæ verissime Deo attribuitur, facilius & exactius hæc omnia explicantur a nobis, ut visum est.

Deus libere se determinat ad intra ad concurrendum cum nostra voluntate.

5 AD tertium de causæ primę determinatione, dicendum est: determinationem hanc duo posse significare: Unum est, applicatio illa, qua Deus suam omnipotentiam applicuit, & ordinavit ad adjuvandam causam secundam, & concurrendum cum illa: nam recte intelligitur a nobis hanc applicationem fieri per quandam liberam determinationem divinę voluntatis, quæ posset suum concursum non dare causæ secundæ: & libere se determinavit ad illum dandum vel offerendum in particulari, prævidens, ubi & quomodo habiturus est effectum. Determinationis vero hoc modo sumptę, quæ potest dici determinatio ad intra, non est causa ipsa voluntas humana. Imo cum hæc determinatio in ipsa sit voluntate divina nullam habet causam propriam, sed ipsamet voluntas divina se ipsa suaque libertate, ita se formaliter determinat. Ex parte autem objecti, vel humanæ voluntatis reddi potest nonnulla ratio hujus determinationis nimirum, quia ex natura sua postulat hunc operandi modum: & in eo habet essentialem dependentiam a suo auctore. Unde hoc ipso, quod ab eo creatur, postulat hunc modum concursus, easque ratione Deus decrevit sic illam juvare, ejusque proprium operandi modum minime immutare. Tertiæ objectionis solutio.

Aliud vero est in hac determinatione, quod potest dici determinatio ad extra: videlicet, determinata actio creata egrediens a divina voluntate & potentia, cooperante cum humana voluntate. Et hoc modo verissimum est, actionem illam accipere determinationem suam a proxima causa, seu voluntate humana: non quod ab hac sola talis determinatio effective procedat: nam illa determinatio nihil aliud est, quam exercitium talis actionis in tali specie, & hoc totum necesse a Deo fieri, sine quo nihil fieri potest: sed quod humana voluntas sit propria & proxima ratio illius determinationis. Divina enim potentia indifferenter applicata est: & ex vi suæ efficaciæ, & illius voluntatis, per quam est ad concurrendum applicata, æque posse ad hunc vel illum actum influere, vel etiam ad nullum, si voluntas creata non influeret. Proxima vero causa, seu voluntas humana suo influxu determinat actionem ad hanc speciem, ad hoc tempus, &c. Quod nullam in Deo arguit imperfectionem, sed potius perfectionem maximam: tum quia hic modus determinationis non est per aliquam vim seu actionem circa ipsam causam primam, sed solum per cooperationem cum illa ad hanc actionem potius quam ad aliam: tum etiam quia hoc ipsum non est propter indigentiam causæ primæ: posse enim ipsa, si vellet, prædeterminare causam ad effectum, nisi vellet libere fieri ab homine: sicut etiam posset se sola producere, nisi vellet vitaliter fieri ab homine. Neque est, quia causa secunda possit necessitatem inferre primæ, ut ad talem effectum concurrat; sed est solum ex voluntate ipsius primæ causæ; quę, ut jura libertatis humanæ integra conservet, hunc modum concurrendi, & operandi statuit, & voluit ad eam actionem cooperari, ad quam humana voluntas influeret, & non ad aliam, & quando illa vellet, & non antea. Loquor autem

Quo sensu actio creata egrediens a Deo dicatur determinari a voluntate nostra.

autem de actione quoad exercitium ejus, & quoad specificam determinationem: quomodo enim cum hoc stet, determinationem quoad individuum actum esse ex Deo, jam supra dictum est.

Objectio. 6 Dices, in eo momento, in quo eadem actio fit a voluntate humana & divina, utraque voluntas prius natura quam in actum influat, est indifferens ad influendum & non influendum; & ad influendum in hunc actum, & in actum alium: quando vero in secundo signo naturæ utraque influit in actum, utraque etiam est formaliter determinata, quoad actionem: cur ergo potius attribuitur determinatio causæ secundæ, quam primæ? Respondetur, quoad efficientiam utrique posse attribui, & neutri sine alia, ut dictum est: quia neque causa secunda potest quidquam agere sine influxu primæ; neque causa prima in tali modo agendi, qui sit liber causæ secundæ, potest efficere determinationem ejus sine illa. At vero quodam speciali modo attribuitur hæc determinatio causæ secundæ, ejusq; libertati, tanquam proximæ radici illius: quia ex illius libertate dependet talis determinatio: Deus enim in illo instanti in quo influit ut causa prima, prius natura intelligitur habere quandam determinationem a sua voluntate ortam, qua expositus est ad concurrendum in hunc vel illum actum, ut dixi: & solum est indifferens universali quadam & absoluta indifferentia: determinatus tamen quasi sub conditione ad cooperandum creaturæ, ita ut, si hæc adjungatur, necessario ipse influat: quæ licet in illo non sit nisi necessitas immutabilitatis, & ex suppositione suæ liberæ voluntatis; tamen, illa supposita, & adjuncta cooperatione causæ secundæ, procedit actio a Deo tanquam a causa determinata, non minus quam si ex necessitate naturæ esset determinatus ad sic concurrendum: & si causa secunda non influit, eadem necessitate, nec Deus influit, & ideo determinatio actionis non potest illi specialiter attribui. At vero proxima seu creata voluntas in illo priori naturæ est omnino indeterminata, & nullam habet necessitatem influendi, neque simpliciter, neque ex suppositione alterius actus sui ipsius, sed ex sola sua indifferentia libertatis, actum inchoat, quando & qualem vult: & ideo in eam tanquam in radicem proximam hæc determinatio revocatur; quamvis eam non efficiat sine concursu primæ causæ, nec simpliciter, neque in aliquo signo naturæ, vel etiam rationis, ut sæpe dictum est.

Dissolvitur.

Improprie dicitur causa secunda influere in genere causæ materialis priusquam prima.

7 EX quibus obiter intelligitur, quænam harum causarum dicenda sit prius natura influere in talem actum seu determinationem: frequenter enim dici solet causa prima prius natura influere in genere efficientis, causam vero secundam antecedere in genere causæ materialis, quia ut dixi, in hoc genere actionis seu concursus non consideratur causa prima ut influens aliquid in secundam, quod ab illa, ut a materia circa quam actio versatur, determinationem recipiat: sed solum considerari debet ut influens cum illa ad eandem actionem: in quo genere causa secunda est minus principalis, & subordinata primæ, & ex sua imperfectione & indigentia postulans ejus adjutorium: & quoad hoc dici potest secundum imitationem, vel imperfectionem, causa secunda se habere ad modum materialis. Proprie ergo concurrit causa secunda ut concausa efficiens inferioris generis: prima vero concurrit cum secunda ut superior & adjuvans illam. Deinde, quod attinet ad ordinem prioris & posterioris, si prioritas naturæ sumatur proprie secundum causalitatem, hoc modo neutra harum causarum priusquam alia influit: quia neutra influit in aliam, sed utraque in effectum, vel actionem, & neutra applicat aliam, aut facit illam facere ex vi hujus concursus.

Causa prima non antecedit secundam. Aliis vero rationibus potest causa prima antecedere in causando; quatenus dat & conservat esse causæ secundæ: & quatenus omnes alias conditiones vel applicationes aut motiones, quæ ad illam actionem antecedunt, efficit. Sumendo autem prioritatem naturæ sub aliis rationibus, sic dicitur causa prima simpliciter prius natura antecedere: quia & præstantiorem adhibet concursum: & ex suo genere independens, magisque necessaria causa. Unde non convertitur subsistendi consequentia cum causa secunda: quia, si hæc agit, illam etiam agere necesse est; non tamen e converso, in communi loquendo, licet in tali modo actionis neutra possit sine alio agere. Causa vero secunda, licet simpliciter sit hoc modo posterior natura, tamen quantum ad determinationem actionis est quodammodo prima radix: & hoc significare voluerunt, qui eam in genere causæ materialis prius natura concurrere dixerunt.

Prioritate causalitatis sed aliis rationibus.

Solvitur quarta objectio. 8 Ad quartum, verissimum est, Deum supposito decreto suæ voluntatis ex quadam necessitate agere, non minus quam si ex natura sua, & absque prævia voluntate sua esset expositus ad sic influendum. Sicuti ex supposita voluntate, qua ab æterno voluit Deus mundum creare tali tempore, sine nova voluntate ex necessitate quadam postea mundus prodiit a Deo, quod respectu divinæ voluntatis solum est necessitas immutabilitatis, respectu vero potentiæ operativæ ad extra est quædam necessitas simpliciter, quia simpliciter necessarium est, Deum per suam potentiam facere, quod per voluntatem decrevit facere: ita ergo se habet, quantum ad influxum in actionem voluntatis humanæ, supposito suæ voluntatis decreto, quo voluit, suum concursum illi offerre. Quod vero de actione transeunte in illo argumento tangitur, parvi momenti est, sive enim actionem creaturæ, quis vocet actionem Dei, sive effectum appellet, negari non potest, quin Deus in illam actionem influat immediate, non solum dando effectui esse quod habet terminus, sed etiam illud esse quod habet actio, ut actio est, etiamsi in re aliquo modo distinguatur a termino: & hoc nobis satis est, quidquid sit de illo modo loquendi, in quo nihil est absurdi, si dicamus, ipsammet actionem creaturæ esse etiam actionem Dei: quia actio nihil est aliud, quam res ut prodit ab agente, seu dependentia effectus ab agente: & hanc rationem habet actio illa, etiam respectu Dei, neq; est ulla imperfectio quod Deus habeat in affectibus actiones transeuntes, quia nec tales actiones prodeunt a Deo ex necessitate, quod esset imperfectio, sed media ejus voluntate: nec addunt Deo aliquam perfectionem: sed in affectibus ponunt perfectionem, quam eminentiori modo supponunt in Deo.

CAPUT XVI.

Solvitur alia objectio, & declaratur an liberi actus possint a Deo prædefiniri?

Proponitur objectio. 1 SUperest solvenda præcipua objectio, quæ adversus doctrinam a nobis traditam fieri solet: quod videlicet ex ea sequi videatur, Deum non habere perfectam providentiam nostrorum actuum liberorum, nec illos prædefinire absoluto & efficaci decreto suæ voluntatis, priusquam videat illos fieri a nostra voluntate cum suo generali concursu. Sequela est clara: tum quia si illos prædefiniret illo suo decreto, efficaciter ac determinate moveret voluntatem nostram ad efficiendum actum prædefinitum: quia decretum illud, cum sit absolutum & efficax, necessario debet habere effectum, quem tamen habere non potest, nisi efficaciter applicando nostram voluntatem ad actum prædefinitum, quod non negamus: tum etiam, quia si admittatur prædefinitio, vel contra illam procedunt omnes rationes, quas contra prædeterminationem physicam formavimus: vel, si hic non sunt efficaces, nec sententiam a nobis propositam satis confirmabunt. Maxime cum prædeterminatio, & prædefinitio idem esse videantur. At vero negare prædefinitionem horum actuum videtur esse omnino alienum a modo loquendi Scripturæ, & perfectione divinæ providentiæ: sic enim multa veluti casu evenirent respectu Dei, & non quia essent ab illo præordinata, & provisa, quod fidei plane repugnat.

Hæc objectio tangit difficultatem, quæ esse solet præcipua in hac materia: scilicet quo modo Deus possit actus liberos prædefinire, si illos non prædeterminat: aut quomodo possit eorum perfectam providentiam

tiam habere, si illos non prædefinivit. Sed quoniam in hoc non est eadem ratio de omnibus actibus liberis humanæ voluntatis: aliter enim de bonis, aliter vero de malis: item aliter de naturalibus, aliter vero de supernaturalibus sentiendum est: ideo non potest hæc res hoc loco, ubi in communi tantum loquimur, exacte ac complete tractari: solum ergo hic præmittam quædam generalia principia: in lib. autem 2. & 3. in singulis actuum generibus, quid de eorum præfinitione sentiendum sit, dicam.

Quid nomine prædefinitionis intelligendũ

2 Appellatur ergo prædefinitio quoddam æternum decretum divinæ voluntatis, quo absolute statuit, ut aliquid fiat in tempore; verbi gratia, ut voluntas Petri tali tempore & loco actum contritionis eliciat. Quod decretum intelligi potest, velut subsequens scientiam visionis, qua Deus scivit, Petrum habiturum illum actum contritionis: & hoc decretum sub hac ratione non vocatur prædefinitio, prout nunc loquitur. Nam, licet considerando antecessionem æternitatis ad tempus, posset ita appellari, sicut cognitio talis effectus futuri appellatur, præscientia: tamen considerando rationem providentiæ & causæ, ille actus non est causa effectus, quem prævisum jam supponit in futurum, quia necesse est ut supponat etiam omnes causas ejus. Unde nec ad rationem providentiæ proprie spectat: quia providentia includitur aliquo modo rationem causæ: ordinat enim media, & consequenter disponit causas ad effectus: illa autem voluntas non est ordinativa mediorum vel causarum, sed dicitur voluntas approbationis seu complacentiæ in effectu prævisо, juxta illud, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Poterit autem illa voluntas ad providentiam pertinere, quatenus ex illa sequitur, ut talis effectus ad aliquid aliud ordinetur, ut ad premium, vel ad aliquid simile. Prædefinitio ergo proprie dicit decretum antecedens præscientiam futuri actus, quo Deus, antequam videret Petrum habiturum actum contritionis, absolute decrevit ut haberet illum; & ideo ordinavit media, per quę fieret: & in hoc sensu utimur nunc illa voce, ut scilicet dicit antecessionem ad præscientiam visionis, & ad rationem providentię spectat.

Genes 2.

Quorundã prædefinitionem quamlibet negativã opinio.

3 Hoc ergo modo de prędefinitione loquendo, nonnulli ex his, qui nostram sententiam sequuntur, existimant consequenter fieri non posset, ut Deus, hoc modo aliquem actum liberum prędefiniat: quia hoc ipso tolleret ejus libertatem: quia illa prędefinitio est causa efficax, & est suppositio antecedens: qua posita, non potest non poni effectus. Ac denique, quia eadem inconvenientia sequuntur hac prędefinitione posita, quę ex prędeterminatione physica a nobis illata sunt: quia etiã hęc prędefinitio, necessario infert effectum: &, si illa ponenda est, erit etiam necessaria, & cõsequenter etiam sine illa non poterit poni effectus. Maxime autem coguntur hunc modum philosophandi tenere, qui non admittunt in Deo scientiam conditionatam futurorum contingentium. Quia, si Deus prędefinivit aliquem actum humanę voluntatis in particulari cum omnibus conditionibus ac circumstantiis ejus, necesse est ut ex vi illius prędefinitionis efficaciter faciat, illum actum fieri: quia ejus prędefinitio non potest suo effectu frustrari, sed necesse est esse infallibilem; necesse est igitur, ut vel per se ipsum efficaciter determinet voluntatẽ humanam ad talem actum, vel applicet alia media, quibus efficaciter aut infallibiliter determinetur: si ergo vel per scientiam conditionatam non pręcognovit Deus voluntatem ipsam cum his vel illis conditionibus fore infallibiliter determinandam ad talem actum, necesse est ut ipse efficacia sua illam determinet: alias prędefinitionis effectus non esset omnino infallibilis, quod repugnat. Ajunt vero hi Theologi, Deum non prędefinire in particulari hoc actus, neque hoc spectare ad perfectionem providentię ejus, sed solum ut unicuique rei provideat modo consentaneo naturę illius. Quod si interdum Deus prędefinit aliquem effectum, qui per actus liberos mandandus est executioni, ajunt non prędefinire singula media in particulari, sed prędordinare talem mediorum seriem & ordinem, ut, si unum non habeat effectum, aliud applicetur, & eo deficiente aliud adjungatur, donec effectus intentus obtineatur. Qui dicendi modus videtur interdum non displicuisse D. Thom. nam ad hunc modum declarat interdum providentiam, quam Deus habet circa suos electos, ut lib. 3. c. 16. videbimus.

Indicium fertur de prædicta opinione.

Atque hic quidem doctores consequenter loqui mihi videntur: & si verum esset, Deum non habere scientiam illam futurorum contingentium conditionatorum, ita esset omnino philosophandum, potiusque esset hoc totum admittendum, quam ponenda physica nostrę voluntatis prędeterminatio ad singulos actus: multo enim certius est, Deum non prędeterminare hoc modo voluntatem nostram, quam sit certum, vel habere conditionatam illam scientiam, vel prędefinire actus humanos & liberos prius ratione, quam præsciat, illos esse futuros. In his enim duabus ultimis sententiis nihil est, quod apertam ac necessariam connexionem habeat cum aliquo certo dogmate fidei, sicut est in illa priori. Nam ex illa determinatione physica, potest inferri ablatio liberi usus actuum humanorum: ex aliis vero sententiis neque hoc, nec aliud simile inconveniens tam efficaci argumentatione colligi potest.

Posita in Deo conditionali scientia, ponenda est aliquorum actuũ prædefinitio.

4 Nihilominus tamen, posita in Deo illa scientia futurorum sub conditione, quam, ut dixi, infra in 4. parte hujus opusculi ostendam in Scripturis & Patribus habere magnum authoritatis pondus, & esse divinæ perfectioni, omniq; rationi valde consentaneam, ac ferre nullam habere difficultatem, quæ in scientia absoluta futurorum contingentium non inveniatur: hac (inquam) supposita scientia, omni angustia & perplexitate liberamur, & usum libertatis nostræ cum quacunque perfectione divinæ providentiæ, & prædefinitione actuum liberorum, ubi necessaria fuerit, ita componimus, ut, quantum res patitur, difficultates omnes superasse videamur. Neque enim consequenter mihi loqui videntur, qui admissa illa conditionali scientia, verentur concedere, posse Deum salva libertate nostra prædefinire absolute & in particulari actus nostros liberos directe & in seipsis: sed tantum posse præordinare causas seu conditiones illas, cum quibus scit fore infallibile ut illi actus a nobis fiant. Hoc (inquam) nec vere dici existimo, neq; consequenter: tum quia ad efficacissimam, & sapientissimam Dei providentiam pertinet, ut possit præordinare actus nostros honestos, Deoque dignos ac decentes, prout voluerit: quia *cor Regis in manu Dei est, & quocunque voluerit inclinabit illud*: tum etiam, quia, si Deus potest præordinare causas, quibus scit fore infallibile, ut voluntas humana talem actum operetur; & alioquin ille actus honestus est, quem merito potest Deus per se amare ac velle, cur etiam non poterit eas causas præordinare propter talem actum a se prædefinitum, & efficaciter intentum ut finem talium causarum, seu mediorum? Ego sane nullam hujus causam reperio, neque ullum incommodum contra libertatem nostram hinc sequi video, ut jam exponam, & alioqui est hoc magis consentaneum divinę providentię perfectissimę, & modo loquẽdi sacrę Scripturę & Patrũ. Sed hoc latius est a nobis ostendendum in secunda, & tertia hujus operis parte, in fine.

Prov 21.

Duo igitur hoc loco dicenda mihi sunt, & declaranda. Unum est, aliquam prædefinitionem divinam non repugnare libertati actuum humanorum, quoad exercitium, seu non tollere potestatem non agendi. Aliud est hanc prædefinitionem non esse simpliciter necessariam ex parte affectuum, neque ex subordinatione, ac dependentia essentiali, quam habet causa secunda a prima in operando: sed, si interdum adhibetur, solum esse ex perfectione Dei operantis optimo modo efficacissimo, & suavissimo propter honestissimos fines efficaciter intentos. Et hanc ob causam ex hoc capite non tolli libertatem quoad specificationem, seu non impediri potestatem veram efficiendi illos etiam actus, qui prædefiniti non sunt.

Prædefinire potest Deus actum liberum humanæ voluntatis absolute faciendum.

5 PRimum horum videtur quidem valde consentaneum modo loquendi scripturæ in qua hæc efficacitas divinæ voluntatis tribuitur, ut possit inclinare vel movere humanam voluntatem, quo voluerit; juxta

Ex scriptura probatur.

Augustini authoritas. juxta illud: *Cor regis in manu Dei est*, & alia, quæ superius cap. 11. adducta sunt, & quæ libr. 2. & 3. afferemus. Nihilque est frequentius apud August. quam hoc pertinere ad omnipotentiam Dei, ut patet in Enchirid. cap. 94. & 95. & lib. 1. ad Simplician. quæst. 2. ubi ait: Non defuisse omnipotenti modum mutandi voluntatem Pharaonis, si vellet, id est, si efficaciter & prędefinitive vellet. Idemque in libris de grat. & lib. arb. de prædest. Sanct. & de bon. persever. sæpissime repetit. Et sane per se videtur incredibile, & indignum Deo dicere, quod non possit absoluto decreto suæ voluntatis aliquid faciendum statuere, si per voluntatem creatam liberam faciendum sit, nisi prius videat tales effectus absolute esse futuros: sic enim & potestas Dei in actum humanę voluntatis nimis esset contracta & limitata, & omnes effectus liberi, licet non essent præter scientiam Dei, necessario tamen essent præter intentionem efficacem ejus, vel sine illa, quod est præter omnem rationem. Nam licet in aliquibus, præsertim in malis, id verum sit, tamen in omnibus id asserere, & ex necessitate, ita ut non possit Deus aliud facere, neque est consonum perfectioni ejus, nec modo, quo Scriptura loquitur de multis effectibus providentiæ divinæ, qui per causas liberas fiunt: ut in sequentibus libris latius prosequemur. Sit ergo nobis constans & certum, id esse possibile Deo: scilicet ante absolutam præscientiam futuri actus humani alicujus efficaciter velle & præordinare ut fiat, & ut libere fiat.

Explicatur modus quo Deus actum liberũ prædefinire. August. 6 Ut autem intelligatur, quomodo hoc fieri possit, & non repugnet his, quæ hactenus diximus, adverto, quod, sicut nostro intelligendi, & loquendi modo aliud est in Deo providentia, aliud gubernatio; nam providentia dicit ipsam rationem rerum agendarum, prout est in mente Dei, gubernatio vero dicit rationem illam, prout in actiones seu effectus externos se prodit: unde fit, ut providentia sit æterna, gubernatio vero temporalis; quo modo etiam Augustinus de prædestinatione Sanct. c. 10. & de bon. persever. c. 14. distinxit inter prædestinationem & gratiam seu donationem gratiæ: ita in hac divina prædefinitione seu prędeterminatione physica distinguere nos possumus, quandam esse prædefinitionem internam, quam Deus in sua voluntate statuit, non ut per eam immutet causam secundam immediate, aut illam determinet, extrahatur a suo proprio & connaturali loquendi modo: sed solum ut in sese definitam & absolutam intentionem habeat alicujus finis, & ex vi ejus applicet media consentanea & aptissima, ut eo modo, quo prædefinitus est, infallibiliter fiat. *Duplex prædefinitionis modus.* Aliam vero esse aut cogitari posse prædefinitionem divinæ voluntatis, quod cum tali tantaq; efficacia in effectum externum exeat, ut voluntatem humanam physice determinet ad suum actum. Prior vocari potest prædefinitio interna vel immanens: posterior prędefinitio externa seu transiens: aut prior, prædefinitio per modum intentionis: posterior, per modum executionis: aut prior vocari potest prædeterminatio solius divinę voluntatis ad volendum talem actum: posterior vero, prædeterminatio etiam voluntatis humanæ, ut illum faciat: vel ut simplicioribus ac brevioribus verbis utamur, priorem vocabimus præfinitionem seu prædefinitionem; posteriorem vero prædeterminationem. Nam prior vox ex vi suæ significationis solum actum animæ internum denotat, sicut providentia, vel prædestinatio: posterior autem vox magis referri potest ad actum & effectum exteriorem.

7 Quia vero legentis animus non quiescet, hac partitione audita, nisi etiam membrorum diversitatem & confirmationem percipiat, hoc etiam a nobis prętandum est. Divina etenim voluntas, non solum efficacissima est ad operandum quod vult, sed etiam quomodo vult, & per media quæ eligit aut vult, quod per se notum est. Quamvis ergo Deus absoluto & efficaci proposito aliquid fieri velit, non ideo cogitur quodcunque medium, aut quamcumque vim & efficacitatem ad effectum illum applicare, sed potest velle illum effectum solum per medium, quod ad infallibilem consecutionem illius effectus intenti sufficiens sit: quia hoc satis est, ut illa voluntas omnino impleatur: quod solum necessario sequitur ex vi illius voluntatis, quantumvis absolutæ prædefinientis.

8 Quod intelligitur facilius, supposita illa sententia, quam supra proposui: videlicet, divinam voluntatem non operari ad extra immediate per se ipsam, sed per divinam omnipotentiam: nam, si hoc ita est, quamvis illud decretum internum Dei in se sit absolutum & efficax, quantum ad determinationem divinæ voluntatis ad hoc volendum; non tamen per se ipsum quicquam efficit, nec immutat causam secundam, aut illam præmovet, sed quasi applicat divinam potentiam, per quam ille effectus fiat: ergo licet variis modis possit illum effectum per suam potentiam efficere, ex vi illius decreti solum applicat suam potentiam ut illo modo efficiat, & concurrat ad illum effectum, qui ad intentum finem obtinendum infallibiliter sufficiat; si vero fuerit sufficiens concursus alius cum causa secunda absque prædeterminatione physica ejus, ex vi illius decreti non sequetur talis prædeterminatio. Imo contingere potest, ut hæc prædeterminatio physica repugnet cũ illo decreto, ut in actibus liberis prædefinitis contingit: & tunc non solum non sequetur necessario ex tali prædefinitione prædeterminatio causæ secundæ, verum etiam repugnabit sequi: quia impediret libertatem, quæ simul cum actu prædefinita erat. Quin potius etiam si quis opinetur, voluntatem ipsam Dei per se ipsam esse potentiam executivam eorum quæ vult, adhuc poterit distinguere, & intelligere aliquam prædefinitionem internam voluntatis Dei, quæ non determinet exterius ac physice causam secundam: quia, si illa voluntas est per se ipsam executiva eorum quæ vult, etiam potest non plus agere quam vult: licet ergo absolute prædefiniat effectum, seu actum humanæ voluntatis, potest etiam simul velle, non plus neque efficacius illam movere ad talem actum, quam necesse sit ut actus infallibiliter fiat: si ergo ad hoc non est necessaria prædeterminatio physica, non necessario sequetur ex vi illius prædefinitionis. Quod autem necessaria non sit, patet, quia sufficit alia motio moralis cum communi concursu, adjuncta conditionata scientia, qua Deus prævidit fore, ut his positis, voluntas humana libere consentiat in talem: nam hoc est medium infallibile, & satis efficax ut illa divina voluntas impleatur.

9 Id ipsum ulterius in hunc modum declaratur: nam licet actus divinæ voluntatis simplicissimus sit, tamen in eo est unita omnis perfectio, quæ in variis actibus humanæ voluntatis reperitur divisa; & in eo est absq; admixtione alicujus imperfectionis. In illo ergo actu voluntatis divinæ, ut libere ad extrinseca objecta terminatur, est propria ratio intentionis, electionis, & usus: nam hæ rationes ut tales sunt, perfectionem dicunt, & possunt sine imperfectione unitæ reperiri. Potest ergo Deus ita prædefinire actum liberum per modum intentionis cujusdam proximi finis, ut per illam intentionem præcise sumptam nihil ad extra efficiat: quia intentio secundum se est actus mere internus (ut sic dicam) & per se ipsum nihil operatur nisi media electione & usu. Recte ergo potest intelligi in Deo prædefinitio, quæ per se non determinet physice voluntatem creatam: quia non imperat illi, nec utitur illa, sed media electione, quæ potest esse talis, ut hanc determinationem non efficiat, nec requirat: quia sine illa potest esse sufficiens ad exequendam intentionem, ut jam explicatum est. *Ex perfectione actus divinæ voluntatis, ipsiusque eminentia hoc declaratur.* Nec refert, quod Deus ob suam comprehensionem, & infinitam perfectionem non intendit finem seorsum a mediis, sed simul cum illis: simul, videlicet, intendendo hunc finem per hæc media, & volendo hoc modum propter hunc finem. *Satisfit objectioni.* Hoc enim non obstat, sed potius confirmat quod intendimus, nam Deus intendens absoluta & prædefinitiva voluntate actum liberum hominis, simul prædefinivit illum per tale medium, quod non determinet physice humanam voluntatem, sed eo suavi & efficaci modo illam moveat, quem dicta sua infinita præscientia vidit, hic & nunc ita fore accommodatum voluntati sic dispositæ, ut infallibiliter eam sit ad consentiendum attracturus. Et e converso vult Deus hominis voluntatem hic & nunc eo modo excitare, & movere, quo scit libere operaturam, ita tamen ut id velit, aut saltem velle possit *August. l. 1 qq. ad Simpl. q. 2. circa medium.*

ſit ex intentione efficaci, quam habet ut ſic operetur.

10 Sic igitur intelligi facile poteſt voluntas Dei prędefiniens actum liberum ante abſolutam pręſcientiam ejus, non determinans phyſice liberum arbitrium ad talem actum efficiendum. Eſtque multiplex differentia inter voluntatem ſic prędefinientem ad intra, & prędeterminantem ad extra. Primo enim prior voluntas pure prædefiniens actum, habet conjunctam voluntatem, vel potius ſimul eſt voluntas talis medii, quod non determinet liberum arbitrium, ſed contingenter illud moveat, quantum in ipſo eſt, infallibiliter autem ex præſcientia: poſterior autem voluntas prædeterminans non requirit aliud medium, quam ſuam efficacitatem, qua ſecum rapit voluntatem, determinando illam. Secundo prior voluntas prædefinit actum cum habitudine ad modum operandi cauſæ ſecundę: unde in objecto ſuo includit actum ut faciendum ex determinatione ipſiuſmet liberi arbitrii, cum concurſu & auxilio accommodato, juxta ſapientiſſimam Dei gubernationem, ex dicta pręſcientia. Poſterior vero voluntas prædeterminans habet pro objecto non ſolum actum, ſed etiam modum ſeu prędeterminationem phyſicam per efficacem Dei motionem. Tertio hinc fit, ut prior prędefinitio abſtracte concepta, ut pręſcindit ab effectione, ſeu applicatione medii accommodati, non ſit immediate activa ad extra, nec applicativa potentiæ divinæ, donec intelligatur determinata ad tale medium, quamvis enim hęc in re idem ſint, poſſunt per intellectum præſcindi: at vero altera prędeterminans voluntas per ſe ipſam eſt activa, vel applicativa potentiæ divinæ ad vim, ſeu neceſſitatem, aut prędeterminationem inferendam voluntati creatæ. Quarto denique, ex vi illius prioris prædefinitionis non variatur concurſus Dei concomitans, quo Deus concurrit cum voluntate, ſed ſolum ita dirigitur & gubernatur voluntas, ut infallibiliter eo utatur, vel illi ſeſe accommodet. At vero, ex vi alterius voluntatis phyſice prędeterminantis neceſſe eſt variari concurſum Dei, talemque præſtari, ut ille potius voluntate utatur, quam voluntas illo: nec voluntas illi ſeſe accommodet, ſed ille potius voluntatem ſecum operari compellet, nec ſit indifferens talis concurſus, ſed determinatus ad unum.

Inter prędefiniente Dei voluntatem ac prædeterminantem quot differentiæ.

Hucuſque expoſita prædefinitio quanam ratione libertati quoad exercitium non obſtet.

11 Ex his etiam facile intelligitur, quomodo hæc prædefinitio non tollat libertatem quoad exercitium in actibus prędefinitis, quia nimirum, ipſa non movet proxime voluntatem creatam, & conſequenter non immutat modum naturalem operandi ejus, ſed applicat medium, quo ita moveatur liberum arbitrium, ut revera poſſit non operari, quia tota illa motio quantum eſt ex ſe ſubjacet poteſtati liberi arbitrii quoad actualem uſum, quamvis ex divina pręſcientia certus ſit & infallibilis conſenſus liberi arbitrii. Unde, ſi rem potius ſpectemus, quam ſophiſticas argumentandi formulas, manifeſta cernitur differentia inter hanc internam prędefinitionem, & executivam (ut ſic dicam) prędeterminationem: nam, licet utraque habeat infallibilem connexionem cum actu prędefinito, vel prædeterminato; tamen in priori prędefinitione fundatur connexio, & neceſſaria conſecutio in divina pręſcientia, adjuncta providentia, morali modo attrahente, vel inducente voluntatem humanam modo illi accommodato, ut habeat effectum juxta divinam pręſcientiam. Poſterior vero prędeterminatio habet neceſſariam connexionem cum actu ex vi ſuæ phyſicæ efficacitatis, qua prædeterminat voluntatem ad unum, cui illa nullo modo poteſt reſiſtere ob infinitam efficaciam divinæ voluntatis. Ob hanc ergo cauſam prior prædefinitio non lędit libertatem, nec immutat aliquo modo operationem voluntatis: poſterior autem prędeterminatio illi repugnare videtur, quia impedit intrinſecam, & propriam determinationem ejus.

12 Quod ſi quis inſtet, quia etiam hic habet locum ille argumentandi modus: poſita prędefinitione, voluntas non poteſt non facere, & prędefinitio illa eſt ſuppoſitio antecedens: nam ponitur ante pręſcientiam futuri effectus: & antequam ipſa voluntas ſeipſam determinet, etiam in pręſcientia divina: ergo etiam hęc prædefinitio tollit libertatem. Ad hanc objectionem dicendum eſt, in utraque parte antecedentis reperiri magnam differentiam inter hanc prædefinitionem, & aliam prędeterminationem. Et, ut a poſteriori incipiam, prędefinitio hęc non eſt ſimpliciter antecedens uſum libertatis, quia ſupponit pręſcientiam ejus, ſaltem ut futuri ſub tali conditione, ſine qua pręſcientia nullo modo intelligi poſſet talis prędefinitio, niſi includens ordinē ad phyſicam prædeterminationem voluntatis: quia, ſecluſa illa præſcientia, non eſſet aliud medium omnino certum & infallibile ad prædefinitionem implendam. At vero, ſi ſupponatur ille conſenſus liber futurus, ſi hæc vel illa conditio adhibeatur, prędefinitio ex tali ſuppoſitione concepta reſpicit intrinſece conſenſum illum liberum ut perducendum ad effectum per illud medium, ſeu per illam conditionem, qua poſita, præcognitus eſt infallibiliter futurus. Hac ergo ratione hæc præfinitio non eſt ſuppoſitio ſimpliciter antecedens, ſed ſupponens aliquo modo uſum libertatis, cui ſeſe accommodat in modo quo ad executionem perducitur. Alia vero prædeterminatio eſt ſimpliciter antecedens: & ſolum ex ſua vi & efficacitate infert effectum: unde ex vi illius non eſt neceſſe occaſionem vel oportunitatem libertati accommodatam obſervari: quia per ſe & vi ſua determinat voluntatem in quocunque eventu, & cum quavis cognitione objecti: quia ejus neceſſitas in his non fundatur, ſed in ſola efficacitate & omnipotentia voluntatis Dei.

Objectio.

Solutio.

13 Atq; hinc etiam fit, ut ſimpliciter non ſit verum dicere poſita prædefinitione priori; non poſſe voluntatem humanam non facere actum prædefinitum; ſimpliciter enim poteſt; quia illa prædefinitio non immutat modum operandi ejus, nec per eam prædefinitur ut non poſſit; ſed ſolum ut hoc faciat, quod factura eſſe præſcitur, ſi hoc vel illo modo inclinetur. Et ideo hæc poteſtas non eſt ad reſiſtendum voluntati Dei: tum quia illa voluntas Dei non movet immediate humanam voluntatem, & ideo ex hac parte neceſſe non eſt illi reſiſtere; tum etiam quia non diſponit, ut actus fiat ſine potentia ad oppoſitum, nec alio modo quam præſcitus eſt; & ideo ex hac etiam parte illa potentia non eſt ad repugnandum divinæ voluntati, quamvis ſit potentia ad impediendum effectum, quem Deus prædefinivit ut fiat, quia ſimul prædefinivit, ut impedibiliter fiat (ut ſic dicam) & tamen infallibiliter: hæc enim duo non repugnant, ut bene declaravit Ferrara 1. cont. Gen. cap. 85. ex D. Thom. quæſt. 23. de veritate art. 5. ad 3. & juxta modum a nobis expoſitum, non obſcure intelligitur. Sicut etiam, ſuppoſita præſcientia Dei, poſſum nihilominus non facere, quamvis nunquam aliter faciam, quam ſit præſcitum. Solum ergo fieri non poteſt ut ſimul ponantur vel componantur hæc duo: ſcilicet, aliquid eſſe præſcitum, vel prædefinitum, & in effectu ac re ipſa non fieri: hæc enim compoſitio includit repugnantiam, ad quam nulla poteſt eſſe potentia. Tamen hæc repugnantia non oritur ex ſola vi & caſualitate alicujus ſuppoſitionis: ſed ex eo, quod per prædictam præſcientiam ſupponitur talis uſus liberi arbitrii futurus cum tali conditione; & ideo illa neceſſaria, non eſt alia, quam illa, de qua dixit Ariſtot. rem quando eſt, neceſſario eſſe: ſecus vero eſt in alia prædeterminatione phyſica, per quam divina voluntas efficaciter agit in humanam; & ideo ſimpliciter impoſſibile eſt, ut illi reſiſtat, eamq; ob cauſam, poſita illa ſuppoſitione, ſimpliciter non poteſt voluntas humana non facere, aut non conſentire, idque non ex præſuppoſitione ſui liberi uſus; ſed ex vi & efficacia talis ſuppoſitionis, & impotentia intrinſeca, quam habet ad reſiſtendum illi. Et hæc de libertate quoad exercitium.

Poſita prædefinitione actus, voluntas ſimpliciter poteſt illum non efficere.

Stat actus infallibilitas cum indifferentia ejuſdē.

Conciliatur prædefinitio, explicata cum libertate quoad ſpecificationem.

De libertate vero quoad ſpecificationem, & poteſtate operandi abſque tali prædefinitione, res eſt facilis & perſpicua: Hæc enim prædefinitio non eſt neceſſaria ad operandum ex vi ſubordinationis cauſæ ſecundæ ad primam: nec ob neceſſarium concurſum Dei

Dei ad actum liberum voluntatis: jam enim a nobis expositus est sufficiens modus concurrendi sine ulla prædefinitione; & in seq. lib. ostendemus esse plures actus humanos, ad quos Deus ut prima causa concurrit; etsi eos non prædefiniat. Atque hinc fit, ut licet actus voluntatis non sit a Deo prædefinitus, nihilominus possit voluntas habere, quantum est ex parte Dei, paratum sufficientem concursum ad talem actum; & consequenter habere absolute & simpliciter potentiam ad eliciendum illum, & libere illum non exercere. Quia concursus generalis non datur per hanc prædefinitionem: neque ad illum est necessaria: ergo sine tali prædefinitione potest dari ille concursus: ergo etsi desit hæc prædefinitio, nihil deest necessarium simpliciter, vel ad potestatem operandi, vel ad libertatem in non operando. Et in hoc est clara differentia inter hanc prædefinitionem, & illam prædeterminationem physicam: nam hæc ponitur necessaria ex vi concursus, & generalis influxus primæ causæ; quia, scil. non concurrit nisi per absolutam voluntatem prædeterminantem & promoventem causam secundam: hoc enim sensu ponitur hæc prædeterminatio ab auctoribus contrariæ sententiæ: quia ponitur ex vi necessariæ subordinationis & dependentiæ causæ secundæ a prima: vel causæ indifferentis a causa prædeterminante. Ex quo fit, ut causa quæ caret hac prædeterminatione, careat necessario concursu, ita ut non sit in potestate ejus illum habere; & consequenter, ut possit ei attribui quod non operetur.

Dissolvitur objectio. 15 Dices, si prædefinitio hæc non est necessaria ex parte causarum secundarum ad effectus earum, nec ad concursum primæ causæ cum illis, non oportet illa Deo tribuere circa ullos effectus, vel actus creaturarum, præsertim liberarum. Respondeo in primis, hactenus dictum non esse, hanc prædefinitionem esse necessariam, sed solum esse possibilem, & non repugnantem libertati, quod non potest esse verum, etiam si necessaria non sit, ut per se constat. Deinde, licet aliquid non sit necessarium ex parte effectus: potest tamen esse necessarium aut valde conveniens ex parte operantis, ut perfecto modo operetur: nam, ut homo moveat manum vel scribat, ex parte effectus necessarium non est id fieri ex bono fine præconcepto & intento: id tamen spectat ad perfectum modum operandi hominis. Sic ergo in præsenti, licet prædefinitio hæc actus liberi, non sit simpliciter necessaria ex parte effectus, vel ut Deus generali concursu in illum influat, potest esse vel necessaria, vel valde conveniens ex parte Dei, ut convenienti modo provideat & præordinet ea, quæ sub ejus voluntatem, & actionem cadunt. Unde tandem concludimus, ex vi præcisæ subordinationis causæ secundæ ad primam, de qua in toto hoc libro tractamus, non esse necessarium, vel ponere, vel auferre a Deo hanc prædefinitionem prout a nobis explicata est: ideoque ex aliis principiis, vel conditionibus actuum spectandum esse, an Deus illos prædefiniat prædicto modo necne: hoc autem fiet a nobis in sequentibus libris, ubi de singulis ordinibus actuum humanorum, prout a divina voluntate ac motione pendent, disserendum erit.

Responsio ad rationem dubii in principio positam. Ad objectionem ergo in principio capitis positam, responsio constat ex dictis: quia nec posita prædefinitione, sequuntur incommoda ibi illata, ut ostensum est: nec illa ablata respectu aliquorum actuum sequitur ulla imperfectio in providentia, quandoquidem ex certa scientia & voluntate, Deus ad omnia concurrit, ad singula juxta modum convenientem, ut fine sequentis libri ex professo declaraturi sumus.

CAPUT XVII.

Resolutio totius doctrinæ in superioribus traditæ per nonnullas propositiones.

Scopus doctrinæ hujus capit. 1 UT finem debitum huic libro imponamus, ex omnibus quæ in illo dicta sunt propositiones aliquas elicere oportebit: quibus & sententiam nostram distinctius explicemus, & quia in hac causa, quod ad partem hanc attinet, certius nobis sit, clare ac dilucide proponamus.

Prima propositio voluntas seipsa determinat ad actus liberos, Auctor. citati c. 14. hoc supponunt. 2 Principio igitur simpliciter asserendum censeo, voluntatem humanam in suis actibus liberis seipsam determinare cum divino concursu proportionato, ita ut, priusquam velit, potestatem habeat se determinandi, si cætera requisita adsint; & quum incipit velle, seipsam determinet ad volendum in actibus liberis. Hæc conclusio, licet sub his terminis ac verbis *determinandi se*, fortasse non reperiatur in Scriptura, vel definita in Concil. tamen ex æquivalentibus ac non dissimilibus existimo colligi posse. Ubicunq; enim in Scriptura optio homini datur, & electio in manu ejus ponitur, & potestas faciendi & non faciendi illi tribuitur, satis docetur, integrum esse homini, quando per rationem ei aliquid eligendum, vel amandum proponitur, sese ad hoc vel illud eligendum determinare: quia in integrum ei esse dicitur, eligere & non eligere: ergo & se determinare: quia nec se determinat, nisi eligendo, vel repudiando hoc vel illud: nec eligit, nisi se determinando: nam electio ipsa est ad alteram partem.

Videetiam Aug lib. 1. suor. Mor. 2 Reg 24. Josue 24. Ecclef. 11. Actor 5.

Confirmatur ac declaratur, nam vel determinatio antecedit electionem, vel est omnino idem cum illa; vel subsequitur illam. Hoc tertium est per se improbabile: unde nullus hactenus id dixit, quia hoc ipso, quod voluntas eligit, evidens est, jam esse determinatam ad id quod eligit: vel formaliter per ipsam electionem, vel ante ipsam. Si autem dicatur secundum, quod verissimum est, ut existimo & supra probavi, plane convincitur, sicut voluntas eligit, ita etiam sese determinare: hæ namque voces solum ratione & habitudine differunt: nam electio dicitur per comparationem unius ad aliud, quia unum pro alio amatur: vel certe, quia unum propter aliud acceptatur: determinatio autem dicitur respectu ipsius volũtatis, quæ cum esset indifferens, per ipsam electionem in hoc tendit potius, quam in illud: & ita determinari dicitur: tamen quia voluntas non eligit, nihil faciendo in se electionem cum habeat potestatem non faciendi: ideo non potest eligere, quin se determinet, quia ipsa electione determinatur.

Eligendo voluntas se determinat, ac se determinando eligit.

At si prima pars asseratur, scil. determinationẽ antecedere ad electionem, ulterius inquiram: an voluntas moraliter ac physice effecerit in se illam determinationem, quidquid illa sit, vel non effecerit. Si primum dicatur, id est quod intendimus: nam voluntatem determinare se, nihil aliud est, nisi efficere in se determinationẽ ad hanc partem potius quam ad illam. Si vero secundum afferatur: ergo mera fictio est, ac res de solo titulo, quando Scriptura dicit: *Vobis optio datur*; nam si voluntas in se non potest efficere determinationem sui, non ipsi optio datur, sed ei qui illum determinat. Deinde fictum erit, quod homini in Scriptura dicitur, *si vis*, poteris hoc facere, vel illud: sine causa etiã laudabitur, quod hoc fecerit, potius quam illud: totum enim tribuendum erit ei, qui ipsum determinaverit: ergo est determinatio voluntatis ab ipsa moraliter & physice, juxta phrasim & intentionem Scripturæ sacræ: hoc enim revera est, *relinqui hominem in manu consilii sui*, Eccles. 15.

Matth. 19. Luc. 9. 1. Cor 7. 3. Reg. 3.

4 Atq; hoc ipsum argumentum sumen dum est ex locutionibus Patrum, qui eisdem modis, quibus divina Scriptura, de usu libero nostræ voluntatis loquuntur: quod nimirum, possit seipsam huc & illuc flectere ac movere, quod est seipsam determinare. Unde Euseb. l. 6. de demonst. c. 5. *Cum sentiamus* (ait) *nostra nos appetitione moveri, non omnino amentissimum erit, ab exteriori quadam vi, quasi animi expertes, moveri nos credere?* & infra. *A nostro ipsorum consilio, aut ad fugiendum, aut ad sequendum moveri nos, profecto sentimus.* Hinc optime Chrysost. ser. 2. de fato, tractans verba illa *Posui ante te vitã & mortem, ad quod volueris, extende manum*, ait: *Dæmon dicit, non est in te, quod extendas manum tuam, sed necessitate quadam & vi id agis.* Perinde enim est quod dicitur, *extendere manum*, ac se determinare: est ergo hoc in nobis: nos ergo nosmetipsos determinamus. Et hic idem est sensus Sanctorum, quoties dicunt, in nobis esse facere vel non facere. Damasc. l. 2. c. 29. Greg. Niss. l. 7. Philosoph. c. 3. & optime Cyrill. lib. 9. in Jo. c. 10. *Suæ voluntatis* (inquiens) *habenas unicuiq; commisit, ut in eo sit, quicquid probaverit eligere.* His adjungi potest Abulens. Matth. 22. qu. 229. qui in hoc differre dicit agens liberum a naturali, *quod liberum indeterminatum est, & ipsum se determinat.*

Legitur Bellar. l. 4. de grat. & lib. arb c. 9. Ex Patrib. probatur prima illa propositio Euf. Cæs.

De-

Ex Scholast. in 1. dist. 38. & 39. in 2. d. 24. D. Thom. 1 p. q. 83. art. 1. ad 3. q. 105. a. 4. ad 2. & 3. & 1. 2. q. 109. ar. 2. ad 1.

Denique eodem modo loquuntur Scholastici, ubicunque de nostra libertate disputant, maxime D. Tho. 1.2.qu.6. ubi voluntati tribuit movere seipsam quoad exercitium. Nam ad ipsam spectat movere alias potentias: nec ipsa potest ab alia moveri: quia est primum movens intrinsecum in suo genere: nec potest ab extrinseco moveri: quia inde argumentamur tolli libertatem. Idem autem est movere se, quod se determinare, ut per se constat.

Atque ex his etiam satis declarata est ratio hujus veritatis: scilicet, quia sine hac intrinseca determinatione, quæ a nobis ipsis moraliter fiat, nec satis potest intelligi libertas, nec quomodo in potestate nostra, vera & ad agendum expedita sit, ad hoc vel illud extendere manum, seu affectum.

Explicatur locus adductus ex D. Tho. doctrina.

5 Solum potest quis hærere in citato articulo Divi Thomæ, docet enim ibi: voluntatem movere se ad electionem mediorum, non tamen ad simplicem motum in finem, qui est amor vel intentio ejus: ergo, ut hæc intentio non est libera, vel potest intelligi actio libera, in qua voluntas non se moveat, nec se determinet. Sed ex hoc loco in primis habemus, voluntatem sese determinare in electione mediorum, & non determinari ab alio; & consequenter hoc non pertinere ad concursum primæ causæ, qui etiam ad actus electionem datur. Deinde de intentione finis potest esse quæstio de re, & de modo loquendi. De re erit, an ille actus sit liber necne: in qua licet nonnulli Theologi negaverint, illum actum esse liberum, præsertim illum qui est omnino primus, & versatur circa bonum, vel beatitudinem in communi, ut Capreolus & alii: tamen vera sententia D. Thomæ & reliquorum est, illum actum esse liberum, vel quoad specificationem, si sit de fine proximo & particulari: vel saltem quoad exercitium, si sit de bono aut beatitudine in communi, quia voluntas humana in hac vita, si ratio satis advertat, non necessitatur quoad exercitium actus, cum non sit ei simpliciter necessarius talis actus, sed in eo aliquid incommodi possit reperire. Et eadem ratione non determinatur ad particulares fines, etiam quoad specificationem, quia vel in eis, vel in eorum dilectione, potest difficultatem, aut incommodum pati. Unde Damascenus lib. 2. cap. 22. etiam voluntatem finis liberam esse docet. Et certissimum est Dei amorem super omnia esse maxime liberum: cum tamen sit amor supremi finis: similiter spes obtinendi beatitudinem, liber actus est, & tamen est intentio efficax illam obtinendi.

Capreo. in 2 d 24 q 1. ar. 3 ad 8. & d. 25. q. 1. art 3. ad 7. D Tho 1. 2. q 10. art. 2. Scot. quodli. 21. Henric. quod lib. 12 quæst. 26 Cajet. 1. 2. q 9. art. 4. Fer. 1. cont. grat. c. 89. Soto de nat & gratia. c. 16. Damasc.

Quæstiuncula de modo loquendi. D. Thom.

6 Quæstio autem de nomine erit, an in tali actu dicenda sit voluntas sese movere. Et breviter dicendum est, si actus ille consideretur, ut est simplex tendentia in finem, voluntatem non dici moraliter se movere per eum actum in finem: quia nunc ex priori inclinatione, quæ ab ipsa fit, movetur, sed ex inclinatione naturali in bonum; & ideo propriissime dicitur homo movere se in electione mediorum: quia, ex præcedente intentione ac electione in finem a seipso facta, fertur ad consultandum de mediis, ac tandem eligit illa. Quantum ad hanc ergo moralem proprietatem dicitur homo non se proprie movere in finem: non quia ipse nôn efficiat in se illam intentionem, per quam revera tendit in finem: sed quia inclinatio unde illa oritur, non est ab ipso homine, sed ab auctore naturæ. At vero, si illa intentio consideretur quatenus libera est, simpliciter dicendum est, voluntatem se ad illam determinare; & in eodem sensu se movere in eo actu. Hoc satis probatur argumento facto, quia voluntas elicit actum illum ex potestate sua indifferente, & non ab alio determinata ad alterutram partem: alias non libere operaretur: ergo a se, quia ex libertate sua nunc se applicat ad hunc actum, potius quam ad alium vel carentiam ejus. Et explicatur amplius etiam juxta mentem D. Thom. & Aristot. nam ille actus, quatenus liber est, aliquid participat de electione: sed in omni electione voluntas seipsam movet: ergo etiam in illo actu ut liber est, se determinat. Minor patet ex D. Tho. citato loco & Arist. 3. Ezech. c. 2. & 3. Major declaratur: nam si ille actus sit liber quoad specificationem licet non sit electio medii ad finem, tamen per illum præfertur hic finis aliis, & ipsemet actus præfertur aliis, ut amor Dei amori creaturæ, & licet finis ipse non ametur propter aliud, tam intentio seu amor hujus liber amatur intrinsece propter ipsum finem; & sic quodammodo eligitur. Si vero sit tantum liber quoad exercitium, ibi eligitur amor præ carentia amoris; & exercitium præ otio; & ita etiam ibi virtute invenitur quædam electio, ratione cujus recte dici potest voluntas se movere ac determinare in eo actu.

Voluntas a nulla causa physice prædeterminatur ad actus liberos.

7 EX hac priore assertione, quæ esse debet præcipua, & fundamentalis in hac materia, sequitur alia; scilicet, voluntatem non prædeterminari physice ad suos actus liberos: nec a Deo solo: neque ab alios agente extrinseco, ita ut talis determinatio non sit in potestate activa, & indifferente ipsius voluntatis. Hæc assertio, ut opinor, tam est vera, sicut præcedens; & eodem modo sequitur ex iisdem principiis. Nam si determinatio est ab alio, & non ab ipsa voluntate, etiã si sit a Deo solo, non est libera ipsi voluntati: quia respectu illius solum passive se habet: ergo voluntas ex necessitate, & non ex libertate determinatur ad unum: ergo non determinat se moraliter, cujus oppositum ostensum est. Rursus, vel per illam determinationem ab alio receptam, voluntas amittit proximam indifferentiam activam ad volendum & nolendum, vel adhuc retinet illam. Si amittit: ergo amittit indifferentiam absque usu libertatis per meram passionem, & receptionem ab alio: ergo sic affecta & determinata jam non operatur libere, quia non operatur indifferens. Si vero adhuc retinet indifferentiam: ergo non est determinata, sed ad summum propensa magis vel inclinata ad unam partem, quam ad aliam: quod etiam fieri potest per habitum: unde est impertinens ad rem de qua agimur; quia illa, nec est determinatio physica, nec per se necessaria ad concursum causæ primæ. Secunda propositio.

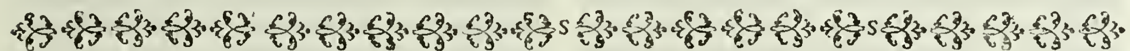
8 His vero addi potest simpliciter asserendum esse: Deum determinare voluntatem, non sine illa, sed cum illa. Hæc quantum ad rem spectat, est clara, quia, quicquid agit causa secunda, agit prima: si enim ignis calefacit, etiam Deus calefacit; quia, ut supra dictum est, actio causæ secundæ magis est a prima causa, quam a secunda: sed voluntas determinat se: ergo Deus determinat ipsam. Item Deus efficit determinationem voluntatis: nam illa determinatio aliquid est, quod non potest fieri sine Deo; sed determinare voluntatem non est aliud: quam efficere determinationem ejus: ergo. Tandem Deus convertit voluntatem ut Scriptura loquitur: ergo determinat illam. Tertia propositio: Deus determinat voluntatem non tamen sine illa.

Quod si quis in hunc modum objiciat. Voluntas amat, & tamen Deus non amat illo amore, quamvis efficiat illum cum voluntate, ergo, licet efficiat determinationem, non determinabit voluntatem: respondetur, non esse simile: nam amare, non est tantum efficere amorem, sed informari amore, quod convenit voluntati elicienti amorem, non vero Deo cum illa concurrenti. At vero determinare voluntatem solum dicit agere, & ideo proprie dicitur de Deo: & ita res est clara. Objectioni respondetur.

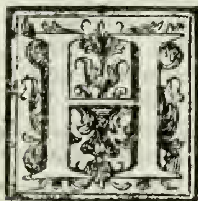
9 Quod vero spectat ad locutionem, videtur in primis convenientissimum, semper addere illam determinationem, scilicet determinare Deum voluntatem non sine illa, ne videatur tota efficientia Deo, voluntati vero solum receptio determinationis tribui, ex quo sequitur, lædi libertatem. Deinde est observandum, non esse eundem sensum, si utamur verbo determinandi, quo nos usi sumus in prædicta assertione, ac si uteremur verbo, prædeterminandi: nam particula illa, *præ*, videtur dicere efficaciam divinæ actionis antecedentem ad voluntatis consensum, & sola sua efficacitate determinantem illam; & ideo sub illis verbis videtur potius neganda, quam admittenda propositio. Quamvis in verbis non sit multum hærendum si satis explicatur, illam prædeterminationem non esse simultaneo consẽsu voluntatis; & per illam particulam, *præ*, non significari actionem aliquam, quæ fit a solo Deo, & nõ a voluntate: nec significari præmotionem extrinsecam effectivam ipsius Dei: sed significari solum concursum Dei in illa actione esse principaliorem, & aliquo modo Explicatur modus tenendus in locutione de determinatione voluntatis.

modo priorem natura secundum independentiam, & subsistendi consequentiam; ut supra explicatum est. Ultimo observandum est, quæ dicta sunt de verbo determinandi, multo magis habere verum in verbo movendi: nam, sicut voluntas se movet, ita vere dicitur Deus movere illam ex vi generalis concursus, quia efficit illum actum in voluntate, qui dicitur motus ejus: & non est aliud movere rem aliam, quam efficere in illa motum. Præmovere similiter potest dici Deus, ut causa prima est; non motione, quam ipse solus faciat, vel quæ causalitate antecedat affectionem ipsius voluntatis; sed solum in sensu prædicto, ad denotandam prioritatem naturæ in ratione perfectionis, independentiæ, &c. Dico ut causa prima est, quia solum considero nunc necessariam subordinationem causæ secundæ ad primam: si autem velit Deus majori providentia vel speciali genere motionis uti, recte potest præmovere voluntatem, vel per intellectum, vel excitando in ipsa aliquos motus, quibus ad liberum consensum præstandum alliciatur, ut de actibus gratiæ in lib. 3. ostendemus; tamen hoc non est necessarium simpliciter & per se ad concursum primæ causæ, sed in operibus gratiæ ex ratione propria & speciali necessarium est, ut suo loco videbimus: & præterea hæc ipsa præmotio non est prædeterminatio: nam movere & allicere latius patet, quam determinare, ut per se notum est, ut supra cap. 11. est tactum. Atque hæc ad intelligendos antiquos authores præ oculis habenda sunt.

10 Sed quanquam voluntas in prædicto sensu determinetur a Deo, nihilominus absolute dicendum est, esse in potestate voluntatis se ipsam determinare: atque adeo ad liberam determinationem necessarium esse, ut voluntas prius natura, quam se determinet, habeat aliquo modo vel actu, vel in potestate sua omnia, quæ ad suam determinationem necessaria sunt. Hoc constat ex principiis supra positis, quia, si aliquid horum desit, quod non sit in potestate voluntatis, neque determinatio ipsa esse poterit in potestate ejus: ergo non erit libera. Et hoc amplius constabit ex his, quæ de auxilio sufficienti dicemus infra libr. 3. cap. 8. Quocirca, quamvis necesse sit, quod Deus hanc determinationem efficiat, tamen, ut determinatio sit in potestate voluntatis, necesse est, Deum ita esse expositum ad cooperandum illi, ut solum quidē expectetur liberi arbitrii influxus, & simul etiam ponatur in actu secundo influxus Dei. Atque hoc modo dicitur ille influxus vel concursus Dei esse in potestate voluntatis, quia in manu ejus positum est vel facere, ut ille concursus in actu secundo ponatur, cooperando, vel, ut non ponatur, suspendendo suam cooperationem. Jam vero occurrebat hic quæstio, utrum in aliquo vero sensu possit determinatio voluntatis humanæ ad operandum soli ejus libertati attribui: sed, quoniam hæc quæstio de solis supernaturalibus actibus difficultatem aliquam habet, in fine lib. 3. commodius expedietur, ideoque de hoc primo libro hæc dixisse sufficiat. Quarta propositio voluntas libere seipsam determinat.



LIBER SECUNDUS
DE DEPENDENTIA,
QUAM LIBERUM HOMINIS ARBITRIUM HABET A DEO, EJUSQUE PROVIDENTIA IN ACTIONIBUS AD NATURÆ ORDINEM SPECTANTIBUS.



Umanarum actionum varii sunt gradus, seu genera, quæ non eodem modo a Deo pendent, vel in suo esse physico, vel morali, seu in genere entis, aut boni vel mali actus, sed in singulis horum actuum ordinibus aliquid proprium reperitur, ratione cujus non æque, neque eodem modo Deus ad illos influit, & concurrit. Quamobrem ad exacte declarandam subordinationem, quam humanum liberum arbitrium ad Deum habet in actionibus suis, non satis est, generalem rationem dependentiæ, quam ex communi ratione causæ secundæ ad Deum, ut primam causam, habet, considerasse, sed necesse est ad singulos ordines horum actuum descendere, & quid unicuique proprium sit contemplari, & specialiter inquirere, an sit aliquis actus, qui ex peculiari ratione sua petat divinam præfinitionem vel prædeterminationem: an e converso sit aliquis, cui, præter communem rationem libertatis, ex propria ratione talis prædeterminatio repugnet. Partimur igitur hos actus in duo præcipua capita, naturæ, videlicet, & gratiæ. De naturalibus actibus dicemus in hoc libro, de supernaturalibus in sequenti. Actus rursus naturales possunt in duos ordines distingui, bonorum scilicet, & malorum actuum. Quæ distinctio in supernaturalibus locum non habet: omnes enim mali actus voluntatis tales sunt, ut naturalibus viribus humani arbitrii fieri possint: omnes enim sunt inferioris ordinis, & ex aliquo motivo humano procedunt. In principio igitur hujus libri dicemus de actibus peccaminosis, de quibus præsens controversia maxime ex parte agitata est, & multorum animos perturbavit. De bonis autem actibus moralibus, & ordinis naturæ, pauca in specie dicenda occurrunt, cum in eis nihil sit peculiare, ac proprium, præter generalia principia, quæ in libro superiori tradita sunt: dicemus tamen aliqua, ut differentiam inter eos, & malos actus constituamus, & divinæ providentiæ rationem in eis declaremus.

CAPUT I.

Proponitur quæstio, an actus mali sint ex speciali præfinitione, ac prædeterminatione divinæ voluntatis, & sententia hoc affirmans tractatur.

1 DUo sunt certa principia, in quibus omnes conveniunt. Prius est: Deum absolute & simpliciter non esse causam peccati: hoc enim sub his terminis de fide est, & satis expressum in Sacra Scriptura, novissimeque definitum contra hujus temporis hæreticos, ut inferius commodiori loco videbimus. Posterius principium est: proprio & reali influxu concurrere Deum ad hos actus liberi arbitrii, ut reales actus sunt, etiam si pessimi, & intrinsece mali sint. Nam cum hi actus sint vere res, & effectus reales, necesse est ut saltem illam dependentiam a Deo habeant, quæ omnibus causarum secundarum effectibus generalis & omnino necessaria est. Superest ergo quæstio, an præter hunc generalem concursum, habeat Deus aliquem alium in hos actus liberos, & humanos, quod ita fiunt, ut inordinationem seu malitiam moralem habeant adjunctam: vel an per ipsummet concursum Deus physice prædeterminet voluntatem creatam ad hos actus: simul vero attingemus, an positive illam inclinet vel moveat, aut semper, aut interdum, & an hos actus præfiniat: ac denique quomodo de illis perfectam providentiam habeat. Sensus & status q.

Prior sententia.

2 Est itaque quorundam opinio, Deum & prædefinire hos actus æterno consilio voluntatis suæ, antequam præsciat illos esse futuros, & in tempore prædeterminare voluntatem angeli, vel hominis, & applicare ipsam ut illos eliciat. Dicunt autem hi doctores Deum prædefinire hos actus quoad materiale peccati, ut ajunt, non quoad formale. Et hoc modo evitare sibi videntur, ne Deum faciant authorem peccati. Quoniam tota (inquiunt) entitas actus peccati bona est, & illam tantum prædefinit Deus, & ad actus bonos ordinat: permittit autem malitiam & inordinationem, quæ ex sola voluntate peccatoris inde consequitur. Hanc sententiam docent fere omnes illi Theologi, qui de subordinatione causæ secundæ ad primam ita sentiunt, ut putent secundam nihil posse operari, nisi præmotam, prædeterminatam, & applicatam a prima modo superiori libro tractato. Item qui censent ad perfectionem divinæ providentiæ pertinere, ut omnes actus liberos causæ secundæ sua voluntate efficaci perfiniat, antequam præsciat, quid causa secunda operatura sit. Nam ex his generalibus principiis necessariis consecutione illa conclusio sequitur: quia dum actum peccati elicit humana voluntas, operatur ut causa secunda existens sub divina providentia, ejusque concursum requirens.

Authores quibus hæc opinio falso tribuitur Scot. Capreol. Cajetan.

3 Solet autem hæc sententia tribui Scoto in prima distin.42. quæst.unica. Sed ibi nihil dicit præterquam permitti a Deo peccatum, Deumque præscire se cooperaturum illi. Quod est valde diversum: falso ergo citatur. Magis autem falsum est, omnes Scotistas ita sentire, ut cap.3.videbimus. Tribuitur item Capreol. in 2. distin.37.quæst.1. artic.3. ad 2. principale con.2. conclusione. Sed falso, & præter ejus mentem, ut capite tertio ostendam. Citatur etiam pro hac sententia Cajetan. jentac. 6. quæst. 2. Sed ibi non loquitur de prædeterminatione physica, nec de præmotione necessaria, ex vi generalis concursus primæ causæ. In hoc autem favet, quod ait, sicut malum non est Deum cooperari actionibus peccatorum, quantum ad bonitatem naturæ, ita malum non esse illas præcipere. Quæ verba intellecta de actione per se indifferente, & quæ bene exerceri potest, sunt vera, tamen de actione ita mala intrinsece, ut bene exerceri non possit, sunt falsa: ut ex dicendis constabit, nisi verbum præcipiendi metaphorice sumatur, ut solet in Scriptura, & infra dicetur. Similiter quando Cajetanus ait 2. Reg.ultimo, incitare Deum positive ad actiones peccatorum ut positiva entia sunt, nec prædeterminare dicit, nec loquitur de generali concursu, sed de aliqua speciali ratione providentiæ divinæ, & pie exponi potest juxta ea, quæ cap.3.dicemus. Citatur etiam Oleaster Genes.45. Sed ibi nihil ait, nisi esse proprium Dei opus ordinare malum opus nostrum in bonum finem suum. Citatur etiam Exodi 47.& 10.& Deuter.2. Sed his locis non agit de concursu Dei, sed de induratione, de qua re infra cap.3.

4 Hæc ergo opinio ut proposita est, a nullo antiquo doctore Scholastico tradita est. Imo & moderni scriptores, qui prædeterminationem physicam liberi arbitrii docuere, cavere student illum loquendi modum: scilicet, quod Deus applicet & prædeterminet voluntatem creatam ad malum actum pro materiali: quia vident eam locutionem multorum aures offendere, multisque gravibus doctoribus vehementer displicere. Nihilominus tamen alii sententiam illam indicant saltem sub generalibus verbis, ut sunt illa: *Nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata*: vel etiam magis in particulari, ut idem author alibi dicit: *Antecedit operationem nostram liberam divinæ voluntatis æternum & immutabile consilium, sive divinæ providentiæ infallibilis præfinitio, quæ omnem operationem bonam liberam præfinivit, imo & omnem operationem in quantum bona est*: ubi hanc ultimam amplificationem ponit propter actum peccati, licet ipsum proprio nomine explicare ausus non fuerit: alii vero clarius, & in particulari loqui solent.

Bannez 1.p.q.14. art.13.du. circa sol. argum. D. Thom. §. Sed argui. p.534. lit. B. q.19. ar.10.dub. 1.post 3.documentum

Fundamẽta hujus opinionis

5 Fundamenta hujus sententiæ partim sumuntur ex subordinatione necessaria causæ secundæ ad primam: partim ex perfectione divinæ providentiæ: partim ex divina reprobatione, quæ nullam ex parte hominis habet causam: partim ex quibusdam sacræ Scripturæ locutionibus, & ex quibusdam Augustini testimoniis: partim ex eo, quod nullum sequitur absurdum ex hac sententia, magis quam ex concursu generali ad actum peccati. Sed hæc omnia proponentur melius inferius simul cum eorum solutionibus.

CAPUT II.

Non prædeterminare Deum, neque præmovere voluntates humanas ad actus pravos.

1 Distinximus in fine superioris libri divinam præfinitionem immanentem, seu internam a prædeterminatione externa, seu transeunte. Neutram igitur earum habere censemus locum in actibus malis. Sed hoc capite, solum de transeunte ac physica prædeterminatione loquitur, quæ physicam efficaciam habet in nostram voluntatem, sive aliquid prævium ad actum illi imprimendo, sive sola efficacitate sua extrinseca eam efficaciter ad actum prædeterminando: in quarto vero capite de altera præfinitione agemus.

Assertio.

Aliquot præmittuntur animadversione digna.

2 Suppono autem inprimis in actibus malis duo posse considerari: loquemur autem semper de actibus internis, & elicitis a voluntate, quoniam in eis melius cernitur difficultas, & quia tota formalis malitia, seu deformitas moralis est in actibus internis & ab eis denominantur exteriores actus mali. In his ergo actibus primo considerari potest ipsa realis entitas actus liberi & voluntarii, quatenus circa tale objectum, & cum talibus circumstantiis fit. Secundo considerari potest deformitas, seu malitia moralis, quæ ad talem actum consequitur: quatenus a tali causa libera hic & nunc fit, primum horum appellari solet materiale peccati; secundum autem formale.

Quî movere possit Deus voluntatem creatam.

3 Secundo suppono ex dictis in lib.1. duplicem intelligi posse modum, quo Deus moveat voluntatem ad aliquem actum: unum est moralis; scilicet, vel ex parte objecti, proponendo illud, & rationes ad ipsum amandum, fugiendumve: vel per quosdam actus excitando ad alios, ut per terrores, & minas incutiendo metum, qui ad alicujus rei odium, vel amorem inducat. Quem modum movendi voluntatem maxime servat Deus in operibus gratiæ, ut libr. 3. videbimus. Alius modus movendi est physicus per propriam & immediatam effectionem in ipsam voluntatem, quasi imprimendo in illa quendam impetum, quo efficaciter impellatur ad actum secundum.

4 Potest etiam hoc loco præmitti distinctio mali actus voluntatis: nam quidam est intrinsece malus ex objecto, a quo est inseparabilis malitia, si humano modo, id est, libere, & cum sufficiente cognitione fiat: alius vero est ex se indifferens, seu bonus ex objecto, qui tamen ex defectu operantis male fit, a quo actu est separabilis malitia, ut per se constat. Difficultas igitur præsens maxime videtur versari circa priores actus, videlicet intrinsece malos: quia, cum in aliis possit separari actus a malitia, non videtur esse difficultas, quin possit Deus movere ad actum, non movendo ad malitiam. Sed licet in prioribus actibus clarior appareat difficultas, seu repugnantia, si tamen de posterioribus cum debita proportione loquamur, eadem de illis erit ratio: neque erit hoc loco necessaria distinctio. Itaque advertere oportet, contingere posse, ut actus de se & ex sua specie & objecto sit indifferens: mihi autem hic & nunc non sit indifferens sed prohibitus: ita ut ego non possim hic & nunc illum honeste exercere. Contingere etiam potest, ut actus ex se & ex sua specie & respectu mei hic & nunc operantis sit indifferens, ac honeste exerceri possit, licet fortasse ex prava intentione, seu voluntate mea male sit exercendus. Quando actus est malus hoc posteriori modo, non est dubium, quin possit Deus hominem ad illum inclinare, seu movere morali modo superius explicato, etiam si prævideat Deus fore, ut homo sic motus & excitatus, non bene, sed male sit illum actum effecturus: quia tunc Deus non inclinat, nisi ad bonum, quod homo hic & nunc, & prout a Deo movetur, posset bene

Ad actum ex se bonũ beneq; fieri possibilem, at in re male faciendũ inclinare potest Deus.

bene exercere: si autem homo ipse malitiam adjungat, est ex sola libertate sua, & per accidens respectu Dei. Nec mirum est, quod hoc possit Deus: nam & homo interdum id potest honeste facere, ut cum ex rationabili causa precibus aliquem inducit ad mutuandum, aut jurandum, quem scit, aut usuras petiturum, aut per falsos Deos juraturum. Potest ergo Deus simili modo hominem ad actum inclinare: & tunc recte dicitur movere, & inclinare ad actum, & permittere malitiam. Quapropter de hoc genere motionis non disputamus; quamvis deservire possit ad aliqua testimonia explicanda, ut cap. sequenti videbimus. At vero quando actus non est indifferens respectu hominis hic & nunc moraliter operantis, quia, nimirum, non potest ab illo bene exerceri, supposita scientia, advertentia, prohibitione, & aliis conditionibus, quæ illum circumstant, tunc impertinens est, quod actus sit intrinsece malus, seu prohibitus, quia malus: vel quod e contrario ex specie sua sit indifferens, & nunc malus, quia prohibitus: nam in re tam est inseparabilis malitia ab illo actu hic & nunc, & non mutatis circumstantiis, sicut ab actu intrinsece malo: imo, si attente res consideretur, quodammodo dici potest ille actus, facta illa suppositione, intrinsece malus, quia intrinsece malum est facere quod est prohibitum, durante, & obligante prohibitione. Et hoc sensu in universum loquimur de actibus malis.

Ad formale (quod ajunt) peccati Deum nullam prædeterminare voluntatem, divina fide tenendum.

De his ergo actibus malis, quoad formale, non est controversia inter Catholicos. Sit ergo de fide certum, Deum non prædeterminare voluntatem, neque ullo modo illam inclinare ad formale peccati. Hoc sequitur ex prima suppositione facta capit. præcedent. & omnia, quæ afferemus, hoc evidentius convincunt. Quin potius neque hæretici hoc negant, bene enim norunt, nec Deum posse intendere formale peccati, nec inclinare voluntatem hominis, ut illud intendat. Utrumque enim repugnat bonitati ejus: imo & voluntati hominis, quæ non operatur intendens ad malum: quare nec dæmon ipse hoc modo inducit hominem ad peccandum; quamvis ipse revera intendat lapsum, & ruinam hominis, & ipsius Dei injuriam, quam Deus non potest intendere: nam hoc saltem modo odio est illi impius, & impietas ejus: &, cum omnia propter se ipsum operetur & velit, deformitatem ipsam peccati nullo modo potest propter se velle, cum consistat maxime in aversione ab ipso. Itaque de formali peccati, nihil amplius dicere oportet: &, ne sæpius id repetere necesse sit, per actum malum semper materiale intelligemus.

6 Rursus existimo esse de fide certum, Deum non movere homines morali modo supra explicato ad actus malos & peccata. Nullum me hactenus legisse memini Catholicum doctorem, qui de hac assertione ac sententia dubitaverit, sed eam non præmittendam duxi; quia, & ad ea, quæ dicemus, plurimum conferet, & ad intelligendum, quantum Catholici quidam viri in exponendis sacris Scripturis, & sancti Augustini sententiis in ista materia halluci-nentur, ut illam physicam prædeterminationem mordicus retineant. Hanc igitur veritatem satis probant illa Jacobi verba capite decimo: *Deus intentator malorum est, ipse autem neminem tentat*: quia tentatio ad peccandum non fit alio modo, quam moraliter inclinando, excitando, & movendo hominem ad actum malum. Neque ad rationem tentationis necesse est, ut is qui tentat, intendat formaliter malitiam, seu deformitatem actus mali; ut constat in homine inducente alium hominem ad malum, non intendens malitiam sed utilitatem aliquam, vel voluptatem ex opere malo. Si ergo Deus illo morali modo instigaret, aut excitaret hominem ad actum malum, vere ac proprie tentaret illum ad malum, atque ita munus Satanæ exerceret, quod divinæ bonitati repugnat: hanc enim vim habent citata verba: *Deus intentator malorum est*. Quin potius addit Paulus, 1. ad Corinth. decimo, non solum non tentare Deum, verum etiam nec permittere nos tentari ultra id quod possumus. Quæ omnia intelligenda esse de tentatione, qua quisque peccato implicatur, declaravit Augustinus libro quæstion. in Genes. quæst. 57. & sermon. 11. de verbis Domini, ait, esse tentationem, quæ *adducit peccatum*: hæc autem non est alia, nisi quæ moraliter inducit ad actum peccati. Rursus lib. 2. de consens. Evangel. capit. 30. appellat hanc tentationem *seductiones*. Quod verbum est annotatione dignum: nam, sicut, qui peccat, errare dicitur practice, juxta illud: *Errant qui operantur malum*: ita inducens moraliter ad actum peccati, practice seducit: quod divinæ repugnat bonitati. Hinc congeri possent alia infinita Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deum odisse peccatum, & non implanare homines; & similia quæ inferius attingemus, & Patrum sententias: nunc enim in re clara non est necesse testes multiplicari.

Ad peccati actum nullam Deus inducit suasionibus voluntatem, nullam attrahis excitationib. Jacob. 1.

7 Notanda vero sunt verba Gregor. Nazianz. quia de hoc genere inductionis, & causalitatis sunt expressa, orat. 3. contra Julian. ante medium §. Nec tamen: *A quibus* (inquit) *rationibus* (divinæ scilicet providentiæ) *non ille* (Julianus nempe) *ad malum excitatus est: Deus enim nullo modo mali causa est, quippe natura bonus, vitiumque ejus est, qui elegit, haud tamen ab impetu suo repressus est.* Ubi notanda est illa causalis, quod si Deus ad malum excitaret, mali esset causa: excitatio autem dicit causalitatem moralem per consilium, affectum, &c. Hinc Ambrosius libro secundo, Examer. ait. Malitiæ initium nullo modo posse Deo attribui. *Eradicari* (inquit) *hanc Deus vult de animis singulorum, quomodo eam ipse generaret? Cum clamet Propheta. Desinite a malitiis vestris*: & præcipue sanctus David: *Desine* (inquit) *a malo, & fac bonum. Quomodo ergo ei initium a Domino damus? sed hæc opinio feralis eorum, qui perturbandam Ecclesiam putaverunt.* Legenda sunt cætera quæ toto illo capite scribit, & libro de Paradis. capite decimo quinto; aperte enim confirmat hanc veritatem. Ex verbis autem citatis hæc potest ratio sumi; quod initium peccati ex prima suggestione, & tentatione sumitur; ergo non potest Deus hoc modo inducere ad actum peccati. Sunt etiam valde notanda verba Augustin. quinto de Civitate Dei, cap. nono: *Malæ voluntates ab illo non sunt, quia contra naturam sunt, quæ ab illo est.* Nam in bonis ideo dicitur Deus dare non solum potestatem, sed etiam voluntatem, quia non solum dedit liberum arbitrium, sed etiam inclinat illud ad bonas actiones excitando, suadendo, vocando; ut idem Augustinus declarat de Spirit. & liter. capite tertio, & trigesimo quarto: & libro primo ad Simplic. quæstione secunda, & aliis locis innumeris, quæ infra libro tertio annotabimus: si ergo Deus excitaret, & induceret moraliter ad malum voluntates, etiam illæ propriissime dicerentur esse a Deo; quod est falsum, & ideo scriptum non est; licet sit scriptum, *Non est potestas, nisi a Deo*, ut idem Augustinus dixit de Spirit. & liter. cap. 31.

Nazianzeni testimonium.

Per simile Augustin. testimonium.

Paul. ad Roman. 13

8 Ratio denique evidens est, quia inducere ad malum consulendo, & movendo moraliter hominem, ut velit id, quod licite velle non potest, est intrinsece malum: ergo omnino repugnat Deo, sicut mentiri. Et hanc rationem reddunt Patres, cum dicunt, Deum esse natura bonum; imo bonitatem ipsam: & ideo non posse ad malum incitare vel impellere. Unde ineptum est, quod hæretici ajunt, Deum hoc facere propter honestum finem; & ideo non esse contra bonitatem ejus. Nam finis honestus non honestat actionem, quæ ex objecto est intrinsece mala: alias eodem modo posset Deus mentiri propter honestum finem. Nec denique locum hic habet distinctio de formali, vel materiali peccati: neque ad hoc propositum hactenus ab aliquo Scholasticorum accommodata est: quia re vera moralis inductio & persuasio non est, nec, moraliter loquendo, esse potest ad formale, sed ad actum ipsum volendi; a quo sit inseparabilis malitia, prout a tali agente libero, hic & nunc fieri potest. Moraliter ergo idem prorsus est induce-re, seu

Ratione assertio demonstratur.

re, seu persuadere peccatum, & inclinare voluntatem hominis ad talem actum, quem non potest elicere, nisi peccando: sicut ergo est de fide, Deum non esse auctorem peccati, neque inclinare moraliter hominem ad peccatum: ita est etiam de fide, non movere hoc modo ad actum malum; id est, quem homo sine morali malitia libere exercere non potest.

Ad malos actus creatam voluntatem nullo modo Deus prædeterminat.

ULtimo addendum est, Deum non prædeterminare physice creatam voluntatem ad actus malos efficiendos. Priusquam veritatem hanc auctoritate confirmem, variis modis, & rationibus illam persuadebo, & ex principiis fidei elicere conabor, sic enim vis, sensus, & pondus auctoritatis melius intelligetur.

Ratio 1. Primum igitur prædeterminationem hanc necessariam non esse ad generalem concursum, quem Deus ut prima causa ad hujusmodi actus præstare debet, ex dictis in superiori libro satis (ut existimo) constat. Quo supposito, fere evidens est, non posse Deo attribui illam prædeterminationem, quia Deus, cum sit summe bonus, non adhibet peculiarem curam, aut speciale auxilium, ut fiant mala: sed solum, propter necessarium & generale munus (ut sic dicam) primæ causæ, suum offert universalem concursum: & libero arbitrio permittit illo uti: quia hoc etiam ad suavem ejus providentiam spectat: solum ergo præbet Deus ad actum peccati illum concursum, qui necessarius est ex vi subjectionis causæ secundæ ad primam: si ergo illa præmotio non est necessaria, non potest Deo attribui.

Ratio 2. 10 Secundo hinc fit, si Deus efficiat hujusmodi prædeterminationem, esse auctorem peccati. Quod ita ostendo; quia in primis Deus est, directe, & per se causa illius malæ voluntatis, qua Judas, verbi gratia, voluit vendere Christum: & non solum est causa præbendo ex se generalem concursum, sed ex intentione sua prædeterminando influxum suum ad talem volitionem; imo & voluntatem Judæ ad illum actum prædeterminando: quid ergo amplius requiri potest, ut vere ac proprie dicatur causa illius peccati? Si enim physice res consideretur; ipse agit totum, quod in illo actu effici potest; &, ut dixi, non concursu ex se indifferente prout ab ipso offertur; sed ex se, & ex intentione sua determinata ad talem actum. Si vero res consideretur moraliter, Deus & determinat voluntatem hominis ad talem actum, & non ex necessitate concursus primæ causæ, ut ostensum est: ergo ex solo affectu & voluntate, quod talis actus fiat. Denique ipse est prima radix & causa, quod homo hic, & nunc, cum hac advertentia, &c. hoc objectum velit: sed homo non peccat, nisi hoc volendo: ergo Deus est illi causa ut peccet.

Evasio. 11 Dicent fortasse, Deum non esse causam peccati, quia non peccat, ita determinando humanam voluntatem: nam, nec subditur legi, ut peccare possit; nec a sua recta ratione discordat, quando ut prima causa sic operatur. Sed in primis ad argumenti

Refutatur vim nihil refert, sive dicatur Deus peccare, sive non: nam, etiam si quis diceret Deum esse auctorem peccati, non peccando, sed faciendo tantum, ut alius peccet, in hæresim laberetur: argumentum autem factum convincit, Deum efficaciter facere, ut alius peccet, & consequenter ipsum esse auctorem peccati, sive dicatur peccare, sive non.

Deinde, quamvis peccare, ut in rigore significat transgressionem legis, non possit attribui Deo sic operanti, quia non est subditus legi, tamen, ut peccare significare potest generatim deflectere ab eo, quod rectum est & honestum, sic re vera peccaret Deus, data illa hypothesi. Sicut, si per impossibile, Deus mendacium diceret, plane peccaret; non contra legem, sed contra suam naturalem rectitudinem: &, quia ab hac deficere non potest, ideo mentiri non potest. Et ideo etiam non potest esse peccatum, nisi deficiendo a lege; quia is qui legem non habet, est per se rectus, nec ab ea rectitudine deficere potest: si tamen posset, posset etiam peccare sine lege: sic ergo in præsenti posita illa hypothesi falsa & impossibili, Deus repugnaret regulæ suæ rectitudinis, & hoc sensu peccaret. Assumptum patet, quia contra rationem summi boni est, amare actus malos, & ad illos eliciendos impellere homines: maxime cum Deus in hoc non se gereret præcise, ut prima causa, ad cujus concursum hoc non est necessarium, sed ut proprius & peculiaris instigator ad malum.

12 Sed ajunt (& hæc est frequentior solutio) Deum non esse auctorem peccati, quia determinat ad materiale, & non ad formale peccati. Sed hæc distinctio non recte ad præsens accommodatur. Quid enim est, Deum esse causam materialis peccati, & non formalis? Aut enim est, quod Deus non intendit malitiam illam, sed bona aliqua intentione determinat hominem ad actum malum: aut est, quod ex vi actionis, & determinationis Dei non sequitur malitia in illo actu voluntatis humanæ. Alia evasio excluditur.

Primum horum non refert: secundum autem falsum est; & illud sufficit, ut Deus vere sit auctor peccati hominis. Prior pars minoris probatur: nam homo ipse qui peccat, non id facit intendendo malitiam, imo & dæmon ipse vix hoc modo inducit ad peccandum: quia nemo intendens ad malum operatur: ergo ut aliquis sit auctor peccati, necessum non est, quod ita intendat malitiam.

Dicent fortasse hominem, dum peccat, intendere aliquem pravum finem; Deum vero intendere honestum finem, quando hominem ad pravum actum determinat: hæc tamen evasio vana est, & nullius momenti: tum quia, si Deus immittit malam voluntatem in hominem, etiam illam pravam intentionem suggerit; tum etiam, quia bona intentio non excusat pravam actionem, si ex objecto suo mala est: non enim sunt facienda mala, ut inde eveniant bona. Denique, si Deus facit, quidquid necessarium est ad causandum peccatum, quod bona intentione id faciat, non impediet quominus sit vere auctor peccati: sed solum conferet, ut bona intentione sit auctor illius; ut si unus homo induceret alium ad mentiendum ob tuendam vitam proximi, auctor esset mendacii, quamvis bona intentione id faceret.

Posterior pars minoris propositionis declaratur, & probatur: quia Deus ita determinare dicitur voluntatem hominis ad actum peccati, ut determinet illum ad operandum cum omnibus moralibus circumstantiis: quibus positis impossibile est, quin actus ille sit malus & peccatum: verbi gratia; determinavit voluntatem Judæ, ut cum tali notitia & cognitione Christi, cum tali affectu, libertate, seu voluntate vellet vendere Christum: sed talis actus sic factus non poterat non habere adjunctam malitiam moralem & pravitatem peccati: ergo voluntas divina ita determinavit humanam ad talem actum, ut ex vi talis determinationis ille actus habuerit tales circumstantias: quibus positis necessario habuit adjunctam malitiam.

Dicet: habere illam ut est a voluntate humana, non ut est a divina. Respondetur, hoc nihil aliud esse, quam iterum ad quæstionem redire, an Deus ea ratione dicendus sit peccare: de quo nunc non agimus: sed an sequatur, esse auctorem peccati. Ad hoc ergo non refert, quod malitia illa sequatur ex habitudine ad voluntatem humanam: sed satis est, quod Deus sit auctor & causa, ut talis actus fiat cum tali habitudine ad voluntatem humanam, quam necessario consequitur illa malitia. Et hic discursus magis in ratione quarta confirmabitur. Occurritur objectioni.

13 Tertio, habemus etiam ex dictis in superiori libro, per talem prædeterminationem auferri ab homine usum libertatis suæ in operando talem actum. Ex quo plane consequitur eum non peccare moraliter in eo actu, & immerito ea de causa puniri. Quam rationem attigerunt in simili forma Cyrillus lib. 11. in Joann. cap. 21. & Augustinus tertio de liber. arbitr. cap. decimo octavo, quos supra retuli; ejusque illationis vim late probavi. Sed omitto rationes ibi factas de libertate: & saltem colligo, habere hominem, dum peccat, plusquam rationabilem excusationem, imo Ratio 3.

& que-

& querelam justam contra Deum, quod eum ad peccandum impulerit, contra illud Ecclesiastici 15. *Non dixeris, per Deum abest: quæ enim odit, ne feceris: Non dicas, ille me implanavit: non enim necessarii sunt homines impii: omne execramentum erroris odit Deus, & non erit amabile timentibus eum.* In quibus verbis apertissime videtur Sapiens prædictam sententiam damnare. Quomodo enim non merito dicetur Deus implanare hominem, si eum physice & efficacissime ad ad actum malum, seu voluntatem malam determinat?

Et confirmabatur efficaciter ad hominem: nam prædicti Theologi, cum quibus disputamus, interpretantur illa testimonia Scripturæ: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum: & Deus est enim qui operatur in vobis velle, & perficere*: & similia dicta esse ratione hujus efficacis prædeterminationis; quia Deus facit hominem operari tales actus bonos: ergo ratione similis prædeterminationis merito dicetur Deus trahere voluntatem hominis ad malum objectum, vel convertere illam ad creaturam: hoc autem & nihil aliud est, hominem implanare. Neque solum ad hominem, sed simpliciter, juxta verum sensum illorum testimoniorum, sumi potest efficax argumentum. Nam, si Deus dicitur trahere voluntates hominum, vel convertere illas ad se solum, quia moraliter inclinat illas per sanctas inspirationes & affectiones, quomodo non multo magis trahit humanas voluntates ad malum, & convertit illas ad creaturam, si efficaciter ac physice prædeterminat illas, ut ad sensibilia bona & prohibita ferantur.

Joan.6.

14 Atque ex his fere rationibus probata est prior illatio hujus argumenti; quæ in hunc modum practice (ut ita dicam) declaratur, ut fortius convincat. Constituamus hominem gravi quadam tentatione libidinis vexatum; qui, antequam consentiat, per judicium rationis considerat, quid turpe, quidve delectabile sit: ex vi cujus considerationis potest pro libertate sua consentire, vel cum divina gratia dissentire: tunc ergo consideremus Deum adjungentem efficaciam suam, & ea prævenientem consensum hujus hominis, & determinantem voluntatem ejus, ut consentiat, & velit actum illum libidinosum, ut sibi delectabilem: ita enim affirmant prædicti auctores se habere Deum circa voluntatem hominis: quia totum hoc, quod propositum est, materiale est peccati interioris. Quomodo ergo talis homo non potest juste excusari & conqueri? dicens: Per Deum absuit: ipse enim potuisset meam voluntatem ad dissentiendum determinare, & noluit; non mea culpa, sed sua voluntate: nam, antequam ego quidquam peccarem, ipse ita decrevit & fecit. Vere etiam dicere posset; ipse me implanavit: nam ipse voluntatem meam determinavit, & fecit me facere; & nisi ipse talem voluntatem in me inchoasset, ergo non potuissem incipere; nec postquam ipse me determinavit, vitare ego potui malitiam, quam cum tali actu conjunctam habui. Revera nihil occurrit, quod tali homini responderi posset. Neque enim apparet, quomodo verum sit, quod in eodem 15. cap. Ecclesiast. statim subjungitur. *Deum relinquere hominem in manu consilii sui*: nam revera non est, nisi in manu determinationis divinæ, ut nec ad malum, nec ad mortem possit homo porrigere manum, nisi Deum illum determinet.

Denique hoc declaro aliter, & expendo, ut evidentius constet: nam in prædicto exemplo interrogo, an Deus ut prima causa, quæ possit voluntatem hominis determinare ad actum bonum, qui est nolle nunc tali delectatione frui: & ad actum, qui est malum, scilicet velle hic & nunc in hoc sensibili objecto delectari? Nemo prudens & cordatus, qui admiserit posse Deum hoc posterius facere, negabit (credo) posse etiam facere illud prius: nam voluntas ipsa potest illum actum elicere: ergo & Deus æque poterit eam ad illum efficiendum determinare. Rursus ergo interrogo, an ex vi concursus generalis primæ causæ debeatur, potius huic voluntati determinatio ad actum malum, quam ad actum bonum, necne? Nulla certe probabili ratione illud prius affirmari potest. Cum enim ista voluntas æque sit potens ad utrumque actum efficiendum cum generali concursu: cur potius debetur illi concursus, vel determinatio ad malum, quam ad bonum?

Occurritur objectioni.

15 Dicet fortasse quis, non æque deberi hanc determinationem, quia voluntas non est æque disposita, vel propensa ad bonum, sicut ad malum. Contra: nam, vel illa dispositio est culpabilis, & voluntaria, vel naturalis. Primum dici non potest; tum, quia loquar de primo peccato, verbi gratia, Adæ, vel Angeli; tum etiam, quia de illa culpabili dispositione inquiram ex qua determinatione orta fuerit, & redibit eadem quæstio. Secundum etiam in primis est falsum, ut in eisdem exemplis cerni potest, de Adamo vel angelo ante peccatum. Deinde esto ita esset, illa ratio potius deberet Deum inducere, ut talem fragilem voluntatem ad bonum potius actum, quam ad malum, determinaret. Quæ namque ratio permittit, nedum postulat, ut quispiam ad cadendum determinetur, propterea quod fragilis vel imbecillis sit? Adde, quod si id esset verum, quoties Deus non determinat ad peccandum hominem tentatum, & fragilem, magisque propensum ad lapsum, toties ageret aliquid, quasi miraculosum, & præter communem cursum naturæ, negando scilicet tali voluntati, & in tali statu, seu articulo constitutę concursum generalem debitum ex vi muneris primæ causæ: Consequens est per se adeo absurdum, ut nec improbare illud, nec exaggerare necesse sit.

Addo denique, inde fieri pertinere ad munus primæ causæ, quoties dæmon vehementer hominem tentat, in eoque discrimine constituit, ut in periculo sit consentiendi, & ad illum actum magis propensus, & dispositus, (tunc inquam) pertinere ad munus primæ causæ, promovere; imo consummare tentationem, & hominem ad illum consensum prædeterminare; quod, vel cogitare, horret pia mens. Est autem vanum, hic distinguere de materiali, vel de formali peccati: nam tentatio non versatur circa formale, sed circa materiale; nec dæmon aliud ab homine extorquere cupit, nisi ut velit, hanc rem accipere, vel ad hanc fœminam accedere. Et tamen, cum dæmon non possit immittere hoc velle in homine, sed ad summum, ad illud eum inducere, vel hominem disponere, pertinebit ad Deum, quando ita viderit hominem dispositum, antequam ipse se determinet, imo & antequam se determinare possit, ipsum ad consensum determinare? Absit.

Absurdū ex opposito consectarium

16 Quod si pars altera eligatur, nimirum voluntati hominis in eo discrimine constitutæ non magis deberi determinationem ad actum bonum, quam ad malum, Deum autem pro suo libero arbitratu hanc potius, quam illam efficere, qui statim non videat, quot absurda, quamque horrenda ab assertione ista oriantur? Primum, quod Deus summe bonus suam creaturam potius eligat perdere, quam in bono conservare, nulla interveniente causa, vel culpa ex parte creaturæ; sed omnino antecedenter ad ejus opus, seu consensum, & in eo articulo, quo, utendo munere primæ causæ secundum generalem legem, æque posset utrumque præstare. Certe, si Deus ita se gerit cum creatura, non apparet quomodo illum verum sit: *Nihil odisti eorum quæ fecisti*. Quod enim majus odium; quam ad malum determinare, cum æque posset ad bonum. Revera, si unus homo aliquid simile alteri præstaret, summo odio illum prosequi censeretur. Item non video quomodo verum sit illud Jacobi, *ipse autem neminem tentat*. Quæ enim major tentatio, quam ad malum determinare, cum possit ad bonum, & æque bene. Item, sicut in actibus gratiæ Paulus dicit: *Quis enim te discernit? & : Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, quod prædicti auctores probant esse dictum ratione efficacis prædeterminationis; ita in malis actibus dicere cogentur; Deus est qui discernit peccantem a non peccante, &, non est volentis, neque cadentis, sed Dei gratis odio prosequentis. Ubi ergo est illud?

Sapien.11.

Jacob.1.

Nunquid voluntatis meæ est mors impii? & illud: *Vivo ergo, dicit Dominus Deus: nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, & vivat.* Nunquid hæc dicta sunt, quia Deus non determinat ad formale peccati? Quid enim hoc rem moralem attinet? Aut quid confert, ut homo moriatur, vel pereat, si non perit, nisi volendo hæc vel illa objecta sensibilia: & Deus eum prædeterminat, ut illa velit, idque sola sua voluntate, cum æque posset ad alteram partem determinare?

1.Cor.4. Ad Rom 9. Ezech. 18. & 33.

17 Denique non video, quomodo illud verum sit: *Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum.* Expendatur, quæso, primum exclusiva illa: *Tantummodo.* Hæc enim determinatio ad malam voluntatem, quantumvis addas, pro materiali; est ne auxilium? Quis enim tale auxilium desideret? Si ergo a Deo tantummodo est auxilium, quomodo ab illo est hæc prædeterminatio & ab illo solo, & ex sola ejus voluntate? Deinde ponderentur illa verba: *Perditio tua ex te.* Nam, si vera est prædicta sententia quam impugnamus, magis est perditio nostra ex Deo, quam ex nobis, ut jam ostendam. Unde Augustinus lib.1.ad Simplic.quæst.2.quasi prævidens hanc sententiam, ita contra illam scribit: *Neque enim quomodo dictum est, non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, sic etiam dictum est, non volentis, neque currentis, sed obdurantis est Dei. Unde datur intelligi, quod infra utrumque ponit. Ergo cujus vult miseretur, & quem vult indurat, ita superiori sententiæ congruere, ut obduratio Dei sit nolle misereri*: & concludit hac notanda sententia: *Ut non ab illo irrogetur aliquid, quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior, non erogetur.* Certe nulla alia re fit homo deterior, nisi ipso actu quo consentit: si ergo hunc prædeterminat Deus: quomodo nihil irrogat, quo fiat homo deterior?

Osee 13.

Ratio quarta.

18 QUarto veritatem hanc ita declaro, quia ex opposita sententia sequitur, primam radicem, & causam, in quam reducenda est prava hominis voluntas, & consensus ejus in objectum prohibitum, esse efficaciam divinæ voluntatis: consequens est plane impium, & contra dictum testimonium Oseæ: *Perditio tua ex te*, & illud Ecclesiastici: *Non dicas, ille me implanavit*; & contra omnia illa, in quibus dicitur Deus odisse iniquitatem, impium & impietatem ejus. Quomodo enim odit id, quod ipsemet efficaciter facit ut fiat; imo quod non fieret, nisi ipse esset prima radix, & auctor ut fieret? Denique est consequens illud contra eam fidei veritatem, quæ negat, Deum esse auctorem peccati: nam, si est prima radix & origo ejus, certe erit etiam auctor ejus. Sequela prima probatur; quia proxima radix totius lapsus hominis, est voluntarius ejus consensus in hoc objectum cum hac scientia & cognitione: sed Deus est prima radix hujus voluntarii consensus hominis, ita ut verissimum sit dicere, ideo homo consentit, quia Deus facit illum consentire hic & nunc in hoc objectum delectabile sic propositum, & in re ipsa prohibitum, ergo.

Occurritur solutioni cõmuni hujus rationis.

Sed hic etiam occurrent illa distinctione de peccato pro materiali, & pro formali: & concedent materiale peccati reducendum esse in Deum, ut in primam radicem: negabunt tamen inde sequi, etiam peccatum simpliciter dictum, seu pro formali, in Deum esse revocandum. Sed sumamus in primis quod nobis conceditur, & evolvamus, ac declaremus illud: nam, si recte concipiatur, & attenta mente ponderetur, hoc solum sufficit ad hanc sententiam improbandam. Loquamur ergo de proprio peccato, quod est in voluntate: idem enim potest cum proportione applicari ad actum exteriorem, quamvis tota ratio peccati ad interiorem revocetur. In actu ergo interiori nihil aliud est materiale peccati, nisi interior voluntatis actus positivus, quo voluntas realiter & positive convertitur in objectum creatum tali modo sibi propositum: hæc enim omnia realia sunt, physica, ac positiva: ergo Deum esse primam radicem materialis peccati in peccato Judæ, vel Petri negantis Christum, nihil aliud est, quam Deum fuisse primam radicem illius consensus, & voluntatis, qua Petrus voluit negare Christum: ita ut verum sit dicere, quia Deus ita decrevit & efficaciter fecit ut fieret, ideo Petrus voluit Christum negare; & Judas illum vendere: in his enim verbis solum id, quod materiale est comprehenditur: neque formalis malitia explicatur. Confirmatur, quia Deus dicitur ab his auctoribus prima radix conversionis voluntatis in bonum honestum, quia determinat illam: ergo ob similem determinationem concedere tenentur Deum esse primam radicem conversionis nostræ voluntatis in bonum commutabile: nam hoc totum solum dicit positivum motum & realem in reale objectum. Sed hoc ipsum etiam si nihil aliud addatur, est contra divinam bonitatem, & contra omnem divinam prohibitionem & legem: ipse enim non solum prohibet formalitatem peccati, sed prohibet ipsum actum & conversionem ad bonum commutabile, & eam punit. Et, licet verum sit eam prohibere & punire ratione formalis, tamen illam revera ipse prohibet; quia revera est mala, licet denominative a deformitate, quam secum affert: ergo eadem ratione non potest Deus esse proxima radix illius conversionis ad commutabile bonum ob formalem deformitatem, quam habet inseparabilem.

19 Unde ulterius concluditur; si Deus est prima radix illius conversionis, necessario consequi, ut sit prima radix illius deformitatis: quia proxima & efficax causa illius deformitatis est voluntaria hominis conversio ad commutabile bonum: & prima radix hujus conversionis voluntatis humanæ est divina voluntas & efficacia: ergo, de primo ad ultimum, Deus est prima radix talis deformitatis. Quod enim est causa causæ, ut sit, id est, quod est illi causa, ut causet, est etiam causa causati a tali causa: quod est maxime verum in moralibus: nam sæpe causa, quæ est per accidens, in rebus physicis, est per se in moralibus. Atque ita est revera in præsenti; nam voluntas humana, neque potest contrahere deformitatem talis peccati nisi consentiendo libere in tale objectum utile vel delectabile sibi prohibitum; licet non amet illud qua prohibitum, sed qua delectabile, vel utile est: neque etiam potest deformitatem vitare, sic amando illud: sed Deus est efficax causa faciens ut voluntas talem consensum præstet; imo solus ipse sua efficacia illam determinat ad talem consensum, quomodo ergo non est efficax causa (moraliter loquendo) omnis deformitatis per talem consensum contractæ? Item perditio hominis formaliter est per culpam, ut culpa est, tamen proxima radix & causa hujus perditionis est consensus voluntarius in talem actum, vel objectum sic prohibitum, sub specie aliqua boni: ergo prima radix hujus consensus humani est prima radix perditionis hominis, quæ radix est divina voluntas & efficacia: falsum ergo est illud: *Perditio tua ex te.* Præterea demon tentans, est in suo genere radix peccati formaliter seu deformitatis ejus, quia proxime inducit ad materiale, id est, ad consensum voluntarium in talem actum vel objectum: neque enim dæmon inducit ad formale peccati ut fit, seu ad amandum objectum prohibitum qua prohibitum est; sed ad illud tantum inducit, ad quod Deus determinat: ergo multo magis Deus erit prima radix totius formalis, quia efficacius ad illum consensum trahit voluntatem. Quo etiam fit, ut gravius Deus tentet hominem, quam dæmon: imo non solum tentet, sed potius illum dejiciat, & prosternat: quia cogit illum (ut sic dicam) & efficaciter trahit ut consentiat hic & nunc tali modo, a quo consensu, sic præstito libero & humano modo, est inseparabilis malitia.

20 Nec refert dicere, dæmonem esse causam deformitatis, quia tenetur non tentare, vel quia male facit tentando, aut quid simile. Deus autem non male facit prædeterminando, nec tenetur non facere: non (inquam) refert; tum quia, ut diximus, nunc non agimus an Deus male vel bene faciat, sed an faciat, me peccare: tum etiam, quia jam ostendi, Deum male actu-

acturum si id faceret: esset enim contra ipsius rectitudinem: & cum ostensum sit talem prædeterminationem non deberi ex generali concursu primæ causæ, plane consequitur, Deum, quando eam efficit, non agere munus primæ causæ, sed tentatoris, seu prævaricatoris. Denique, si Deus induceret ad actum peccati moraliter, seu excitando ex parte objecti, tentaret & induceret in virtute ad formale peccati, ut in principio capitis ostensum est: ergo a fortiori hoc totum est illi tribuendum, si efficaciter prædeterminat ad actum peccati. Scio auctores contrariæ sententiæ has & similes rationes solere enervare, objiciendo, quod, si essent efficaces, etiam probarent, Deum per se & immediate non influere in actum peccati concursu generali. Sed capite sequente ostendam esse longe disparem rationem.

Ratio quinta.

21 QUinta ratio & valde efficax ex dictis confici potest: nam sequitur Deum non solum permittere, sed velle & ordinare peccatum: consequens est falsum & hæreticum, ut in sequenti probatione ostendam: ergo. Sequelam probo, quia Deus non solum voluit permittere, ut Judas venderet Christum, sed etiam id definite voluit; imo prævoluit & præordinavit, priusquam præsciret Judam id voliturum: ideo enim id voluit Judas, quia Deus voluit, ut id vellet, & fecit etiam ut vellet. Nam in ratione proxime facta ad hoc deduximus contrarium sentientes, ut concederent (quod & publice in lectionibus & disputationibus faciunt) Deum esse primam causam, & radicem talis consensus humanæ voluntatis: est autem Deus prima causa, & radix per suam voluntatem efficacem, non permittentem tantum, sed prædefinientem, & prædeterminantem humanam.

Quare hic etiam adhibent distinctionem: concedentes, Deum non tantum permittere, sed etiam prædeterminare sua efficaci voluntate illam volitionem hominis malam, permittere autem malitiam. Unde etiam ajunt, ab æterno cognovisse Deum, futurum fuisse actum illum voluntatis Judæ, quo voluit vendere Christum, quia ipse hoc prædeterminavit & præordinavit: deformitatem autem illius permisisse, & in hac permissione cognovisse illam esse futuram. Sed primum horum esse satis absurdum, &, ut per sese apparet, divinæ bonitati contrarium, repugnansque definitioni Ecclesiæ, & Sanctorum Patrum traditioni, statim ostendere conabor.

Secundum autem non est vere & consequenter dictum, ubi enim est infallibilis & omnino necessaria consecutio alicujus effectus ex vi prioris voluntatis præordinantis, non est necessaria permissio, imo vix videtur possibilis, si ea voce in propria significatione utamur, & prout Patres ea utuntur, quando permissionem ab ordinatione distinguunt. Permitti enim aliquid alicui, est, facultati & voluntati ejus ita committi, ut id, vel oppositum queat suo arbitrio velle aut operari. Unde permissio interdum opponitur precepto, seu illud excludit; & tunc permitti aliquid, est, neque præcipi, neque prohiberi: aliquando vero permissio excludit tantum pœnam, & tunc permitti dicitur, quod nec punitur, nec præmiatur. Respectu igitur voluntatis Dei permitti dicitur, quod ex vi illius, nec absolute, & efficaciter ordinatur ut fit, nec impeditur ne fit, nec negatur ei influxus necessarius ut fit: ergo permissio non habet locum, ubi res jam est infallibiliter futura ex vi prioris voluntatis prædeterminantis, ita vero contingit in proposito, nam si Deus absolute prædeterminat actum, verbi gratia, voluntatis Judæ, quo voluit vendere Christum, cum omnibus positivis circumstantiis, cum quibus id voluit ex hac voluntate prædeterminante necessario sequitur deformitas; adeo ut non possit Deus illam impedire etiam de absoluta potentia sua: quomodo ergo ibi locum habet permissio? Revera erit titulus sine re. Sicut si diceres, eum qui aquam ad ignem applicat, permittere ut frigiditatem amittat: multo enim magis necessario sequitur deformitas ex illo actu voluntatis circa hoc objectum cum hac advertentia facto, quam amissio frigoris ex acquisitione caloris: hanc enim posset Deus de absoluta potentia impedire; illam vero minime.

Denique quomodo verum est, non agnoscere Deum deformitatem futuram ex vi solius prioris prædeterminationis: quandoquidem illa deformitas necessario consequitur ad actum creatæ voluntatis sic factum, sicut prædeterminatus est? Nam quidquid necessaria consecutione & concomitantia sequitur ad actum prædeterminatum, potest præsciri in ipsa prædeterminatione seclusa alia permissione: sed deformitas necessario concomitatur actum prædeterminatum, prout determinatum est: ergo. Major videtur evidens ex terminis: quia præscito futuro actu, præscitur esse futurum, quidquid est necessario conjunctum cum illo, cum non possit esse unum sine alio: sed actus dicitur præsciri futurus in prædeterminatione: ergo & omne id quod illi necessario adjungitur. Quod vero ita se habeat illa deformitas & malitia, patet ex terminis: quia ille actus, ut suppono, est intrinsece malus, vel hic & nunc prohibitus, & prædeterminatur, ut fiat cum advertentia & libertate, aliisque conditionibus ad humanum actum requisitis: ergo ab illo inseparabilis est malitia formalis, quando ab objecto inseparabilis est, vel non separatur malitia objectiva. Quod si tandem concedatur, præsciri sufficienter futuram deformitatem in priori voluntate præordinante: sequitur evidenter non esse necessariam permissionem futuri peccati: quid enim necesse est permittere fore, quod jam præscitur absolute futurum, tam quoad materiale, quam quoad formale? Sequitur subinde priorem voluntatem præordinantem, licet formaliter & directe versetur tantum circa actum materialem, tamen quia non circa illum abstracte, sed in individuo, & cum omnibus circumstantiis moralibus versatur, sequitur, (inquam) virtute & indirecte esse præordinationem etiam peccati pro formali. Ac tandem sequitur, peccatum re vera non esse permissum, sed præordinatum a Deo, quod dicere blasphemum est.

Assertio ex Tridentino confirmatur.

22 UNde recte etiam concluditur hæc veritas ex doctrina Concilii Tridentini: sic enim ait sessione sexta, canone sexto: *Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie & per se: adeo, ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli: anathema sit.* In hoc ergo decreto primum expendo illa propria verba *esse in potestate hominis vias suas malas facere*: & inquiro, quomodo sit in potestate hominis vias suas malas facere, cum non sit in potestate ejus divina determinatio, sed ex solo Dei arbitrio pendeat, ut supra conclusimus: & alioqui impossibile homini sit sine divina prædeterminatione vias suas malas facere. Neque hic locus relinquitur distinctioni de materiali & formali: quia satis nobis est non posse homines vias suas formaliter malas facere, quin prius Deus ipsos determinet ad eas materialiter faciendas, nam si hoc fundamentum non est in potestate hominis, non est simpliciter in ejus potestate vias suas malas facere. Imo, cum posito materiali, necessario consequatur formale, ut deductum est, nunquam hoc est in potestate libera voluntatis, de qua Concilium loquitur, sed tantum id erit in potestate Dei.

Deinde perpendo illa verba, *mala opera*, ex quibus constare potest, Concilium non tantum agere de malitia operum, sed etiam de ipsis malis operibus, quæ proprie non dicuntur, nisi actus ipsi reales, qui a voluntate fiunt. Neque enim debuit Concilium distinguere formale & materiale; nec potuit clarius intentionem suam indicare. Quare evidentius constabit consideranti; Concilium voluisse definire contra hujus temporis hæreticos, qui non dicunt, Deum per se & directe intendere formale peccati, aut per se illud operari, sed volitionem ipsam malam, ad eam instigando,

gando, vel efficaciter prædeterminando voluntatem. Imo, ut Catholici scriptores referunt, ipsi etiam hæretici erubescunt, apertis verbis dicere, Deum esse auctorem peccati, vel instigare ad peccatum; sed ajunt Deum esse auctorem illius voluntatis, qua homo consentit, dum peccat, & tentationi succumbit; & ad illam, vel instigari a Deo, vel determinari. Et hoc nomine impugnati semper sunt a Catholicis: hoc ergo ipsum intendit damnare Concilium.

Rursus servari oportet illa verba: *Non permissive solum*, quibus satis excluditur evasio dicentium, Concilium solum excludere præmotionem Dei moralem ad peccatum, per consilium, inspirationem, excitationem & similia, non vero physicam prædeterminationem. In primis enim non est hoc consequenter dictum: nam illa præmotio est moralis ex parte Dei, cum libere fiat, & ex parte termini etiam est moralis; nam ad actionem moralem hominem applicat: ex parte autem modi, licet non fiat per moralem influxum, sed physicum respectu causæ applicatæ & motæ, hoc tamen non minuit deformitatem actionis: nam efficacior causa malitiæ est, quæ ita movet, quam quæ solum morali modo movet, ut ex dictis est evidens. Deinde illa interpretatio repugnat dictioni exclusivæ, quam Concilium ponit: illa enim excludit omnem causalitatem per se & propriam. Et augetur vis hujus testimonii, quia ostendimus juxta prædictam sententiam nihil esse in peccato, quod proprie dici possit, permissive esse a Deo, sed præfinitive & prærordinative, ut sic dicam. Quo ergo veritatis colore potuisset dicere Concilium, opus malum simpliciter & absolute esse a Deo, solum permissive, si ad ipsummet opus quod malum est ipse suo arbitrio & voluntate humanum arbitrium efficaciter determinaret, cum ab ea determinatione inseparabilis sit malitia? Aut, quomodo tale opus non est proprie, ac per se a Deo, si ex sua voluntate illud eligit, & facit, ut homo idem eligat, seu eliciat? Dices: si

Objectio.

hoc argumentum est efficax, etiam est excludendus concursus generalis ex vi definitionis Concilii Tridentini: nam per concursum generalem vere Deus est causa per se effectus, in quem influit: si ergo Concilium loquitur de toto actu, etiam pro materiali, & negat, Deum operari illum proprie & per se, negat sane generalem concursum præsertim, cum addat particulam exclusivam, *permissive tantum*. Respondetur, hinc optime percipi Concilii mentem: cum enim ait, *permissive tantum*, significat in primis, in permissione includi concursum generalem, seu non excludi, quia concomitatur permissionem: significat subinde permissionem natura sua requirere oblationem concursus de se indifferentis, seu non determinatis ad unum, nec prædeterminantis ad unum cum cui datur: quia hæc jam non est permissio, sed omnimoda determinatio. Tandem significat, ideo non posse dici Deum propriam & per se causam mali operis, quia non prædeterminat ad illud, ut hæretici dicunt, neque offert determinatum concursum ad illud solum. Concedo ergo loqui Concilium de actu malo secundum se, etiam ut actus est a tali creata voluntate libere, positiveque factus: hunc vero negat posse refundi in Deum, ut in primum auctorem, & causam propriam, id est, ex se determinantem absolute & efficaciter suum influxum ad illum: & ideo non sequitur excludi generalem concursum, qui de se indifferens est, ut cap. sequente latius exponemus. Ubi etiam ostendemus, hanc fuisse communem Scholasticorum omnium sententiam, qui punctum hunc distincte attigerunt.

Solvitur.

Lege D. Thom. in 1. d. 47 q. 1 art. 1. ad 2. Scotum ibi § Ad 1. argu & d. 4' §. sed adhuc, & § Primum istorum solvitur.

Auctoritate Patrum confirmatur assertio.

23 EX Patribus autem non omnia referam, quæ adduci possunt, quia passim loquuntur eodem modo quo divina Scriptura, & Concilium Tridentinum, quod doctrinam suam, & loquendi modum ab eis mutuavit. Nec ipsi subtiliter distinguunt inter materiale & formale. Unde eandem evasionem patiuntur: loquuntur tamen simpliciter de ipsis actibus, vel de effectu eorum, qui est hominis perditio, & non semper sub nomine mali, aut peccati, sed sub nomine voluntatis hujus vel illius objecti: & eodem modo negant, Deum esse auctorem ejus, vel illam velle, aut prædeterminare. Ex his ergo testimoniis nonnulla breviter indicabo, ut res sit evidentior. Et sane egregium est testimonium Eusebii lib. 6. de Præparat. Evang. cap. 5. *Impius profecto judicabitur, imo vero pessimus omnium, qui a creatore universi alios ad adulteria, alios ad rapinas, alios ad alia vitia impelli arbitratur, unde sequitur, aut hæc, peccata non esse, aut peccandi causam in creatorem referri.*

Gregor. Nissen. lib. 7. Philosoph. cap. 1. *Non est fas Deo ascribere turpes actiones.* Plura apud Damascenum libro secundo, capite vigesimo nono, & trigesimo, libro quarto, capite vigesimo, & Dialog. contra Manich. fol. 480. pag. 2. Theodor. serm. 5. ad Græc. & in Epitom. divinor. decret. cap. de Antichristo, ubi notetur verbum illud: *Neque enim ipse* (scilicet Deus) *Cain effecit homicidam.*

Irenæus lib. 4. contra hæres. cap. 77. ubi Fevarden, alios Patres refert. Tertullian. libr. 2. cont. Marcion. cap. 14. ubi etiam Pamelius refert alios. Dionysius optime de Ecclesiast. Hierarch. cap. 9. & de divin. nomin. cap. 4. in fine.

Cyrillus Alexand. lib. 11. in Joan. tractans illa verba Joan. 16. *Nemo ex eis periit: nisi filius perditionis, ut Scriptura impleretur. Perditionis* (inquit) *filium appellat, quia pravitate periit sua. Non enim divino inexpugnabilique judicio in diaboli laqueum proditorem incidisse credendum. Nam, si sic esset, nullo modo culparetur, cum judicio Dei nemo resistere queat.* Ponderentur verba hæc, & ratio Cyrilli, quid enim per *divinum judicium inexpugnabile*, intelligere potuit Cyrillus, nisi voluntatem Dei, efficacissime moventem? vel certe, quicquid nomine judicii intellexerit, ratio ejus æque de divina prædeterminatione procedit; nemo enim ei resistere potest. Sed pergit Cyrillus dicens: *Nulla necessitate, sed proprio judicio fecit, quod fecit, quare merito filius perditionis nuncupatur, qui perditionem elegit. Non enim, quia scriptum de illo est, quod periturus esset: propterea eo nequitiæ processit, sed quia malignitate sua periturus omnino erat: idcirco id futurum Scriptura prædicit:* & infra: *Qui novit omnia, & futura, quasi præsentia videt, per Scripturam nobis hoc etiam prædixit. Non autem omnia quæ Deus novit, aut vult, aut imperat.* In quibus omnibus hoc plane agit Cyrillus, ut totam causam ruinæ tribuat humanæ voluntati, & nullo modo divinæ: & hac speciali causa dicit, Deum non omnia velle, quæ novit. Unde inferius concludit: *Nam, si ad ejus laqueos* (dæmonis videlicet) *sponte atque negligentia nostra venimus, quem alium potius, quam nos ipsos criminamur? Nonne hoc est, quod Salomon scribit? Amentia viri vias ejus devastat, & Deum incusat in corde*: ostensum autem a nobis est, si Deus determinaret voluntates nostras ad consensum malum, non sine causa posse incusari Deum, eique attribui humanam perditionem.

24 Ex Augustino afferri multa possent: nunc ponderare libet quoddam ejus testimonium ex libro secundo de Peccator. merit. capite decimo octavo, ubi tractans illud Pauli: *Quid habes, quod non accepisti?* refert e positionem asserentium, id dictum esse, quia Deus dedit nobis liberum arbitrium, & bene operandi facultatem, ipse autem hoc impugnat dicens, non ideo dictum esse, sed quia non tamen facultatem, sed etiam ipsum velle bonum nobis donat Deus: *Quia alias* (inquit) *etiam illud dici potest, malam quoque voluntatem Deo auctori esse tribuendam, quia neque ipsa esse posset in homine, nisi homo esset, in quo esset: ut autem homo sit, Deus auctor est, ita & ejus malæ voluntates ad auctorem Deum essent referendæ, quod nefas est dicere.* Quod negat ullo modo dici posse de malo velle: *quia hoc* (inquit) *propriæ voluntatis est hominis, non operis Dei: neque enim ad hoc eum compellit, aut adjuvat Deus.* In quo testimonio præter Augustini verba, quæ sunt satis expressa, expendo discursum & rationem ejus, quæ in simili forma plurimum valet contra prioris sententiæ fautores: qui omnia prædicta verba Pauli,

Legatur Augustin. libr. 2. de pec merit. c. 17. lib 2. de nuptiis & concup. cap 28. de Prædest & grat. cap. 4 de Prædest. Sanct. c. 10 libr. 83. qq. q. 3. & 21.

Pauli, quæ sunt de operibus pietatis, intelligunt dicta esse ratione illius physicæ determinationis, per quam in nobis operatur Deus velle & perficere, si ergo eodem modo ajunt determinare Deum voluntatem ad actum malum, necesse est ut similiter fateantur in nobis operari Deum pravum velle, *quod (ut Augustinus dicit) nefas est dicere*. Consecutio patet, quia simili forma colligit Augustinus, si id esset dictum ob donum naturæ; vel liberi arbitrii, sequi Deum esse mali auctorem, sicut & boni. Quod si distinguant de materiali & formali, quomodo Augustinus non vidit, illam responsionem rationi suæ posse adhiberi? Vel ergo Augustinus non recte colligit, vel (quod verum est) de ipso actu positivo, quo nostrum arbitrium vult malum, censet esse nefas, illum ad Deum auctorem referre.

Confirmant veritatem hanc egregia verba, & optima ratio ejusdem Augustini ad articulos sibi falso impositos, art. 6. *Sicut prævaricatoribus angelis Deus non intendit illam, qua in veritate non steterunt, voluntatem, ita nec hominibus hunc affectum, quo Diabolum imitantur, inservit*. Idem art. 10. Sed maxime sunt notanda verba, art. 11. qui talis erat: *Quando patres incestant filias, vel servi dominos occidunt, ideo fit, quia Dominus prædestinavit, ut ita fieret*. In quibus verbis observa, vix amplius contineri, quam materiale peccati. Respondet autem Augustinus: *Si diabolo objiceretur, quod talium facinorum ipse auctor ipse esset inventor, hac se posset exonerare invidia, & talium scelerum patratorem de ipsorum voluntate vinceret, quia etsi delectatus sit de furore peccantium, probaret tamen non intulisse vim criminum. Qua ergo insipientia, quave dementia definiatur, ad Dei referendum esse consilium, quod nec diabolo in toto ascribi potest, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adjutor non voluntatem credendus est esse generator*? Ponderetur hoc ultimum verbum, quo evidenter constat, non fecisse vim Augustinum, nec qui eum calumniabantur, in formalitate peccati, sed in voluntate illa, & consensu quo peccatur. Et de hac voluntate loquens, ait Augustinus. Qui eam voluntatem Deum in nobis gignere dicit, magis facere Deum peccati auctorem, quam dæmonem: quia multo pejus est, voluntatem hominis ad concursum determinare (quod Deo attribuitur, & Augustinus id videtur appellare *inferre vim criminum*) quam allicere vel invitare, quod solum potest facere dæmon. Ad articulum etiam 13. idem repetit, nihilque eorum quæ sunt in peccato, vult tribui Deo ut auctori, sed libertati arbitrii proxime, remote vero, vel dæmoni, vel concupiscentiæ; cum tamen nec dæmon, nec concupiscentia proxime inducat & per se ad formale peccati, sed ad materiale, imo nec ipsum liberum arbitrium directe se exerceat circa formale, sed circa actus ipsos. Illa etiam sententia, quæ frequens est apud Augustinum. *A Deo sunt omnes potestates, non tamen omnium voluntates*, hoc optime declarat, quia in ea locutione non est sermo de peccato formaliter, sed de voluntate qua peccatur. Legatur 5. de Civitat. c. 8. & 9. l. 12. confess. c. 11. & optime de Spirit. & litera c. 31.

26 Similia testimonia sunt apud Prosperum frequentia 2. de vocat. Gent. c. 4. alias 12. *Quæ voluntas* (scilicet humana) *in malis actionibus sola esse potest, in bonis sola esse non potest*. Ejusmodi habet complura in libris quibus respondet ad Gallos & ad Genuenses: nam liber ad objectiones Vincentianas idem est cum libro Augustini ad articulos sibi falso impositos. In libro ergo ad object. Gallor. legendæ sunt responsiones ad 1. 3. 5. 6. & in 7. notentur verba illa: *Horum lapsum Deo ascribere immodicæ pravitatis est, quasi ideo ruinæ ipsorum impulsor atque auctor est, quia illos ruituros propria voluntate, præscivit*. Et infra. *Ne quemadmodum ex libero arbitrio oritur causa labendi, ita ex ipso videatur & standi: cum illud humano fiat opere, hoc divino impleatur ex munere*. Et caput undecimum totum est de hac re, ubi notentur illa verba. *Non sunt Dei opera ista, sed diaboli, cujus gaudium est ruina sanctorum*. Et in c. 12. notentur illa: *Si Deus hominem sibi obedientem, a veritate deturbat, & bene currentem cadere facit: ergo pro bonis mala retribuit, & injuste punit, quod ut fiat impellit. Quid tam perversum, quid tam insanum dici aut excogitari potest*? Interrogo igitur, an Deus puniat solum formalem, vel etiam materiale peccati? Quid dicit scriptura? *Quantum glorificavit se, & in delitiis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*. Apoch. 16. Quid Theologi? Pœna damni, punitur aversio; pena sensus voluntatis ad creaturam conversio. At converti ad creaturam; cave frui, ad materiale peccati spectat, quamvis conjunctum habeat formale, utrumque igitur punit Deus injuste ergo punit, quod ut fiat impellit: Quis enim neget ad id Deum impellere voluntatem, ad quod eam determinat? Nullus sane efficacior impulsus excogitari potest. Si ergo ad actum malum determinat, ad illum impellit: quomodo ergo illum punit? Nam quod illum puniat ut conjunctum habent formale, eum non excusat: quia ita impellit ut materiale fiat, ut necessario conjunctum habeat formale. *Sed* (addit idem Sanctus) *in talem sensum trahuntur, qui putant, in omnibus hoc esse præscientiam Dei, quod & voluntatem: cum voluntas ejus numquam velit, nisi bona, præscientia autem & bona præscit, & mala, sed bona, quæ aut ipse facit, aut ut nos faciamus imperat: Mala autem quæ omnino ipse non facit, neque fieri suasit, aut impulit*. Omnia hæc verba sunt consideratione dignissima. Sed ne nimium immorer, considerentur tantum illa duo verba: *suasit, & impulit*: nam primum videtur pertinere ad moralem motionem, & ex parte objecti: secundum ad physicam, & ex parte potentiæ, & utrumque inductionis genus in Deum posse cadere merito negat.

27 Ex his optime consentiunt verba Leonis sermo. 16. de pass. *Quod Dominus Jesus Christus furorem frementium pati voluit, in nullo auctor eorum criminum fuit, nec egit ut hæc vellent, sed cessit ut possent, & sic ujus est obcæcatæ plebis insania, quomodo & perfidia traditoris*.

Rursus hoc cofirmant verba Fulgentii l. 1. ad Monim. c. 13. *In illis* (id est, bonis) *opera sua glorificat*: (Deus videlicet) *in istis autem* (id est, malis) *opera non sua condemnat*. Idem fere c. 21. & in toto illo libro, ut c. 4. latius videbimus.

Anselmus lib. de casu diab. cap. ult. cum dixisset; ipsum velle injusta; quatenus est aliquid, esse a Deo, ait: *Nempe non solum hoc habet aliquis a Deo, quod Deus sponte dat, sed etiam quod injuste rapit, Deo permittente*. Non potuit sane elegantius declarari, quo modo velle quod malum est non inchoetur in nobis a Deo: sponte sua nos prædeterminante; sed a nobis rapientibus, & quasi cogentibus Deum, ut nobiscum concurrat. Loquitur autem Anselmus de malo velle ratione actus materialis, ut evidentius constat ex c. 20. ejusdem libri, ubi diserte loquitur de voluntate mala ut est quoddam bonum, dicitque non esse a Deo, nisi permittente. Præterea dialogo de liber. arb. a c. 5. probat, voluntatem non nisi a se posse ad consentiendum tentationi efficaciter pertrahi, & cap. 8. specialiter demonstrat, impossibile esse id fieri ex motione divina, nam hoc ipso rectum esset: quia jam esset divinæ voluntati conforme: quandoquidem ex illius efficaci impetu ac voluntate fieret.

Ubi etiam optime quadrat dictum illud Bedæ lib. 1. var. qq. qu. 13. *Deus nos non cogit ad malum sed potius nos cogimus Deum ut videat malum*. Vide Bedam tom 8. colum. 4. 6 Ex illa enim antithesi constat, late ibi sumere verbum cogendi, ut necessitatem vel determinationem quamcumque significat. Nos enim non cogimus Deum, si stricte loquamur; sed dum voluntas nostra libera ad peccandum definitur, divinam scientiam objective determinat, ut ipsam videat peccaturam. Sunt etiam optima verba illa Bernardi, libro de grat. & lib. arb. *Velle ipsum est, quod vel proficit, vel deficit. Porro ipsum ut esset, creant gratia fecit, ut proficiat, salvans gratia facit, ut deficiat, ipsum se dejicit*.

28 Denique non omittam Fausti Galliarum Episcopi testimonium, quia, licet ex se auctoritatem non habeat, indicat tamen testimonia & rationes non contemnendas. Igitur l. 1. c. 18. & 19. de grat. & lib. arbitr. ex professo probat, homines Dei voluntate non

impel-

impelli in mortem, sed propria tantum voluntate ad malum ferri, seu (quod idem est) determinari. Et inter alia inquit. *Quomodo eos in mortem, (ut blasphemas) impellit, quos ad vitam non solum nutu jubentis, sed affectu supplicantis invitat?* Et infra tractans locum Lucæ 19. *Videns civitatem flevit super eam. Hic* (ait) *constringendi sunt hæretici. Si Dominus perituris salutis intercluserat aditum: ergo falso illorum flevit exitium. Si autem eorum perditionem vero, ut manifestum est, dolore perdoluit, non voluntatem suam homini, sed consensum hominis voluntati suæ defuisse monstravit. Quid mirum si pro salute hominum lacrymas fudit, mox sanguinem profusurus?* Et infra: *Duas res hic agit sermo divinus. Nam, dum dicit: Quoties volui, & noluisti, in Deo propositi bonitas, in homine arbitrii est expressa libertas.* Et lib. 2. c. 2. ita concludit: *Ergo non de violentia prævidendi imponitur homini causa peccandi, sed magis de consecuturis hominum meritis ordo exoritur præsnoscendi.* Et infra. *Aliud est quod vult Deus, aliud quod permittit Deus, vult bonum, permittit malum, præscit utrumque.* Et inferius. *Ubi non compulsio, sed consensio peccandi deprehenditur, in querela non auctor, sed prævaricator in culpa est.* Ex adductis ergo testimoniis satis constat mens & traditio Patrum, qui merito nihil distinxerunt in hac causa inter materiale & formale peccati, quia sciebant, in subjecta materia unum necessario consequi ex alio; & hæreticos, qui tribuunt Deo nostra vitia, non aliud sentire, quam Deum creare in nobis, vel præmovere nos ad illos actus voluntatis, quibus peccamus.

CAPUT III.

Solvuntur nonnullæ objectiones contra doctrinam capitis superioris, & Scholastici auctores pro nostra sententia referuntur.

1 MUlta solent contra sententiam a nobis confirmatam objici, quæ si recte perpendantur, eadem argumenta sunt, quibus hæretici probare nituntur, Deum esse auctorem peccati: & ideo, ut hinc magis nostra veritas confirmetur nonnulla proponemus. Primo objiciunt testimonia Scripturæ, in quibus actiones peccaminosæ Deo attribui videntur, 2. Reg. c. 16. *Dominus præcepit Semel*, &c. & c. 24. *Commovitque David, &c.* Psal. 104. *Declinasti semitas nostras a via tua.* Et similia. Huc etiam spectat, quod Deus interdum dicitur *indurare corda hominum.* Exod. 7. Jos. 11. Rom. 9. &c. Item excæcare Isaiæ 63. *Tradere in reprobum sensum.* Rom. 1. *Decipere*, 3. Reg. 22. Job. 12. *Convertere ad odium.* Psalm. 104. Addi etiam solent generales locutiones, quibus omnia opera creaturarum Deo tribuuntur, 1. Corinth. 12. *Qui operatur omnia in omnibus.* Roman. 11. *Ex quo omnia, per quem omnia.* Item Jerem. 10. *Non est in homine via illius.* Quod universim tam de recta, quam de obliqua via dictum videtur, Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

1 object. ex Scrip.

Secundo objiciuntur nonnullæ duriores locutiones August. lib. etenim 5. cont. Julian. c. 3. ubi latissime tractat, unum peccatum esse interdum pœnam alterius; juxta illud ad Rom. 1. *Tradidit illos Deus in reprobum sensum*, referens sententiam Juliani his verbis: *Quid est, quod dicis, cum desideriis suis traditi dicuntur, relicti per divinam patientiam intelligendi sunt, non per potentiam in peccata compulsi?* ipse sic opponit. *Quasi non simul posuerit hæc duo idem Apostolus, & patientiam, & potentiam, ubi ait. Sic volens Deus ostendere iram, & demonstrare potentiam suam, attulit in multa patientia vasa iræ, quæ perfecta sunt in perditionem.* Sentit ergo August. Deum non tantum per patientiam expectare sed etiam per potentiam in peccata compellere. Unde paulo superius, *Tradit* (inquit) *Deus sive deserendo* (quod solum fatebatur Julianus) *sive alio quocumque explicabili, vel inexplicabili modo, quo facit hæc summe, ac ineffabiliter justus.* Ergo secundum August. Deus tradit hominem in desideria prava, non solum negative, id est, deserendo, sed etiam positive efficiendo & movendo. Quod inferius apertius videtur his verbis exponere. *Facit hæc miris & ineffabilibus modis, qui novit justa judicia sua non solum in corporibus hominum, sed etiam in ipsis cordibus operari.* Alia æque difficilia vel obscuriora verba habet idem Aug. lib. de grat. & lib. arb. ubi ait c. 20. *Ita esse in Dei potestate, non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, sed etiam illas quæ conservant sæculi creaturam, ut eas quo voluerit, & quando voluerit, faciat inclinari.* Et ibidem ait, *Voluntatem proprio vitio malam in hoc peccatum justo suo judicio inclinavit.* Et c. 21. *Operatur Deus in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis earum.* Alia quæ ad prædefinitionem peccati spectant, attingemus infra c. 5.

2. object. ex August.

Tertio potest objici ratio desumpta ex necessitate divini concursus ad actum peccati. Nam, si rationes superius factæ, quidpiam probant, etiam concludunt, Deum nullo modo per se & directe efficere actus peccati, quoniam alias etiam dicendus erit auctor peccati, quia efficit actum hic & nunc, a quo est inseparabilis malitia. Item, quia, si concurrit, ergo vult concurrere ad actum; ergo vult, actum illum fieri ab hac voluntate cum his circumstantiis: ergo virtute vult malitiam. Quod si argumentum hic non concludit, ut revera non facit; quia id quod bonum est in actu, per se est separabile a malitia, & Deus suo intellectu & voluntate potest hæc præscindere; eodem ergo modo, etiamsi Deus sua voluntate prædeterminet nostram ad materiale peccati, non ideo determinabit ad formale, neque erit causa ejus. Item in moralibus perinde est inducere aliquem ad malum, & cooperari illi: si ergo Deo malum non est cooperari nobiscum ad actum qui malus est, quod facit concurrendo, etiam non erit malum inclinare, vel determinare voluntatem nostram ad actum eumdem. Accedit, Deum non casu concurrere cum homine, quando illum ad actum peccati juvat, sed perfecto consilio & providentia: ergo, vel vult adjuvare, quia homo vult peccare, & hoc est impossibile, quia homo non potest velle, nisi a Deo juvetur; vel e contrario: vult hominem juvare, volendo ut homo hoc vel illud velit, & hoc est determinare ejus voluntatem ad actum qui est malus.

3. object. ex ratione.

Circa hæc argumenta, præsertim circa testimonia tam Scripturæ, quam Augustini, in primis observo, si quid probant, non solum id esse de materiali peccati, sed etiam de formali & simpliciter de toto peccato nam, si corticem literæ spectemus, interdum videtur esse sermo formalissimum, in illis verbis, exempli gratia. *Declinasti semitas nostras a vita tua*, & similibus. Sunt ergo hæc testimonia ab omnibus Catholicis ita explicanda, ut nostræ sententiæ non adversentur, nisi velint ita ea interpretari, ut hæreticis faveant.

Deinde observo ex superius dictis esse certissimum, Deum non inclinare moraliter voluntatem hominis aut angeli ad malum actum, nec pro formali, nec pro materiali. Ex hac ergo parte ulterius concludimus, multo minus posse Deum alio modo physico ex parte potentiæ voluntatem ad actum malum inclinare, nedum prædeterminare, quia prædeterminatio summa inclinatio est, & efficacissima. Unde hæc causalitas habet omnem absurditatem, & malitiam, quam prior, & longe majorem; sed hoc in superiori capite actum est. Ad rem ergo præsentem, in omnibus testimoniis citatis, tam Scripturæ, quam Augustini, potissimum est sermo de priori modo inductionis & inclinationis, & ideo non tam procedunt contra nos, quam contra sententiam omnium; omnibus ergo eorum argumentorum solutio incumbit.

Exponuntur Scripturæ testimonia de permissione divina.

3 AD testimonia ergo sacræ Scripturæ, primo in genere dicitur; omnia similia loca esse de permissione divina intelligenda. Chrysostom. hom. 36. in Matth. non longe ab initio. *Quamquam non ipse sed hominum improbitas horum omnium causa futura esset, se tamen facturum omnia dicit, talis quippe est*

pe est scripturarum consuetudo, August. de grat. & lib. arbitr. cap. 23. *Quando auditis dicentem Dominum*, *Ego seduxi*: &, *Quem vult*, *indurat*, *in eo quem seduci*, *vel obdurari permittit*, *mala ejus merita credite*. Damasc. lib. 4. cap. 20. *Scire illud attinet*, *in Scripturæ more positum esse*, *ut Dei permissionem*, *actionem ipsius appellet*. Idem fere Prosper ad capitula Gallor. capit. 11. & 12. Ratio item hoc demonstrat ex generali regula interpretandi Scripturam sumpta. Quandocumque enim ex sensu verborum omnino proprio & quasi materiali sequitur absurdum aliquod pietati, aut aliis locis ejusdem Scripturæ contrarium, tunc est signum evidens, in verbis illis latere aliquam metaphoram, vel mysterium, sic ergo in prædictis locis necessarium est, verbum illud *agendi*, *seducendi*, *indurandi*, & similia cum aliqua improprietate & metaphora interpretari, quæ non potest esse alia, nisi quod Deo tribuitur tamquam operanti, id quod solum permittit.

Cur tribuatur Deo opus solummodo permissum. 4 Ratio autem, ob quam Spiritus sanctus voluit, ea metaphora, & loquendi genere uti, esse potest multiplex. Prima ad terrendos homines: nam, licet Deus hæc positive non operetur, tamen ob ejus infinitam præscientiam conditionalem actuum omnium quos singuli homines in omnibus eventibus operaturi sunt, si in eis constituantur, ob hanc (inquam) præscientiam, tam infallibiliter sequitur, quod permittit fieri, sicut id quod efficit, & præordinat. Unde, quod ad hominem spectat, non minus malum ei provenit, divina posita permissione, quam si positiva esset ordinatio & efficacitas Dei. Ut ergo homines divinam permissionem timeant, per modum effectionis proponitur, quod est tantum permissum. *Isaiæ 7.*

Secunda ratio. Per hoc genus loquendi significatur, quamvis peccatum non sit a Deo, tamen effectum peccati esse ab ipso intentum, & sæpe præordinatum, vel in pœnam peccantium, vel in alium finem bonum, sic Assur, v. g. dicitur *virga furoris Dei* quia licet Assyrii peccarent, affligendo populum Dei, tamen Deus illud peccatum permisit in pœnam sui populi, cujus afflictionem & passionem, quæ bona erat, Deus volebat, licet peccatum non vellet, sed permitteret tantum. Tertia ratio est specialis in aliquibus peccatis, ad denotandum; non ex sola generali providentia, sed aliquo speciali Dei consilio & ratione permitti. Aliquando enim Deus, præter generalem concursum causæ primæ, aliquid speciali & proprio ac peculiari consilio vult, ex quo certo scit fore ut homo peccet; ratione cujus talis permissio specialis dicitur; & illis locutionibus explicari solet, etiam nostro loquendi more. Id autem quod Deus hoc modo vult, interdum est aliquid negativum, interdum aliquid positivum. Negativum est, cum Deus prævidens fore, ut, si hominem non corrigat, vel aliqua correctione affligat, lapsurus sit in plura peccata; nihilominus peculiari consilio & inscrutabili judicio castigationem removet, hominemque desideriis suis tradit. Hoc modo dicitur pater perdere filium, magister discipulum, & pædagogus alumnum. Unde Ecclef. 30. *Tunde latera filii tui*, *ne forte induret*. Hunc modum attigit Orig. 3. Periarch. capit. 1. & explicatur optime Psal. 72. *In labore hominum non sunt*, *& cum hominibus non flagellabuntur*, *ideo tenuit eos superbia*. Deinde potest etiam esse hæc permissio, quando Deus justo judicio negat auxilium aliquod speciale ad vitandam culpam, quod, licet non sit simpliciter necessarium, est tamen moraliter necessarium, aut fere, quia, considerata hominis dispositione, & occasione, difficilimum est vitare culpam, nisi Deus specialiori modo adjuvet, quod tamen facere non tenetur: & ideo interdum justo judicio illi negat. Quomodo inter homines, quia alium relinquit in manibus hostium, neque ei subvenit, dicitur eum tradere, licet positive non adjuvet, quo exemplo utitur Chrysost. homil. 3. in epist. ad Rom. exponens verba illa: *Tradidit eos Deus*, *&c.*

Interdum aliquid vult Deus ex quo certo scit futurum ut homo peccet. Id aliquando est quid negativum.

Vide Greg. 11. Moral. c. 1. Aug. epist. 105. & l. 1. ad Simpl. q. 2. serm. 88. de tem. Orig. hom. 7. in lib. Judicum Chrysost.

Interdum vero est positivum. 5 Positivum autem aliquid facit Deus, quando non solum homini malum non infert, sed etiam beneficia confert, prævidens fore ut illi sint in scandalum, & ruinam, quod non solum de temporalibus bonis, sed etiam de spiritualibus verum est. Interdum enim mittit Deus prædicatorem ad eum, quem præscit non fore corrigendum, sed obdurandum potius. Sic etiam fecit miracula & signa coram Pharaone præsciens illum fuisse obstinatiorem reddendum. In quo exemplo fortasse uterque modus concurrit, nimirum & positiva signorum operatio & denegatio abundantioris auxilii, illi homini necessarii: vel ex se moraliter loquendo, vel juxta præscientiam Dei. Aliquando etiam Deus aliquid præcipit fieri, quod scit postea futurum homini occasionem ruinæ. Sic præcipit filiis Israel: ut ab Ægyptiis peterent vasa aurea & argentea; & hac occasione dicitur convertisse corda eorum, ut oderint populum suum, non in eis odium operando, sed aliquid ordinando, ex quo illi erant in odium excitandi, & convertendi. Aliquando etiam Deus liberam facit homini vel dæmoni facultatem, malum aliquod faciendi: & ideo solet nomine actionis vel præcepti significari, ut Damascenus supra advertit: ut, cum Christus dixit Judæ, *quod facies fac citius*, si formam verborum spectemus, videtur esse præceptum: fuit tamen permissio, & ostensio animi paratissimi ad moriendum, ut notavit Leo Papa serm. 7. de pass. ac si diceret, ego libenter tradar Judæis, & quam citissime pro hominibus moriar, tu fac quod libuerit. Sic Matth. 23. *Implete mensuram Patrum vestrorum*, Joan. 3. *Solvite templum hoc*, & Job 1. ait Dominus dæmoni. *Ecce universa*, *quæ habet*, *in manu tua sunt*; quæ sunt verba clara solius permissionis: & tamen cap. 2. ait Dominus ad dæmonem. *Tu autem commovisti me*, *ut affligerem eum frustra*. *Joan. 13.* *D. Th. ad Rom. 9.*

6 Ultimo est in his omnibus observandum, quod, licet Deus faciat aliquid, vel facere omittat cum certa prævisione futuri peccati, tamen nec ipsa intendit per se directe peccatum: neque etiam indirecte potest ei peccatum imputari. Non quidem illud per se intendit; quia malum est alienum a divina bonitate, quod non solum de formali, sed etiam de actu ipso peccati verum est, ut latius dicam in sequenti capite: quia ille actus ratione malitiæ, quam habet adjunctam & inseparabilem, est pravum, & indignum objectum, ut in divinam intentionem, & voluntatem directe cadat. Neque etiam indirecte ei imputari potest, quia non tenetur, vel id facere, quod omittit, vel id omittere quod operatur, ne peccatum quod prævidet futurum, inde sequatur. Ut autem ex principiis moralibus constat, effectus per accidens secutus ex actione vel omissione alicujus, non imputatur ei nisi intercedat obligatio cavendi unum, ne aliud sequatur. Quo fit, ut hujusmodi peccata non possint Deo vere ac proprie attribui. Si ergo interdum in verborum specie Deo attribui videntur, vel est metaphorica locutio, ut dixi, ad mysterium aliquod significandum, præsertim ad indicandam divinam iram, & animadversionem a qua talis permissio procedit; vel certe non intelligitur de ipso peccato, sed de aliquo bono effectu, quem Deus intendit per talis peccati permissionem. Sic enim dixit August. in Enchir. cap. 100. *Nec sineret bonus fieri mala*, *nisi omnipotens etiam de malis facere posset bene*.

7 Ex his facile est ad singula testimonia Scripturæ respondere. Secundo itaque Reg. 16. David permissionem factam Semei, ut ipsum malediceret, præceptum appellavit, non proprie, sed translate; ut Aug. notavit, de grat. & libr. arb. c. 20. cognoscebat enim David ex speciali Dei ordinatione id fuisse permissum in pœnam sui delicti, & exercitium patientiæ suæ: illam ergo, quæ respectu Semei erat permissio, respectu sui æstimavit præceptum. Similiter 2. Reg. 24. verbum illud, *commovit*, permissive exponendum est, id est, in supplicium populi permisisse Deum, ut David commoveretur vano & superbo affectu, ad numerandum populum. Similiter explicanda sunt illa verba Psalm. 104. *Declinasti semitas nostras*, id est, permisisti & finisti nos declinare. Idem denique est sensus cæterorum verborum, indurandi, excæcandi, quæ ita esse intelligenda, in aliis Scripturæ locis satis explicatur, Jerem. 5. *Percussisti eos*, *& non doluerunt*, *attrivisti eos*, *& renuerunt accipere disciplinam*, *induraverunt facies suas*, *& noluerunt rever-*

Permissio cur interdum præceptum vocetur. 2. Reg.

reverti. Unde Psalm.9. *Hodie, si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra*. Et Rom.2. *Tu autem secundum duritiam tuam*, &c. Ita late Aug. libr. 1. qu. ad Simpl. qu.2. D. Th. ad Rom.9. lect. 3. Unde recte dixit Faustus l. 1. c. 18. de grat. & lib. arb. *Non utique violentia compellentis, sed clementia relaxantis obdurationis occasio est*.

8 Ad alias generales locutiones Scripturæ respondetur, esse vel juxta subjectam materiam, vel cum distributione accommoda intelligenda. In cap. ergo 12. 1. Cor. aperte est sermo de operibus gratiæ. *Divisiones* (ait) *gratiarum sunt, idem autem spiritus, divisiones operationum sunt, idem vero dominus, qui operatur omnia in omnibus*. Extendendo vero illa verba ad omnia quæ simpliciter fiunt, verum est, Deum omnia operari, vel specialiter vel generaliter ad ea concurrendo, ad unum quodque quatenus ens est; & ita etiam operatur entitatem actus peccati concurrendo ad illam; non tamen prædeterminando. Eodem modo exponuntur verba Rom.11. *Ex quo omnia*. Locus autem Hierem.10. jam supra lib.1. c. 11. tractatus est: aperte enim ibi est sermo de via morum, quam non potest homo facere rectam, nisi a Deo dirigatur; & hoc modo dicitur non esse in homine; ut ibidem statim declaratur. Locum autem ad Ephes. 1. ibidem optime exponit per distributionem accommodam Hier. dicens: *Non quo omnia, quæ in mundo fiunt, Dei voluntate & consilio peragantur, alioqui & mala Deo poterunt imputari, sed quo universa, quæ facit, consilio facit ac voluntate*. Sic ergo peccatum, voluntate etiam & consilio permittit, & ad actum peccati voluntate & consilio concurrit. Quomodo etiam dixit August. in Enchir. c. 100. *Peccatum ipsum, quod est contra Dei voluntatem, non est præter Dei voluntatem*.

Augustini locutiones exponuntur.

9 AD Augustinum priusquam respondeam, certum est, eum numquam sensisse, Deum directe & proprie inclinare voluntatem ad malum actum, sicut de Judæis ipse ait, tract. 53. in Joan. *Fecerunt peccatum, quod eos non compulit facere, cui peccatum non placet, sed facturos esse præscivit*. Similem doctrinam frequenter repetit August. semperque exponit similes locutiones sacræ Scripturæ de permissione, ut videre licet epist. 105. & 106. & de prædest. & grat. c. 4. & seq. Ad Simpl. q. 2. Ad art. sibi falso impositos, sæpe. Ubi notatu dignum est, nec Augustin. nec Prosperum, respondendo ad objectiones, respondisse, Deum esse auctorem peccati pro materiali; non pro formali; sed simpliciter negasse, a Deo nos moveri ad malas voluntates vel actiones. In locis ergo in objectione citatis nihil habet Augustinus huic doctrinæ contrarium: sed in primo loco merito distinguit inter patientiam & potentiam Dei. Nam Paulus, quem ipse citat, illa distinxit: sensus autem distinctionis est; quod Deus, quosdam expectat per patientiam tantum, ut eorum misereatur: alios deserit etiam per potentiam: quia supposita eorum malitia, vult eos acriter punire. Itaque per patientiam expectare Deum nihil aliud est, quam non statim punire. Quod præcise sumptum, potius est opus misericordiæ, quam justitiæ, juxta illud. *Ignorans, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit*? Unde hoc modo per patientiam expectare, non est desere, nam propriæ deserere est opus justitiæ. Unde constat; quid sit per potentiam tradere hominem desideriis suis, est enim illud deserere. Hoc autem non est, per potentiam inclinare voluntatem hominis, ad malum actum sed est, Deum potentia sua hominem acerrime punire: primum non agendo, sed relinquendo: & postea efficiendo, ut homo, suam propriam voluntatem implens, ea maxime torqueatur: quod est signum maximæ potentiæ Dei: & ideo dicitur, in hoc potentiam suam manifestare, deserendo hominem, & vitiis ac desideriis suis illum tradendo, ut tandem in illo divina ira & justitia manifestetur, juxta illud: *In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam*: & illud. *Quod si Deus volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam*. Rursus quod August. ait, *vel deserendo, vel alio quovis modo*, ideo dixit: quia, ut declaravi, Deus non solum non agendo sed etiam aliquid exterius vel ulterius, operando, id faciat: vel offert homini, quod illi est occasio ruinæ, quam, licet Deus non intendat, nec ad illam directe inclinet, tamen admirabili potentia, & judicio occultissimo utitur, dum id operatur in homine & in corde etiam hominis, quod, licet de se bonum & sanctum sit, & ad id quod honestum est inclinans, tamen ipsi homini futurum est in scandalum & occasionem ruinæ. Ita exponit D. Th. lect. 3. in ep. ad Rom. 9.

Ad Rom.2. Ad Rom.9. Ibidem.

10 Ad alium locum August. primum responderi potest eodem modo ex generalibus principiis positis. Sed, ut clarius in specie mens August. intelligatur, advertendum est, in principio capitis in particulari loqui de voluntatibus angelicis: has enim videtur intelligere, cum ait: *Verum etiam eas*, scilicet voluntates, *quæ conservant sæculi creaturam*: quamvis extendi id possit ad quascumque voluntates principum, & potentium: has ergo voluntates ait August. inclinare Deum, vel ad beneficia præstanda, vel ad pœnas ingerendas: utrumque autem fieri potest sine malitia voluntatis: & ita ex hoc cap. non sequitur inclinare Deum voluntatem ad actum malum. Quia vero interdum punit Deus quosdam, per malas voluntates aliorum addit August. mirabilem quemdam modum, dicens: *interdum Deum voluntatem, jam vitio suo malam inclinare in hoc peccatum potius quam in aliud, ut talem hominem puniat vel affligat*, vel interdum etiam ut a tanto malo eum liberet, vel ob alios fines providentiæ suæ, verbi gratia, cum dæmon paratissimus sit ad tentandos vel affligendos homines, inclinat eum Deus ut hunc potius, quam illum affligat. Et de Semei, ait August. fuisse hoc modo inclinatum a Deo ad maledicendum David; quia jam suo arbitrio odium David conceperat, & voluntatem ei nocendi habebat. Optimum exemplum est in fratribus Joseph; qui jam decreverant, eum interficere; Ruben eis persuasit, ut non effunderent ejus sanguinem, sed in cisternam vivum immitterent; & postea, transeuntibus Madianitis, Judas fratres induxit, ut eum venderent potius quam ibi mori finerent: hæc ergo inclinatio illarum voluntatum in tale objectum, recte potuit esse ex speciali Dei providentia & excitatione, de qua Augustinus loquitur; non de prædeterminatione physica. Et ratio est: quia hoc modo voluntatem jam per se malam, ex suo libero decreto inclinare ad hoc vel illud objectum, non est per se malum: imo potest esse honestum, cum ad minus malum inclinetur, ut in exemplo dato apparet; vel interdum etiam satis erit, ut malum sit ejusdem rationis & gravitatis, solumque materialiter diversum, ut si voluntas principis decrevit inferre bellum, & deprædari quicquid possit, non est malum inclinare illam ad hanc gentem potius, quam ad illam, etiam si in eo cernatur minus malum: satis enim est, quod non cernatur majus. In his ergo casibus potest Deus juxta infinitam suam sapientiam & justitiam inclinare voluntates, vel directe interius consulendo per angelos bonos hoc potius, quam illud opus eligere; vel per angelos malos eis facultatem præbendo limitatam & definitam ad talem personam, vel actionem: quo modo legimus se gessisse cum dæmone Job 1. ut notavit etiam August. l. 1. ad Simplic. q.2. Vel certe præbendo occasiones, ut talia objecta repræsententur, vel excitetur memoria talis personæ, aut quid simile: quo facto, statim homo pravam voluntatem prius conceptam, ad talem vel actionem vel personam applicat. His ergo modis intelligendus est August. cum sæpe ibi ait, *agere Deum in cordibus hominum etiam motus voluntatis eorum*: scilicet, cum motus est bonus, directe illum intendendo: cum vero est malus, vel permittendo solum vel intendendo etiam ut voluntas, jam ex se prava & ad malum determinata, in hac re potius quam in alia se exerceat: hoc enim intendere, malum non est. Ita fere rem hanc explicuit Hug. Victor libr. 1. de sacrament. part. 5. cap. 29.

In tertia objectione proposita duo petuntur, quæ breviter explicanda sunt. Primum, quomodo voluntas

luntas Dei se habeat ad actum peccati, seu quomodo ad illum præbeat concursum. Secundum, quæ sit differentia inter concursum & prædeterminationem ut ex hac sequatur aliquid divinæ bonitati repugnans, nempe Deum esse auctorem peccati, non vero ex illo. Circa priorem partem, quoniam divina voluntas considerari potest (sicut in fine superioris libri dixi) vel ut intra se disponens, vel ut ad extra exequens: quo modo sub priori ratione se habeat ad actum peccati, dicetur cap. sequenti, quoniam ampliorem declarationem requirit. De altera vero ratione, quæ ad præsens spectat, dicendum est, Deum non concurrere ad actum malum creatæ voluntatis, medio aliquo actu voluntatis suæ, quo absolute & efficaciter vult talem actum esse aut fieri in rerum natura; sed medio actu quasi conditionato, quo vult talem actum fieri, & in eum influere, si voluntas creata in illum etiam influxerit. Unde ex vi talis decreti seu actus suæ voluntatis, Deus non determinat concursum ad actum malum solum, sed indifferenter applicat potentiam suam executivam, ad hunc vel illum actum, ad quem voluntas creata se se applicuerit, & postea in tempore ex vi illius applicationis & voluntatis, dum illi se se adjungit causa secunda, influit in actum malum divina voluntas, humana simul se determinante. Hunc modum concurrendi indicavit Epiph. hæres. 66. ubi ad vindicandum Deum a causalitate peccati, inquit: *Juxta permissionem liberi arbitrii omnibus propria voluntate uti concedit, ut quisque, quod voluerit, faciat, quod ipse quidem malorum causa non sit.* Eumque concurrendi modum satis explicui in fine libri superioris, & ex ibi dictis constat, & sufficientem esse & possibilem. Necessitas autem ejus maxime conspicitur in actibus malis: & ideo in eis frequentius est a Theologis declaratus, quos hic referre non pigebit, ut doctrina hujus & superioris capitis amplius confirmetur.

Quo actu voluntatis suæ Deus concurrat ad actum malum voluntatis creatæ.

Quid Scholastici senserint de concursu Dei ad actum malum.

12 ET, quoniam auctores contrariæ sententiæ potissimum afferre solent in ejus confirmationem Marsilium, & Greg. ab his primum incipiam. Marsilius igitur nostram sententiam docet in 1. q. 40. art. 2. q. 1. in fine 4. concl. & p. 3. supposit. 4. Proprius in q. 45. art. 2. ubi post conclusionem, agens de peccato Evæ, ait, Deum voluisse illius actum, non absolute, sed quasi sub conditione, si ipsa vellet, & ex vi generalis voluntatis, qua voluit concurrere cum causa libera ad actum tam malum, quam bonum, quem ipsa eligeret. Imo addit: *In his actibus, qui disconveniunt voluntati, voluntas quasi prævenit Deum*, quod est sano modo intelligendum, scilicet non secundum propriam antecessionem causalem, sed secundum rationem quamdam causæ determinantis, ut supra lib. 1. explicatum est.

Greg. in 2. d. 28. q. 1. art. 3. ad 12. ait, Deum concurrere cum voluntate ad actum malum, *non faciendo illam eligere actum malum, sed partialiter* (ait) *coefficiendo, qui est modus communis, quo concurrit ad cujuslibet creati agentis quemlibet effectum*. Vocat autem concursum Dei partialem effectionem, partialitate (ut ajunt) causæ: non partialitate effectus: non enim agit partem effectus, sed totum: tamen quia non solus agit, sed cum alia causa; ideo ait esse partialem coefficientiam ex parte causæ absolute sumptæ: quamvis in suo genere, causæ scilicet primæ, agat Deus ut causa totalis. Quoniam vero ipse Gregorius opinatur, ad omnem actum bonum esse necessarium auxilium gratiæ, ideo differentiam in hoc constituit inter actus bonos & malos; quod ad actus bonos Deus applicat voluntatem, non ad malos; sed intelligit de applicatione per gratiam excitantem, quæ non tollit potestatem resistendi, ut ibidem dicit. Idem in 2. distin. 34. art. 3. ad 8. agens de concursu Dei ad materiale peccati, ait; potius Deum sequi determinationem voluntatis, quam e contrario: quod quomodo intelligendum sit, jam dixi.

13 Gabriel omnino imitatur Greg. in 2. d. 37. qu. unica, ar. 3. dub. 2. Andreas de Castro novo in 1. d. 22. per plures quæstiones copiose, & acute, & non inerudite hanc rem disputat, & eodem modo declarat hunc concursum ad actum peccati, & specialiter q. 2. ad 2. ait *Deum velle hunc actum, non velle absoluto simpliciter, & efficaci, nec velle præordinante, sed solo velle generalis influentiæ, quod est tantum velle secundum quid, & conditionaliter, quia, quantum est ex se, potius vellet Deus, illum actum non fieri, tamen, si voluntas creata vult illum ponere, non vult subtrahere influentiam suam.* Et magis vult (ait) voluntatem creatam suæ libertati relinqui, & per consequens suam generalem influentiam paratam esse, quam voluntatem creatam omnino impedire, vel necessitare. Postea vero q. 5. 6. 7. & 8. videtur admittere has locutiones. Prima causa prius natura agit, quam secunda; &, Secunda agit quia agit prima, & non e contrario; sed quo sensu loquatur superiori libro dictum est.

Almain. tract. 1. Moral. c. 1. refert quosdam asserentes, Deum non velle actum malum, etiam si efficiat illum: ipse autem ait, velle, non antecedenter, sed concomitanter, quod non potest aliter intelligi nisi ex parte objecti. Clarum namque est, velle Dei antecedere; est enim æternum, tamen per illud non vult Deus nisi concomitanter influere in actum: quod in idem redit; quia hoc ipsum nihil aliud est, quam velle actum non simpliciter, sed si voluntas creata velit simul concurrere.

Scotus in 2. d. 37. §. Ad solutionem, hanc plane sententiam docet, cujus verba supra retuli libr. 1. c. 5. in fine.

Franciscus Maironis secutus Scotum in 2. d. 43. qu. 4. ait Deum concurrendo ad actum peccati, non velle illum voluntate antecedenti, sed consequente, quod explicans, ait: *Vult enim pactum tenere & non fugere scilicet, quod in omni actione creaturæ assistit in causando, & ad bonum & ad malum.*

Bonavent. in 2. d. 37. art. 1. q. 1. ad ult. *In operibus* (inquit) *indifferentibus, vel etiam malis, non est nisi sola cooperatio divinæ virtutis, quæ existens in creatura potentialiter, essentialiter, & præsentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando, propter quod conceditur ibi esse cooperatio non præventio, vel subsecutio*; & ibidem ait, Deum non excitare, nisi ad opera bona & meritoria, non ad mala & indifferentia, intellige, ut indifferentia sunt.

Ex Alensi plura adduxi supra lib. 1. c. 14. quæ hic etiam applicari possunt, sed præcipue favet 1. p. qu. 40. mem. 4. ad 3.

14 Ex D. Th. præterea, quæ de generali concursu in superiori libro allegata sunt cap. 14. addere possumus quod 1. 2. q. 80. art. 1. ad 3. ait, Deum esse universale principium omnis interioris motus humani. *Sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana hoc directe quidem est ex voluntate humana*, & in 1. dist. 47. quæst. 1. art. 1. & 2. ubi ait, aliquid fieri præter voluntatem beneplaciti Dei: non autem contra illam; scilicet actum peccati, de quo non habet Deus absolutam voluntatem ut non fit, alias esse non posset; quia nihil potest resistere tali voluntati Dei; sed neque etiam habet talem voluntatem absolutam, & beneplaciti ut fit: imo habet voluntatem prohibendi illum, & ideo esse dicitur præter Dei voluntatem beneplaciti, & contra voluntatem signi: ergo ex Div. Thomæ doctrina, non habet Deus absolutam voluntatem qua velit actum peccati esse, sed solum antecedentem, qua vult concurrere, si voluntas creata velit. Et ibidem ait, posse voluntatem humanam facere oppositum ejus, quod a Deo permissum est; & loquitur aperte in sensu composito, & reddit optimam rationem. *Quia permissio respicit potentiam causæ ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam*: ergo juxta sententiam D. Thomæ permissio peccati pro formali, non includit prædeterminationem ejus pro materiali; alioqui omnino repugnaret fieri oppositum ejus in sensu composito.

15 Capreolus in 2. d. 25. quæst. 1. art. 3. ad 4 Scoti cont. 2. concl. eamdem doctrinam insinuat, dum ait, probabiliter negari signa prioris & posterioris inter causa-

causalitatem primæ, & secundæ causæ; & subdit. *Illis autem signis concessis secundum modum nostrum intelligendi solam & nullatenus extra intellectum Deus in actu voluntatis humanæ causat perfectam rectitudinem in comparatione ad se, non autem in comparatione ad voluntatem creatam, si loquamur de actu peccati.* Nec inde sequitur (ait) voluntatem creatam in secundo signo non libere peccare, quia simpliciter potest efficere actum rectum, licet in sensu composito non possit, id est, posito quod Deus illum non efficit. Quæ doctrina ad hoc tendit, quod ibi non antecedit determinatio Dei, & illa signa, quæ ratio nostra distinguit, non excludunt veram concomitantiam concursus divini & nostri; & ideo talis sensus compositus non est ex suppositione antecedente, sed concomitante; quapropter non tollit absolutam potestatem recte operandi & habendi concursum, quo Deus efficit rectitudinem actus, etiam in ordine ad voluntatem creatam, si ipsa cooperari velit. Expressius vero in 2. dist. 28. qu. 1. art. 3. ad 12. cont. 2. concl. cum distinxisset cum Gregorio duplicem modum operandi Dei cum nostra voluntate, scilicet, vel partialiter coefficiendo actum, vel præmovendo & applicando voluntatem ad illum, subdit: *Ad productionem actus mali solum primo modo concurrit Deus quia non facit voluntatem agere actum malum.* Atque hinc constat, quomodo intelligendus sit alius locus Capreoli, qui in contrarium citatur, ex 2. dist. 37. quæst. 1. ad 2. principale, ubi ait; dum voluntas agit actum malum, actionem ejus quoad omne positivum esse posteriorem actione Dei, quia nulla creatura mota agit nisi mota a Deo: & infra dicit, voluntatem determinari in hoc actu a Deo. Si tamen sincere legatur, & cum aliis locis conferatur, non agit de prædeterminatione prævia, sed de determinatione, quæ fit per ipsummet actum. Nec loquitur de actione, aut motione distincta, quæ in re sit prior, sed de ipsomet concursu immediato in actum, quem motionem vocat more loquendi D. Thomæ; & secundum rationem tantum ibi admittit prius & posterius, ut aliis locis declaravit, quæ hic, & in fine superioris libri indicavi.

16 Conradus 1. 2. q. 79. art. 1. expressis verbis hoc declaravit dicens. *Cum in hac materia dicitur, quod Deus est causa actus peccati quoad substantiam per prius & plusquam voluntas peccans, licet non agat vel sit causa deformitatis, nota propter, Scotum quod non debet intelligi quasi prima causa in aliquo instanti attingat effectum & operationem causæ secundæ in seipsa, quasi habeat unam motionem præviam actioni creaturæ voluntatis peccantis. Et illa motio prævia prius producat pro aliquo instanti, quam voluntas. Ille enim sensus falsus est: non enim, cum aliquis vult, oportet, antequam velit, præcedere motionem Dei, loquendo de naturali volitione vel mala: Et in hoc sensu videtur se fundasse Scotus, in alio proposito, ubi vult quod ad hoc quod res sint contingentes, oporteat voluntatem divinam esse contingentem, id est, liberam, ita quod si ex necessitate vellet, nihil esset contingens. Et in hoc scienter contradicit Philosophis, etiam Aristoteli, quamvis immerito. Sed de hoc alibi. Sensus autem verus est, quod secunda causa non producit nisi in virtute primæ, quæ secundam conjungit suo effectui, & intimius attingit effectum, quam secunda. Sed cooperando intrinsece secundum modum naturæ causæ secundæ: unde attingit operationem voluntatis modificatam juxta conditionem voluntatis. Et ergo talis effectus non habet necessariam habitudinem ad causam primam, sed contingentem, quia fit ab ea secundum conditionem voluntatis & causæ secundæ, quæ est contingens. Unde habet motionem cooperativam propriæ actioni creaturæ, & secundum modum ejus. Unde, si Deus ageret ex necessitate naturæ, ut Philosophi posuerunt, staret nihilominus contingentia rerum, propter defectibilitatem & libertatem causarum secundarum. Quare in proposito intelligas juxta Doctoris Sancti mentem, Deum primo concurrere ad actum peccati, quia videlicet voluntas non agit nisi in virtute Dei, quæ tamen solum habet motionem cooperativam, & prius attingit cooperando, quia intimius attingit; & non imagineris modo Scotico, quasi sit aliqua duratio naturæ, in cujus primo instanti Deus attingat actum peccati, & in secundo creatura, sed simul duratione, tamen Deus prius profectione.* Et inferius ait, totam radicem defectus attribui voluntati creatæ, *quia increata quantum est de se dat rectitudinem antecedenter, & dat* (inquit) *etiam consequenter, quantum est ex parte sui, nisi adsit impedimentum: nam, quantum est ex se Deus illam rectitudinem causaret, si voluntas suam causalitatem causaret.* Et inferius doctrinam ex Capreolo, Gregorioque relatam inculcat sæpius.

Omitto recentiores, qui sententiam hanc, nimirum, Deum non prædeterminare voluntates nostras ad actus malos, ita approbant, ut oppositæ gravem censuram inurant, quam ergo nunc prætermittendam censui, sed videri possunt Driedo de Captivit. & red. gen. hum. tit. 5. cap. 4. Pighius libr. 7. & 8. de lib. arb. Stapleton. Bellarmin. &c. Adde etiam Gumel. 1. 2. q. 111. art. 3. disp. 3. & 1. p. qu. 22. art. 4. Quam vero consequenter loquatur, dicam infra c. 6.

Voluntate quasi generali concurrit Deus ad actus malos.

17 Ex his ergo satis constat, quomodo & per quam voluntatem, Deus conferat generalem concursum ad actum malum: nimirum non voluntate præmovente, nec voluntate absoluta, quia velit talem actum esse, sed voluntate quasi generali, qua vult ad illum actum concurrere, & qua vult illum actum esse, non absolute, sed subintellecta conditione, si liberum arbitrium ad illum efficiendum se se applicuerit, seu determinaverit. Cum autem voluntatem illam generalem appello, non est sensus, ut quidam interpretati sunt, voluntatem Dei solum confuse versari circa actus voluntatis creatæ, volens generatim concurrere ad actus ejus: quæ interpretatio est in rigore falsa, nam in Deum non cadit confusa cognitio. Unde, sicut distinctissime omnia intuetur, ita sua voluntate universa in particulari, vel disponit, vel permittit. Atque ita in præsenti ad hunc actum in particulari etiamsi malus futurus sit, vult Deus concurrere volente homine. Vocatur autem illa voluntas generalis, ad illum actum, sed offert illum ad alios, bonos vel quia Deus, quantum est de se non limitat concursum suum, malos etiam in particulari, quos in eodem momento posset voluntas hominis habere si vellet. Neque enim probo quod quidam ajunt, Deum de facto non habere voluntatem concurrendi in hoc instanti cum hoc libero agente creato, nisi ad hunc actum malum, quem præscit voluntatem creatam operaturam. Ajunt enim Deum scientia conditionata præscite, quid voluntas creata effectura sit, si ipse præbeat ei concursum; & prævidens effecturam hunc actum malum, ad illum solum velle concurrere, quia superfluum esset velle concurrere ad alios, quos præscit hominis voluntatem non esse facturam. Hoc (inquam) mihi non probatur, quia si Deus de facto non offerret suum concursum ad alios actus, absolute non esset in proxima potestate hominis illos efficere, & ita non esset liber ad illos efficiendos juxta doctrinam lib. 1. cap. 1. & 3. traditam, & quæ contra opinionem Scoti cap. 12. & seq. eodem lib. dicta sunt. Nec illa præscientia conditionata obstat, quia illamet supponit ex parte objecti hanc conditionem, scilicet, si Deus det concursum accommodatum voluntati humanæ, ipse libere hunc actum eliciet, potius quam alium: ergo ut effectus postea libere fiat, oportet ut hæc conditio impleatur: ergo Deus non tantum ad illum actum, sed etiam ad alios, debet offerre concursum: alias non implebitur conditio, & actus non erit liber, saltem quoad specificationem. Unde non est otiosa, aut superflua illa voluntas Dei, quandoquidem ad hoc tendit, ut voluntas humana re ipsa sit expedita ad actum cujuscumque speciei, quem in eo instanti posset efficere. Cum autem illa voluntas sit conditionata, non oportet, ut aliquid ponat in effectu non adhibita conditione, sed quod sit tantum in affectu seu præparatione ex parte Dei.

Cur volũtas hæc generalis appelletur. Quid sentiant aliqui de ista volũtate Dei.

Rejicitur illorum placitum.

18 Dices. Ergo ponitur in rerum natura aliquis effe-

effectus positivus, & realis, sine absoluta & efficaci voluntate, qua velit Deus illum esse, contra illud, *Omnia quæcumque voluit, fecit*, & illud, *Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, & illud August. 3. de doctr. c. 4. *Voluntas Dei est prima, & summa omnium corporalium specierum atque motionum*. Et l. 83. qq. quæst. 3. *Hoc est aliquid fieri Deo agente, quod Deo volente*. Et super id Psal. 144. *Justus Dominus in omnibus viis suis. Apud Deum hoc est velle quod facere, quia ex ejus voluntate res habent esse*. Nec videtur sufficere res conditionata, quia non solum necesse est, ut Deus velit concurrere si creatura agat, sed necesse est, ut Deus illam agere velit: & ita necesse est, ut ipsa conditio cadat in voluntatem Dei: & ita voluntas conditionata transit in absolutam. Assumptum ostendo, quia sicut non potest creatura esse, nisi Deus velit illam esse, ita nec potest agere, nisi Deus velit illam agere: tantum enim in agendo, quantum in esse, a Deo pendet.

Objectio: Psal. 113. Ad Ephes.

Responsio

Respondetur, concedendo, aliquem realem effectum a voluntate creata fieri, quem Deus absoluta voluntate beneplaciti non vult esse. Neque hoc est mirum, quia nec talis voluntas absoluta Dei necessaria est, ut ille effectus fiat, sicut declaratum est, nec ille effectus, prout in re fit, est objectum decens divinam voluntatem, ut seq. capite latius ostendam. Neque hoc est alienum a doctrina Concilii Tridentini dicentis, Deum hos actus malos operari tantum permittendo, non igitur simpliciter volendo illos. Idemque fere est, quod Augustinus, & alii Sancti dicunt, Deum esse auctorem omnium potestatum, non autem omnium voluntatum, scilicet actualium, seu volitionum: si ergo illarum auctor non est, neque illas simpliciter vult. Denique idem est, quod D. Th. dixit, hos actus non esse ex voluntate Dei consequente & beneplaciti: neque contra illam, sed præter illam. Et idem est sensus aliorum Theologorum, quos retuli. Quamvis ergo Deus, omnia quæ voluit fecit, quæ tamen simpliciter non facit, non oportet, ut ea simpliciter velit: hujusmodi autem sunt peccata. Ut vero in actus illorum influat, & suo modo illos efficiat, satis est, ut in eos etiam velit influere, non per se solum, neque absolute, sed concurrente causa secunda. Unde eo modo, quo hunc effectum operatur illum facit secundum consilium voluntatis suæ, accommodatum tali modo concurrendi. Nam æterno suo consilio prudentissime decrevit suum concursum ad hos actus præstare, & id exequitur media voluntate, modo supra declarato. Et ita etiam veræ sunt omnes locutiones Augustini, sumptæ cum distributione accommoda: nam voluntas Dei est principium hujus effectionis, prout a Deo est, non tamen voluntas absoluta de tali actu secundum se, sed voluntas concurrendi ad illum modo prædicto. Neque oportet, ut Deus absoluta & efficaci voluntate velit, nostram voluntatem agere, ad hoc ut ipsa agat; sed satis est, quod eam agere permittat aut sinat: atque adeo, ut velit, eam agere, non simpliciter, sed subintellecta conditione, si ipsa velit. Neque est in hoc exacta similitudo inter esse a solo Deo, & ideo necessaria est absoluta voluntas Dei, qua velit ei dare esse, seu creare illam: voluntatem vero agere non est a solo Deo, sed est etiam ab ipsa voluntate; & ita est ab illa, ut possit non esse ex intrinseca vi & facultate ejus: & ideo non est necesse, quod Deus simpliciter velit illam agere, sed quod velit præbere concursum, illamque sinere, ut sua facultate volendi, aut agendi utatur.

Differentia inter prædeterminationem & concursum.

19 Atque ex his facile est intelligere differentiam inter hanc voluntatem concurrendi, & voluntatem prædeterminantem: est enim multiplex. Prima, quod in voluntate concurrendi modo prædicto Deus nihil efficit se solo circa actum peccati; & ex hac parte non potest ei tribui, ut auctori. At vero per voluntatem prædeterminantem Deus se solo efficeret in voluntate nostra determinationem ad actum peccati, præviam ad illum: ratione cujus merito tribueretur Deo, & actus peccati, & quidquid cum illo conjunctum est. Nam si illa prædeterminatio est aliquid physicum, & reale voluntati inhærens, illud est tamquam gravitas quædam pertrahens voluntatem ad profundum peccati: merito ergo tribuetur peccatum Deo danti talem impetum; multo magis, quam motus gravis tribuatur generanti; vel quæ consequuntur formam ei, qui dat illam, vel motus projectorum imprimendi impetum. Si vero illa determinatio non est prævium aliquid inhærens, sed efficax motio Dei, immediatius tribuendum erit Deo, quidquid ex illa motione consequitur: sicut tribuitur voluntati, quicquid ex brachii motione sequitur, quamvis nihil prævium imprimat, sed ex naturali subjectione efficaciter moveat. Secunda differentia est, quod voluntas concurrendi non est de se determinata ad malum actum, sed indifferens ut explicatum est. At vero voluntas prædeterminans est ex se definita ad actum malum, & ideo ex vi ejus cadit in Dei voluntatem actus malus, & virtualiter saltem & implicite malitia ejus: quandoquidem Deus ex solo suo arbitrio ad illum potius, quam ad bonum, suum velle definivit, & per illud voluntatem humanam determinavit. Ex vi autem prioris concursus non cadit in Dei voluntatem absolutam actus malus, sed sola permissio ejus. Tertium discrimen est, quod voluntas concurrendi de se & absolute non est efficax, sed sufficiens, & cum cooperatione humanæ voluntatis habet effectum: voluntas autem prædeterminans esset efficax ex se, & ideo ratione illius vere diceretur Deus facere, ut faciamus malos actus, quod nullatenus dicendum est.

20 Ad tertiam ergo objectionem in forma respondetur, negando sequelam, scilicet Deum dici posse auctorem peccati ratione generalis concursus, prout a nobis est explicatus; tum propter dicta, quod Dei concursus ex se offertur indifferenter; tum etiam, quia tota illa actio realis, quæ est a Deo, prout ab ipso est, manere posset sine vera ratione culpæ aut mali moralis: ut, si homo cum ignorantia invincibili, aut inadvertentia naturali eumdem actum realem haberet, careret malitia peccati: & Deus eumdem influxum numero præberet. Et hac etiam ratione nec dici potest Deus causa per se physica peccati, ut per se constat, nec moralis: quia ad illud non movet, nec prædeterminat. Neque etiam potest dici causa moralis per accidens, vel indirecte, quia non tenetur suum concursum negare. Neque etiam physica per accidens dici potest, quia cum ejus causalitate physica, ut illius est, non est necessario conjuncta deformitas. Si autem prædeterminaret voluntatem humanam ad talem actum, dicendus esset Deus causa moralis, & per se, utpote libere movens, & pertrahens ad peccandum; & per accidens, utpote dans motionem non necessariam ex vi generalis concursus. Et ideo etiam non sequitur, quod voluntas concurrendi sit virtualis voluntas malitiæ, sed permissionis tantum, quia illa voluntas ex se indifferens est, & inefficax de se: at vero si esset prædeterminativa, esset virtualis volitio malitiæ, quia esset definita ex se ipsa & efficax. Rursus propter eamdem causam non potest Deus dici ratione concursus cooperari ad malum; tum quia ejus cooperatio de se abstrahit a malitia; tum etiam quia non debet illam negare, sed concedere propter generalem rationem providentiæ, & propter alia majora bona. Secus vero esset de prædeterminatione; quia ex vi ejus sequeretur infallibiliter malitia, quia prædeterminaret actum moralem ut sit, & cum omnibus circumstantiis, ut satis declaratum est. Denique non sequitur Deum casu concurrere, sed ex perfectissima præscientia, quia prævidet hominem effecturum actum malum, si ipse velit cum eo concurrere, & nihilominus vult, & ita in tempore actu influit, videns quid faciat, & propter quid, non tamen volens absolute ut hoc modo faciat, sed tantum volens permittere; quod in sequentibus capitibus amplius adhuc explicandum erit.

Responsio ad ultimam objectionem

CA-

CAPUT IV.

Non prædefinire Deum æterno suo consilio & voluntate actus pravos.

Prædefinitio divina non potest in actus malos cadere.

1 Distinximus in fine superioris libri prædeterminationem divinam transeuntem (ut sic dicam) seu efficientem passivam præmotionem, ac prædeterminationem in voluntate nostra, a prædefinitione immanente & interna, qua Deus intra se disponit, quæ operari aut fieri intendit. Diximusque hanc prædefinitionem non repugnare actibus liberis, etsi prior determinatio repugnet. Nunc ergo addimus, licet hæc prædefinitio non repugnet actibus voluntatis, eo quod liberi sint, repugnare his actibus malis, quia mali sunt, seu quia malitiam habent necessario adjunctam. Oppositum docent non solum hæretici hujus temporis, sed etiam aliqui Theologi. Addunt vero illam limitationem, scilicet, prædefinire Deum actus peccatorum pro materiali, non tamen pro formali.

Probatio ex scripturis.

2 Contrariam sententiam veram esse censemus, quam multæ Sacræ Scripturæ locutiones declarant, in quibus dicuntur hi actus mali omnino alieni a divina voluntate: quæ autem Deus prædefinit, non sunt ab ejus amore & voluntate aliena; cum illa vere amet & efficaciter velit, Habac. 1. *Mundi sunt oculi tui ne videant malum, & respicere ad iniquitatem non potes*. Ubi ad literam sermo est de scientia approbationis: est autem eadem vel major ratio de voluntate prædefiniente: non enim potest Deus non approbare, quæ absoluta voluntate, & decreto vult fieri. Unde est generalis illa locutio Psalm. 5. *Non Deus volens iniquitatem tu es*. Et specialiter de voluntate prædefiniente optime intelligitur illud Jerem. 19. *Repleverunt locum istum sanguine innocentium, & ædificaverunt excelsa Baalim*, &c. *Quæ nec præcepi, nec locutus sum, nec ascenderunt in cor meum*. Quo testimonio excluditur in primis hæreticorum distinctio; quod Deus hæc nolit voluntate signi, velit autem ac præfiniat voluntate beneplaciti: prædictis enim verbis non solum voluntas signi, quæ *præcepti* nomine indicatur, sed etiam voluntas beneplaciti excluditur per illa verba: *Nec ascenderunt in cor meum*. Quomodo enim dici potest non ascendere in cor Dei, quod absoluto decreto præfinitur, & absoluta ac efficaci voluntate amatur? Et, ne ad formalitatem peccati quis confugiat, de ipsis actibus, & materialibus operibus peccatorum sermo est expressus, de quo plura statim. Hoc confirmant illa testimonia, in quibus dicitur Deus hæc odio prosequi, Psalm. 72. Sap. 14. & similia, quæ, quia eamdem fugam habent, & vulgaria sunt, congerere non est necesse.

Probatio ex Conciliis.

Secundo probatur eadem veritas ex Concilio Arausicano II. can. 23. dicente: *Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus*. Aut enim hoc intelligendum est de malo pœnæ, aut culpæ: si de malo pœnæ; ergo a fortiori est verum de malo culpæ; tum quia detestabilius hoc est; tum etiam quia non potest prædefiniri malum culpæ, quin in eo virtute prædestinetur malum pœnæ. Si autem intelligitur de malo culpæ, habemus quod intendimus: nam prædestinatio & prædefinitio solis nominibus differunt. Et si utraque vox ad voluntatem, vel utraque ad intellectum applicetur, idem prorsus significant ambæ: & hic est frequentior usus harum vocum apud Patres, ut constat, & in sequentibus videbimus. Si vero prædestinatio ad intellectum, & prædefinitio ad voluntatem referatur, licet ratione differant, inter se tamen convertuntur: nam quidquid sub prædestinationem cadit, præfinitur, & e contrario. Nam ad id Deus per prædestinationem ordinat certa media quod per voluntatem præfinit: si ergo Deus peccatum non prædestinat, neque etiam illud prædefinit.

Præcluditur communis fuga.

Hic vero statim occurrit illa responsio, hanc concilii definitionem intelligi de malis prout mala sunt formaliter, non de actibus, qui deformitati morali substernuntur. Sed ad hanc fugam refutandam satis opinor esse quæ in cap. 2. dicta sunt: in hac enim prædefinitione sunt quodammodo clariora. Nam quid est, quæso, prædefinire Deum absoluto decreto peccatum Judæ quoad materiale, nisi æterno suo consilio, ac voluntate intra se statuisse, & efficaciter voluisse, ut Judas venderet, seu vellet vendere Christum libero & humano modo? Non est enim aliud materiale in illo peccato interno nisi hæc voluntas, aut hæc actio. Interrogo igitur, si vellet Deus prædefinire peccatum Judæ, quoad formale, quomodo id esset facturus? Hic enim dici non potest, ut Deus prædefiniat actum malum quoad formale, oportere quod actus prædefinitus habeat rationem peccati in ordine ad prædefinitionem divinam: non enim prædefinitur talis actus, sed qui fit peccatum in ordine ad voluntatem humanam: satis ergo erit quod Deus prædefiniat, ut ille actus fiat a tali voluntate cum tali scientia, prohibitione & modo, ut in ordine ad proximam voluntatem, a qua fit, necessario habeat malitiam: at vero totum hoc re vera includitur in prædefinitione illius materialis peccati, ut declaratum est. Neque etiam est necesse, ut Deus velit directe & formaliter actum illum, quia malus est, vel ut malus sit: hoc enim nullus Hæreticorum dixit, nec Concilium in hoc sensu, qui in nullius mentem venerat, loqui potuit. Adde ex opposita sententia sequi, Deum ipsammet malitiam velle, non propter seipsam, sed saltem ut medium ad alium finem a se intentum, ut in hoc capite, & sequenti ostendam, quo fit, ut malum, etiam ut malum, prædestinatum sit saltem ut medium.

Unde hanc etiam veritatem affirmat canon. 23. ejusdem Concilii Arausic. dicentis: *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet*. Accedit etiam decretum Concilii Valentini Gallici sub Lothario, capit. 3. dicens: *Fatemur prædestinatione ea tantum Deum statuisse, quæ ipse vel gratuita sua misericordia, vel justo judicio facturus erat: in malis vero ipsorum malitiam præscisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est*, & infra: *Aliquos ad malum prædestinatos esse divina potestate non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausicana Synodus, illis anathema dicimus*. Huc etiam spectat quod in V. Synod. act. 4. inter blasphemias Theodori refertur, quod dixerit disposuisse Deum, ut homines peccarent, quia ita eis expediebat.

Patrum testimoniis intenta assertio comprobatur.

4 Ex Patribus multa possunt afferri, quibus hæc veritas confirmetur, ut tamen brevitati consulam, pauca & illustriora testimonia annotabo.

Leo Papa primus sermon. 16. de Pass. Domini, tractans illud Actor. 4. *Convenerunt in civitate ista adversus puerum tuum Jesum Herodes & Pilatus cum gentibus & populis Israel facere, quæ manus tua & consilium tuum decreverunt fieri*, (inquit) *Numquid iniquitas persequentium Christum ex Dei est orta consilio? Et illud facinus, quod omni majus est crimine, manus divinæ præparationis armavit? Non hoc plane de divina justitia sentiendum est, quia multum diversum, multumque contrarium est id, quod in Judæorum malignitate præcognitum, & quod in Christi est passione dispositum*.

Leo IX. in epistola ad Petrum Antiochen. in suæ fidei professione inter alia inquit: *Credo prædestinasse solummodo bona; præscivisse autem bona, malaque*.

5 Augustin. de prædestinat. Sanctor. cap. 10. inter prædestinationem & præscientiam ita distinguit, ut sine præscientia prædestinatio esse non possit, possit autem esse sine prædestinatione & præscientia. *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus, præscire autem potens est etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata*. Idem Aug. ad art. sibi falso impositos, seu Prosper ad object. Vincent. in 4. *Insanum omnino, & contra rationem est dicere, volunta-*

Lege Aug. l. 1. de ordi. nec. 1 & l. 6. Hypognoa medio.

luntatem Dei ex Dei voluntate non fieri, & damnatorem diaboli, ejusque famulorum, velle ut diabolo serviatur: & in 10. *Detestanda & abominanda opinio, quæ Deum cujusquam malæ voluntatis, aut malæ actionis credit auctorem: cujus prædestinatio nunquam extra bonitatem, nunquam extra justitiam est. Universæ enim viæ Domini misericordia & veritas. Adulteria enim maritatarum, & corruptelas virginum non instituere novit sancta divinitas, sed damnare, non disponere, sed punire*. In 11. *Nihil talium negotiorum Deus prædestinavit ut fieret, neq; illā animam nequiter turpiterque victuram ad hoc, ut taliter viveret, præparavit*. In quibus omnibus sermo est de actionibus ipsis, quæ prave ab hominibus fiunt. Et fere in omnibus articulis sequentibus similia repetuntur.

7 Prosper lib. 2. de vocation. Gent. cap. 4. alias 12. *Hac* (inquit) *summatim breviterque perstricta ad id valeant, ut certissime noverimus, nullum fidelium, a Deo non discendentem, relinqui, neque cujusquam ruinam ex divina esse constitutione dispositam*: Et ad cap. Gallor. c. 1. *Prædestinationis fides multa Sanctarum Scripturarum auctoritate munita est, cui nullo modo fas est, ea quæ ab hominibus male aguntur ascribi*. Non potuit clarius de actionibus ipsis materialibus loqui: illæ enim sunt, quæ male aguntur. Idem sumitur ex c. 6. 7. 11. 12. 14. & in 15. concludit. Contrarium errorem inde otiri, quod inter prædestinationem & præscientiam non discernitur: ubi eadem fere verba habet, quæ ex Aug. lib. de prædestin. Sanct. c. 10. retulimus.

7 Fulgentius de hoc argumento integrum librum scripsit, qui est primus ad Monymum: & ideo verba ejus referre supervacaneum videri potest, sed lectorem rogare, ut eum totum attente legat: &, ni fallor, aperte conspiciet, quam sit & veritati & Augustino conformis doctrina, quam in hoc opere tradimus. Nihilominus tamen nonnullas Fulgentii sententias hic inferere non gravabor; tum ut breviter mens ejus præ oculis habeatur; tum quia optimas rationes continet ad præsentem veritatem confirmandam. Intendit ergo in toto illo libro ostendere Deum æterna sua dispositione ea tantum prædestinare, quæ vel per misericordiam, vel per justitiam in nobis operatur: non autem ea, quæ tantum permittit. *Hoc* (inquit) *prædestinavit Deus, quod erat ipse facturus, aut quod fuerat largiturus: illud vero nullatenus prædestinavit, quod sive per gratiam, sive justitiam, facturus ipse non fuit*: & subdit inferius: *Quæramus itaque utrum credendum sit, Deum iniquorum opera prædestinare, pro quibus eos condemnet, sicut in Sanctis prædestinare dicitur quod coronet*; & infra: *In utroque ergo* (id est, justis, & injustis) *tria quædam considerandа existimo, initium voluntatis, progressum operis, finem retributionis. Ut in his quæcunque justa & bona videmus, justo & bono Deo demus: illa autem Deo indigna noverimus, in quibus nec bonitatem, nec justitiam invenimus*; & infra: *Iniquos ad supplicium juste prædestinavit, quia eorum mala opera licet futura præsciret, non tamen ipse prædestinavit ut futura essent, quia non ipse fecit ut facerent*; & inferius: *Ad voluntatem malam Deus hominem non prædestinavit, quia homini eam daturus ipse non fuit*: & hoc sæpius repetit. Neque habet locum fuga de materiali vel formali peccati; tum quia non potest expressius loqui de ipsis actibus voluntatis, quibus homo convertitur ad creaturam, & de operibus ipsis quibus peccat; tum etiam quia rationes Fulgentii optime procedunt de ipsis actibus. Quia prædestinare tales actus non est opus justitiæ, ut per se constat; quia non est circa retributionem præmii aut pœnæ: neque est opus misericordiæ, ut per se est evidentissimum. Qui igitur dicunt, prædefinire Deum talem actum, incidunt in illud absurdum quod Fulgentius infert, his verbis: *Si dixerimus prædestinatum a Deo opus aliquod malum, nos Deo misericordi & justo tale opus ascribimus* (*quod absit*) *ubi nec misericors possit inveniri nec justus*. Rursus sequitur aliud, quod ita infert: *In se habuit* (*quod absit*) *iniquitatis originem, si hominem a se factum, ipse prædestinavit peccatorem*. Hoc enim ipsum supra ostendimus sequi, si Deus absolute vult actum peccati. Præterea illa ratio etiam de ipsis actibus procedit, scilicet: *Posset peccatum ex prædestinatione Dei esse, si posset aliquis hominum juste peccare*. Eodem enim modo dicam, posse Deum prædefinire actum volendi vendere Christum, si potuit Iudas juste illum exercere: at sicut hoc non potuit fieri, ita neque illud. Optima etiam est illa ratio: *Deinde attendimus, quia nulla ratio redditur, qua homo prædestinatus ad peccatum a Deo credatur*: quam postea nos persequemur. Attendatur etiam ratio illa: *Nunquam ad hoc Deus potuit prædestinare, quod ipse disposuerat præcepto prohibere*, non enim prohibet Deus solam deformitatem, sed totum actum. Notentur etiam illa verba exclusivat: *Præscivit voluntates bonas & malas: prædestinavit autem non malas, sed solas bonas*. Neque enim materialis actio peccati dici potest voluntas bona, cum non sit honesta. Denique consideretur tam in hoc, quam in reliquis Patribus, ipsos non invenire medium inter opus aut prædestinatum & præscitum, aut præscitum tantum: nec ullum unquam opus invenisse, quod sub ratione materiali prædestinatum sit, & sub ratione formali tantum præscitum: quia revera nullum est tale, neque esse potest, quando formale est necessario conjunctum cum materiali, ut supra ostendi. Nam tunc prædestinato materiali, prædestinatur formale, & non est solum præscitum, sed simul etiam præfinitum, & in ipsamet præfinitione precognitum. In cæteris omnibus Patribus de distinctione materialis sive formalis rationis in peccato mentio nulla

8 Hic etiam adjungi possunt verba Tertulliani, quæ optimam rationem continent, lib. de exhortat. ad castitatem cap. 2. *Excusabitur omne delictum, si dixerimus, nihil fieri a nobis sine Dei voluntate*; & alia, quæ optime prosequitur, dicens everti omnem disciplinam, si contrarium doceatur. At vero non potest dici, sine Dei voluntate fieri, quod a Deo prædefinitum est: nam predefinitio fit per absolutam Dei voluntatem. Idem auctor lib. de spectac. cap. 2. sic scribit: *Si omnem malignitatem, & si tantam malitiam excogitatam Deus exactor innocentiæ odit, indubitate quæcunque condidit, non in operum exitum constat condidisse quæ damnat, licet eadem opera per ea, quæ condidit, administrentur*.

Notanda etiam sunt verba Hieronymi exponentis illud ad Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Non quo* (ait) *omnia quæ in mundo fiunt, Dei voluntate & consilio peragantur: alioquin, & mala Deo poterunt imputari: sed quo universa, quæ facit, consilio facit & voluntate*.

Ex Scholasticis nihil addere oportet his, quæ in præcedenti capite posuimus: cum enim simpliciter negent actus peccati ex voluntate beneplaciti Dei, clarum est omnem voluntatem prædefinientem excludere: nam hæc absoluta est, & magnum ac perfectum Dei beneplacitum.

Rationibus id ipsum ostenditur.

9 Supervacaneum etiam videri potest, post tot Patrum testimonia, novas adjungere rationes; ut tamen omnibus satisfaciam, paucas adjungam ex eisdem Patribus desumptas. Prima: quia quod Deus predefinit, prædestinat: quod autem prædestinat, procurat, inchoat, facit ut fiat (loquor enim in humanis actibus:) at repugnat Deo procurare, inchoare, & facere ut fiat actus peccati: ergo & prædestinare; ergo & prædefinire. Itaque non fundatur hæc veritas in eo quod hæc prædefinitio ad intra tollat libertatē actus prædefiniti: hoc enim falsum est, ut in fine superioris libri dixi, & dicam latius in fine hujus & sequentis: & ex his, quæ ex Fulgentio retuli satis intelligi potest: sed fundatur in eo quod talis prædefinitio necessario infert causalitatem & physicam, & moralem peccati. Prima ergo propositio probata est a nobis tractando locum Concilii Arausicani. Et præterea sic declaratur. Prædefinitio hæc est efficax volitio, intentio, vel electio objecti prædefiniti: ergo ex vi illius infallibiliter futurus est effectus prædefinitus: non enim supponitur futurus ante hanc prædefinitionem; & illa posita, non potest non fore: ergo oportet, ut ex vi illius fiat, vel immediate, quod de hac prædefinitione non dicitur: si tamen dicatur, a Prima

fortiori ſequitur quod intendimus: vel mediate ordinando media, per quæ infallibiliter obtineatur: quod ad prædeſtinationem pertinet. Altera vero propoſitio, ſeu poſterior pars majoris eſt etiam clara ex definitione prædeſtinationis, quam ſæpe repetit Fulgentius citato loco, & ſumpta eſt ex Auguſtino libris de prædeſtinatione Sanctorum, & de dono perſeverantię. Et probatur facile, quia quod Deus prædeſtinat, providet ut fiat: pertinet autem ad eum qui perfectam habet providentiam, ut ea faciat, vel fieri procuret, quæ abſolute proviſa & prædefinita ſunt: igitur, ſi Deus prædefinit actum malum, etiam adhibebit media convenientia, ut fiat, qualia ſunt exhortatio, conſilium, præceptumve. Quod autem repugnet divinæ bonitati, ita ſe gerere circa actus peccatorum, ut eos fieri procuret, aut facere faciat, ſatis eſt oſtenſum cap. 2. repugnat ergo, Deum hoc actus præfinire aut prædeſtinare.

Altera ratio ex Aug. Anſelmoq; petita

10 Altera ratio ſumitur ex eo quod divina voluntas eſt regula ſuprema omnis bonitatis: unde ſi abſoluto decreto velit aliquem actum a me fieri, ſeu me velle aliquid, hoc ipſo ego non peccabo, ſi id velim: quia conformor meæ regulæ: ergo repugnat, aliquem actum voluntatis humanæ eſſe prædefinitum a Deo, & eſſe malum: quia hoc ipſo quod a Deo eſt prædefinitus, eſt conformis voluntati ejus, ſi fiat: ergo eſt conformis primæ regulæ totius bonitatis: ergo bonus. Ratio eſt ſumpta ex Auguſtino 3. de lib. arbit. cap. 17. Anſelmo libro de lib. arbit. cap. 8. Sed dicetur fortaſſe bonitatem actus conſiſtere in conformitate ad voluntatem ſigni, non ad voluntatem beneplaciti: illi enim tenemur conformari ſemper, huic autem non ſemper.

Occurritur objectioni

Sed contra: primo, quia eſto poſſit Deus aliquid velle voluntate ſigni, quod non vult voluntate beneplaciti; & hoc ſenſu illæ duæ voluntates non ſemper conjungantur; tamen, ut recte indicavit Ambroſius libro primo exam. cap. 8. fieri non poteſt, ut illæ voluntates ſint poſitive & directe oppoſitæ; ita ut ſimul velit Deus, me obligare ad aliquid nolendum, & efficaciter ſtatuat, & velit, ut ego id velim, ſimpliciter præveniendo voluntatem meam: quia hæc poſterior voluntas eſt repugnans priori; includit enim oppoſitum ejus, & aliquid amplius. Nam talis voluntas Dei efficax, qua vult abſolute ut ego velim aliquid, hanc includit obligationem, ut ei non repugnetur. Quod aliter declaratur, quia licet ego non tenear confirmari voluntati beneplaciti Dei in volito materiali, & in his quæ ad meam voluntatem non ſpectant, ut docent Theologi, & ſumitur ex Auguſt. in Enchirid. cap. 191. tamen in formali teneor, & in his quæ vult me velle: nam ejus voluntas eſt regula voluntatis meæ. Unde, ſi poſita illa prædefinitione actus peccati homini revelatum eſſet, Deum ſtatuiſſe abſoluto decreto, ut ipſe homo hoc objectum vellet, nimirum, occidere hunc hominem, non peccaret, imo optime faceret id volendo, nulla enim poteſt eſſe magis recta voluntas creata, quam illa, quæ vult, quod Deus vult illam velle. Quapropter cum tali volitione hominis non poteſt eſſe conjuncta moralis deformitas: nam hoc ipſo defineret eſſe deformitas & obliquitas: vel certe ſequeretur contradictio, quod actus ſit obliquus & conformis regulæ, & conſequenter quod ipſa prima regula totius bonitatis obliqua ſit, & deficiens.

Declaratur magis vis hujus rationis

11 Aliter poſſet ejuſdem rationis vis declarari, quia Deus prohibet ipſummet actum malum etiam pro materiali, ut patet; tum ex forma legis: *Non concupiſces*; tum quia leges ſunt de ipſis humanis actibus; tum etiam quia deformitas non contrahitur ab homine niſi per actum, unde nec prohibetur, niſi prohibendo actum: ergo non poteſt Deus ipſe ex ſe talem actum velle & præfinire: nam ſi, quod deſtruxit, iterum ædificat, prævaricatorem certe ſe conſtituit. Quæ enim major prævaricatio aut repugnantia voluntatis rectæ, quam velle, & ex ſe amare, quæ prohibet, & prohibendo teſtari, ſe id maximo odio habere? Unde recte Ambroſ. 1. Examer. cap. 8. *Eradicari [illegible] nc vult Deus, id eſt, malitiam, de animis ſingulorum, quo modo eam ipſe generat?* Hoc ſane etiam de [illegible] ipſo merito dici poteſt.

Ultima ratio

12 Ultima ratio ſit, quia illud objectum eſt turpe & contra rationem; ideo non poteſt Deus illud abſolute velle. Ponamus enim peccatum illud eſſe mendacium, cur, quæſo, non poteſt Deus velle mentiri? Certe non alia ratione, niſi quia mendacium eſt turpe objectum, & per ſeſe contra rectam rationem. Eandem ergo ob cauſam non poteſt Deus abſoluto actu prædefinire & velle, ut ego velim mentiri: quia hoc velle meum tam eſt turpe objectum, quam ipſum mendacium, includit enim totam illius objecti turpitudinem. Dices, non velle Deum, ut ego velim mendacium, nam ſub his vocibus includitur formalis deformitas; ſed velle, ut velim dicere hæc verba, quæ in re ſunt mendacium, quod eſt materiale tantum. Sed hoc non ſatisfacit, quia Deus in ea prædefinitione non vult in abſtracto ac confuſe, me velle dicere hæc verba; ſed hic & nunc, & cum hac exiſtimatione & cognitione: ergo revera vult, me velle loqui contra mentem, quod eſt mentiri; & idem eſt evidens in voluntate homicidii, aut turpis concubitus.

Aliquorū refutatur evaſio

Sed ajunt, totum illud materiale actus peccati eſſe bonum, cum ſit ens, & ideo poſſe Deum abſolute id velle. Sed in hoc errant, quia non diſtinguunt inter bonum tranſcendens, & bonum honeſtum. Eſt itaque illud bonum tranſcendentale, non vero honeſtum ſimpliciter: & ideo non poteſt cadere ſimpliciter ſub abſolutam & efficacem Dei voluntatem. Sed id ſolum, quod in eo actu poſitivo poteſt eſſe honeſtum, poteſt Deus velle, nimirum concurrere ad illum, ut cauſam primam, ſi cauſa ſecunda ad illum ſe determinaverit, prout in ſuperiori capite declaratum eſt.

Ultimæ evaſioni occurritur.

Reſpondent adhuc, licet in eo actu nulla ſit bonitas ſufficiens, ut propter ſe præfiniatur, eſſe tamen poſſe utilem ad honeſtos fines; & hoc modo poſſe Deum abſoluta voluntate illum velle aut prædefinire. Sed contra hoc eſt primo illud Pauli: *Non ſunt facienda mala, ut veniant bona*: quapropter non poteſt honeſte amari turpe medium ob honeſtum finem, niſi prius turpitudo tollatur. Deinde eſt illud Sapientis, *Non ſunt ei neceſſarii homines impii*: non ergo indiget Deus actu peccati, ut medio neceſſario ad aliquem finem a ſe præſtitutum: nulla ergo ratione illum præfinire poteſt.

Ex Paulo ad Rom 3. *Eccleſ. 15.*

CAPUT V.

Solvuntur objectiones contra aſſertionem capitis ſuperioris.

Prima objectio ex ſcriptura ſacra

1 Contra prædictam aſſertionem objici poſſunt in primis nonnulla Scripturę teſtimonia, in quibus affirmari videtur pravas quaſdam hominum actiones ex Dei conſilio, voluntate ac præfinitione fuiſſe profectas. Quale eſt illud Geneſ. 45. *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate huc miſſus ſum:* eſt autem ſermo de venditione Joſeph, quod fuit graviſſimum crimen fratrum ejus. Quod autem illa voluntas fuerit efficaciſsima & præfinitiva, patet ex cap. 50. ubi de eadem voluntate dicitur: *Num Dei poſſumus reſiſtere voluntati?* Similia ſunt teſtimonia Actorum 2. *Hunc definito conſilio, & præſcientia Dei traditum.* Actorum 4. *Convenerunt Herodes, &c. facere, quæ manus tua, & conſilium tuum decreverunt fieri.*

August.

Secundo obiici poſſunt verba Auguſt. de correct. & grat. cap. 7. ubi, comparans cæteros Apoſtolos cum Iuda, ait: *Illos elegit ad obtinendum regnum cœlorum, illum ad effundendum ſanguinem ſuum.* Similia habet ſuper Pſalm. 34.

Tertia ratione

Tertio ſumitur argumentum ex reprobatione eorum, qui damnantur: nulla enim ex parte eorum datur reprobationis cauſa: voluit ergo Deus, eos a regno expellere, prædefiniendo damnationem eorum ante omnem præſcientiam actuum eorum; ſed illa voluntas includit prædefinitionem peccatorum, ob quæ damnantur: ergo. Major patet ex illo ad Rom. 9. *Antequam quidquam boni aut mali egiſſent, &c.* & ex illo: *An non habet poteſtatem figulus, facere aliud quidem vas in honorem, & aliud in contumeliam?*

& ex

& ex illo: *Quod si Deus, volens ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum*, &c. Et in illo: *In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam:* quod etiam Exod. 9. dictum erat. Denique Prover. 16. dicitur: *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum*: ergo prædestinavit Deus hominem reprobum ad diem malum; & ideo illius etiam ruinam præfinivit, ut in eo virtutem suam ostenderet. Unde Augustin. de Prædestin. Sanctorum capite 14. significat, hujusmodi homini reprobo, si aliquando justus sit, vitam produci, donec a justitia cadat, & de bon. persever. cap. 12. *Plerumque* (ait) *festinantibus parentibus, & paratis ministris, ut baptisma parvulo detur Deo nolente, non datur, qui eum parvulum in hac vita non tenuit ut daretur*. Et cap. 14. ait hujusmodi homines non salvari, quia non sunt prædestinati: & cap. 22. similes sententias habet, quibus illum modum divinæ reprobationis indicat, qui sine ullo dubio præfinitionem peccati involvit. Ac denique lib. de perfect. justit. ait, quosdam esse prædestinatos ad interitum.

Quarta ex consimi. lib. effectib. divinæ providentiæ.

Quarta objectio sumitur ex aliis effectibus divinæ providentiæ, quos prędefinitos a Deo esse credimus, & necessariam habent connexionem cum actibus peccatorum, unde necesse etiam est, actus peccatorum esse prædefinitos: nam si finis prædefinitur, prædefiniuntur etiam necessaria media, quæ in fine virtualiter includuntur. Quod maxime necessarium in Deo est; tum quia ante præfinitionem finis, prævidet necessariam connexionem cum mediis; tum etiam quia perfectissime vult & disponit omnia: unde non vult finem aliquem nisi per definita & determinata media, atque ita simul præfinit finem per media, & media cum fine. Prima vero propositio assumpta tribus exemplis declarari potest. Primum est de actibus contritionis & virtutis pęnitentiæ: hos enim sæpe Deus præfinit, præsertim in prædestinatis; quorum media per quæ salvandi sunt, Deus præfinit, & unum ex his mediis sæpe est in pęnitentia: at vero pęnitentia necessario supponit culpam: ergo. Secundum exemplum est de Passione Christi, quam Deus ad nostram redemptionem præfinivit. Tertium est de Passionibus martyrum, quos Deus ad aureolam martyrii prædestinavit, & tamen sine peccatis tyrannorum martyres esse non possent. Unde non satis fit his duobus ultimis exemplis, dicendo, passiones esse bonas, & has prædefinire Deum, non vero actiones. Passio enim non potest esse sine actione; ab illa enim procedit, vel in re est idem cum illa: unde, qui illam præfinit, hanc etiam præfiniat necesse est ob rationem factam.

Quinta objectio.

Quinta ratio in hunc modum formari potest, quia vel ex permissione peccati, seu ex denegatione auxilii efficacis ad non peccandum infallibiliter sequitur actus peccati, vel non sequitur infallibiliter. Si dicatur primum, ut multi sentiunt; ergo, quod ad rem attinet, & respectu Dei tantumdem est velle permittere peccatum non subveniendo homini per auxilium efficax, ac velle actum ejus: ergo, sicut illud prius potest facere & facit, poterit & hoc posterius. Quod si potest, certe facit; quia ille est modus providentiæ perfectior. Et quia divina voluntas non manet quasi suspensa respectu alicujus objecti extra se, sed vel illud vult esse, aut vult non esse: actum tamen peccati non vult non esse cum futurus est: ergo vult & disponit, ut sit. Si vero dicatur secundum; scilicet, ex illa negatione non sequi infallibiliter fore peccatum, sequitur, non posse Deum habere perfectam providentiam de rebus omnibus, nisi de actibus ipsis peccatorum disponat, & præfiniat, ut sint, vel non sint; & consequenter necessaria erit in Deo talis prædefinitio. Sequela declaratur; quia sæpe utitur Deus malis actibus peccatorum ad suos fines bonos, & a se præfinitos: non potest autem uti illis media sola permissione; quia esset medium incertum, & ex se inefficax; & ita Deus non certa & infallibili dispositione procederet in sua providentia; quod est absurdissimum: est ergo ad perfectionem providentiæ divinæ hæc præfinitio malorum actuum necessaria.

Ad objectionem ex Scriptura petitam solutio.

AD primum testimonium dici posset, ex vi illorum verborum nihil esse, quod nos fateri cogat, aut venditionem Ioseph, aut aliquem effectum ejus esse a Deo præfinitum ante præscienciam futuri peccati fratrum Ioseph: sed solum ex præscientia illius peccati prævisi sumpsisse Deum occasionem exaltandi Ioseph, & tunc prædefiniisse & ordinasse principatum ejus. Nam, ut Divus Thomas dixit 3. part. quæst. prima art. tertio ad quar. prædestinatio supponit præscientiam futurorum: unde colligit, ex præscientia peccati humani generis sumpsisse Deum occasionem præfiniendi suam Incarnationem. Sic ergo in Ioseph, qui figura fuit Christi, intelligi potest, Deum non præfiniisse venditionem, sed illa prævisa præfiniisse exaltationem ejus. Et ad hunc sensum possent non difficile accommodari verba Scripturæ.

Melius tamen & Scripturæ conformius dicitur, Deum præfiniisse quidem transitum Ioseph in Ægyptum, & exaltationem ejus, non tamen venditionem: sed hanc solum permisisse ex certa scientia & infallibili, quod esset futura, si permitteretur: & eam permissionem, ac malam actionem prævisam ita ordinasse, ut per eam finem a se intentum consequeretur. Hæc enim providentię ratio summam Dei sapientiam declarat cum summa bonitate, qua unumquodque vult, ordinat, & permittit, prout decet. Quod ergo Deus præfinierit transitum Ioseph, & exaltationem ejus in Ægypto, patet ex illis verbis: *Pro salute vestra misit me Deus ante vos in Ægyptum*, & infra: *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum, qui fecit me quasi patrem Pharaonis.* Ubi considerandum est, non dixisse, Dei consilio vendidistis me: sed: *Huc missus sum*, quod solum significat transitum in Ægyptum, & effectum venditionis: in quo, ut per se constat, nihil erat, quod non potuerit a Deo præfiniri: erat enim bonus effectus, & per se nullam requirebat culpam etiam in mediis. Rursus cum Deus juste possit permittere culpam, ad sapientiam ejus pertinet, ut eam culpam ad suos bonos & peculiares fines ordinet, & illo malo permisso utatur ad efficiendum bonum. Atque ita idem Ioseph cap. 50. Genes. dixit ad fratres suos: *Vos cogitastis de me mala, sed Deus vertit illud in bonum*. Hoc autem facit Deus optimo modo. Unde non solum in hoc ejus sapientia manifestatur, quod prævisо jam peccato futuro, illud ad bonum ordinat, sed multo magis in eo quod ante prævisum peccatum ut absolute futurum, ipsammet permissionem ejus ad finem a se præfinitum ordinat, tanta certitudine & infallibilitate ac si actum ipsum præfiniret.

Ex verbis igitur illis Genes. 45. non colligitur præfinitio actus mali, sed boni effectus ejus, de quo etiam intelligi possunt verba illa Genes. 50. *Num Dei possumus resistere voluntati?* ut non de voluntate permissiva peccati, sed de dispositione, qua voluit, ut ipse regnaret in Ægypto, intelligantur. Vera tamen & literalis expositio est, illa verba Joseph non referri ad eam voluntatem, qua Deus voluit permittere ipsum vendi: nec ad illam, qua ordinavit, ipsum in Ægyptum transmittere, sed ad eam, qua volebat Deus, ut ipse parceret fratribus suis. Unde Græca lectio, cui conformis est Hebraica, non habet illa verba: *Num Dei possumus resistere voluntati?* sed loco illorum habet hæc: *Nam sub Deo sum ego*: & ita legit Chrysostomus, & exponit, *Deum timeo, eique parere necesse est*. Unde redit idem sensus verborum, quæ sunt in vulgata Latina: non possum, scilicet licite, resistere voluntati divinæ, qua vult, me parcere vobis.

3 Primum testimonium Actorum secundo ita exponi potest, ut illa verba: *Definito consilio, & præscientia Dei traditum*, non ad eandem personam referantur, sed consilium hominum esse intelligatur: præscientia vero Dei. Non enim dicitur divino consilio, sed simpliciter, *Definito consilio*. Et videtur expositio sine ulla vi textui adaptari, sic enim habet,

Ad Actor. testimonia in contrarium adducta.

hunc, definito consilio, & præscientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes, interemistis: id est, vos interemistis hunc Jesum definito quidem consilio vestro, Deo autem præsciente & permittente. Deinde, etiamsi utrumque ad Deum referatur, est facilis intelligentia: nam ut Christus traderetur, & definitum Dei consilium, & præscientia intervenerunt: consilium quidem ad permittendum tantum scelus, & ordinandum illud in infinitum bonum; præscientia vero, qua videt Deus pravum opus Judæorum, cujus ipse auctor non erat. Aliud etiam testimonium facillimam habet intelligentiam ex ipsamet verborum mutatione, & ponderatione: sic enim habet: *Convenerunt Herodes & Pilatus facere, quæ manus tua & consilium tuum decreverunt fieri.* Non ait, quæ tu decrevisti ut facerent; sed, quæ tuum consilium decrevit fieri. Decrevit ergo Deus, ut Christus pateretur pro hominibus, ut eos redimeret: quod autem Judæi facerent illam Christi passionem non decrevit, sed permisit. Ita exponit Leo Papa Serm. 16. de Pass. dicens: *Multum diversum est id, quod in malignitate Judæorum est præcognitum, & quod in Christi est passione dispositum: non inde processit voluntas interficiendi, unde moriendi.*

Actor. 4.

Præterea duo addunt Augustin. de Præd. Sanctor. cap. 16. & Prosp. ad excerpta Genuen. cap. 7. Unum est, malam Judæorum voluntatem non ex Dei consilio aut prædefinitione processisse; supposita tamen eorum malitia, divino consilio, ac prædefinitione ordinatum esse & taxatum, quid ab eis fieri oporteret. *Tanta quippe* (ait August.) *ab inimicis Judæis manus Dei & consilium prædestinavit fieri, quanta necessitas erat propter nos.* Aliud est, Deum non prædeterminasse voluntatem malam Judæorum, sed quid ex ipsa mala voluntate ipse esset facturus; & hoc est quod August. ait: *Est ergo in malorum potestate peccare, ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate; sed Dei dividentis tenebras, & ordinantis eas, ut hinc etiam quod faciunt contra Dei voluntatem, non impleatur nisi voluntas Dei.* Utrumque autem explicuit Prosper, addens: *Male enim velle facillimum est malis, & eorum damnabilem voluntatem dubium non est divina potestate concludi, ut effectum cupiditatis suæ, nisi ille permiserit, habere non possint. Uti autem sapientiam & justitiam Dei etiam malorum operibus, quæ ex ipsorum procedunt appetitu ad implenda consilia & judicia sua, nullus vel tenuiter secundum pietatem doctus ignorat, qui videt Dei Patris optimam voluntatem non parcentis Filio suo, sed pro nobis omnibus tradentis eum, pessima traditorum Judæ & Judæorum voluntate compleri,* &c. Et hoc amplius declarabimus in solutione quartæ objectionis.

Quid in malis a Dib. præfiniat Deus ex Augustini & Prosp. sententia

4 Ad secundam respondetur, verbum illud August. pie esse exponendum: nam mens Augustini tam ex illo loco, quam ex multis aliis est clarissima: verba autem sunt duriuscula & minus propria. Deus ergo prævidens futuram malitiam Judæ si illum permitteret suo arbitrio & voluntate uti, æterno consilio decrevit id permittere, & mala illa voluntate ad bonum uti; & voluntatem permittendi peccatum Iudæ, & ordinandi illam in tale bonum vocavit Augustinus, *Electionem ad effundendum sanguinem*, non quia Deus per se intenderet maleficium Iudæ; sed quia intendebat bonum effectum, ad quem ita serviebat illa permissio, ac si esset prædefinitio, ac electio. Hujusmodi autem locutiones non sunt a nobis usurpandæ, nedum extendendæ, ne occasionem erroris vel scandali aliis tribuamus.

Ad secundam objectionem ex Aug.

5 Ad tertium respondetur, si argumentum esset validum, non solum probare Deum prædefinire materialem actum peccati, sed etiam formalem malitiam ejus, quod sic declaro & ostendo: nam Deus neminem voluit excludere a regno suo, aut in infernum detrudere ex absoluta potentia & dominio, sed ex justitia, ita ut licet illa ratio justitiæ non fuerit principium illius voluntatis, juxta illam sententiam, fuerit tamen in objecto illius voluntatis contenta. Sicut voluntas, qua Deus elegit prædestinatos, non fuit orta ex justitia; in objecto tamen habuit & respexit rationem justitiæ, volens illis gloriam & coronam justitiæ, quam suis meritis assequerentur. Sicut ergo in hac voluntate circa prædestinatos virtute prædefiniuntur media, ita in illa voluntate circa reprobos, virtute prædefinientur demerita: at vero demeritum non est in peccato, nisi ratione sui formalis, a quo habet rationem culpæ, & meritum pœnæ: ergo, de primo ad ultimum, præfinitur, saltem virtualiter, in ea voluntate culpa ut culpa. Respectu autem Dei, ut dixi, perinde est virtute, ac formaliter præfinire: quia Deus distinctissime omnia sibi proponit & vult finem per media certa & definita. Confirmatur, quia si Deus habuit illam voluntatem circa reprobos, id fuit ad ostensionem justitiæ suæ: scilicet, vindicativæ: ergo ea voluntate id præfinivit, circa quod formaliter vindicativa justitia versatur: justitia autem vindicativa non versatur solum circa materiale peccati, sed maxime circa formale: imo non punit materiale nisi ratione formalis: ergo.

Tertiæ objectionis dilutio

Deinde respondeo negando assumptum, nam revera videtur coincidere cum illorum sententia, qui dixerunt, prædestinasse Deum quosdam ad malum, sicut alios ad bonum: quod expresse damnatum est in prædicto canone Concilii Arausicani, & Valentini; & ex professo a Prospero, & Fulgentio citatis locis. Verba Conciliorum sunt: *Aliquos ad malum prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione in illos anathema dicimus.* Repeto ergo argumentum superiori capite factum. Aut in hac definitione est sermo de malo pœnæ, aut de malo culpæ. Si de malo pœnæ: ergo cum æterna damnatio sit summa pœna, neminem Deus ad illud malum prædestinavit ex sola sua voluntate absoluta, & prædeterminante. Si vero intelligenda dicatur definitio illa de malo culpæ: primum, licet hoc verum sit, tamen quod de illo solo intelligatur, est aperte contra mentem Concilii: nam qui oppositum dicebant, & contra quos Concilium definit, non de solo malo culpæ, sed de malo æternæ damnationis loquebantur, ut constat ex Prospero & Fulgentio. Item quia in Concilio Valentino expresse conceditur, sicut datur prædestinatio ad vitam, ita etiam dari prædestinationem ad mortem: sed diverso modo: nam in prædestinatione ad vitam, electio præcedit bonum meritum; in prædestinatione autem ad mortem, meritum malum prævisum præcedit prædestinationem: ergo aperte est sermo de prædestinatione ad malum pœnæ: nam ad malum culpæ Deus non prædeterminat, nec ante, nec post merita hominis mala. Deinde non potest Deus prædestinare ad pœnam, si proprie & formaliter sermo fiat de pœna, quin etiam prædestinet ad culpam, nisi illam supponat, ut superius argumentabar: ergo, si Deus non prædestinat ad culpam, etiam ex se non prædestinat ad pœnam, præsertim æternam. Unde nullius momenti est, si quis respondeat, licet Deus ex sua voluntate prædefiniat aliquos ad æternum interitum, non tamen prædestinare eos ad malum, quia non ordinat media per quæ damnandi sunt, sed permittit tantum: hoc (inquam) valde frivolum est; tum quia Concilium aperte loquitur de prædestinatione ratione actus voluntatis seu electionis, quam includit; tum etiam quia si ita Deus ex se prædefiniret æternam damnationem, sicut regnum æternum, ita ad eum pertineret providere de mediis necessariis. Nec magis repugnaret, media, quam talem finem cadere sub directam intentionem Dei.

Ad malum non prædefinit Deus ullo

Qualiter ad malum pœnæ, prædestinare dicatur

Occurritur objectioni

Dico autem, si ex se Deus id vellet absolute, ac præfiniret; quia quod id velit quasi coactus ex hominis culpa, id non solum non repugnat, verum est maxime consentaneum divinæ justitiæ: & hoc modo dixit Concilium Valentinum, Deum prædestinare aliquos ad damnationem & mortem ex eorum culpa. Et tunc jam culpa non est proprie medium ad executionem illius divinæ voluntatis, sed est materia circa quam justa illa voluntas versatur. Atque hac ratione optime confirmatur hæc veritas illis testimoniis Scripturæ, in quibus dicit Deus se nolle

mortem

mortem peccatoris; & quod mortem non fecit, nec delectatur in perditione morientium: hæc enim omnia significant, Deum ex se hæc non voluisse, sed nostris actibus & pravis meritis irritatum. Atque hoc modo distinxit Damascen. lib. 2. cap. 26. voluntatem divinam in antecedentem, & consequentem, quam etiam *beneplacitum* Dei appellat. Prioremque, scil. antecedentem, ait habere Deum ex se, & per illam velle hominum salutem, quia non supplicii aut cruciatus causa, verum ut ipsius bonitatis participes essemus, nos effinxit. Posteriorem vero ait esse illam, qua Deus vult hominem punire, quæ ex ipsius hominis vitio oritur; & ideo consequens dicitur. Et hoc ipsum est, quod dixit Chrysostomus homil. 3. in Genes. *Propter hoc*, id est, propter felicitatem, *nos formavit, non ut pereamus, nec ut suppliciis nos torqueat, sed ut nos salvet*. At, si Deus absoluta voluntate ex se, & sine prævisa culpa hominis alicujus, eum decrevisset in æternum punire, plane dicendus esset in hunc finem eum creare, ut in eo ostendat justitiam suam: nec posset dici, ex se velle illum salvare, quandoquidem ex se solo efficacissime vult illum damnare. Et ideo Augustin. ad articul. sibi fal. imposit. articul. 3. *Nemo*, ait, *a Deo creatus est ut periret*: & hanc veritatem sæpe ibi docet, præsertim articul. 7. 12. 13. 15. & 16. Unde lib. 3. contra Julian. cap. 18. *Potest*, ait, *aliquos sine bonis meritis liberare*, quia bonus est, *non potest aliquos sine malis meritis damnare, quia justus est*. Idem Prosper ad capit. Gall. præsertim duob. ultim. capit. latissime, & efficacissime, Fulgent. lib. 1. ad Monim. ubi plures rationes affert, quæ superiori cap. insinuatæ sunt.

Distinctio voluntatis divinæ in antecedentem & consequentem breviter exponitur

Omnes ergo hi Patres in hoc tandem consentiunt, voluntatem Dei prædeterminantem, seu prædefinientem tantum esse, aut in bonis quæ ex misericordia confert, aut in malis pœnæ, quæ ex justitia rependit; quia omnes viæ Domini misericordia & veritas: cum ergo præfinitio & præelectio hominis ad damnationem æternam non sit opus misericordiæ, ut per se manifestum est, non est in Deo nisi quatenus est actus justitiæ: & ideo necesse est, ut culpam prævisam supponat, quam puniendam statuat: & hanc esse Div. Thomæ sententiam, etiam moderni Thomistæ docent. Quæ autem sit hæc culpa, & alia, quæ ad profundiorem hujus rei declarationem pertinere possunt, non sunt huic loco necessaria; & ideo hæc attigisse sufficiat.

Quot & quæ sint objecta prædestinationis divinæ ex prædictorum Patrum sententia. Bannes 1. p.q.23.a 5. dub. ult. ad 2.

Tertiæ objectionis occasione agitur de reprobationis causa.

7 Ad tertiam ergo objectionem, in qua inquiritur reprobationis causa, si sit sermo de reprobatione positiva, quæ includit absolutam, efficacem, ac positivam Dei voluntatem excludendi aliquem a regno, neganda est propositio ibi assumpta; scilicet, solam voluntatem Dei sine ulla ratione ex parte hominis esse causam hujus reprobationis: supponitur enim prævisa culpa hominis, & pertinacia, seu duratio in illa usque ad mortem; & propter illam tandem reprobatur. Et hoc docent aperte Concilium Valentinum & alii Patres citati, & innumeri alii quos brevitatis causa omitto. Si autem sermo sit de non electione, quam nonnulli reprobationem negativam vocant, sic verum est, causam illius esse solam Dei voluntatem: nulla expectata causa ex parte hominis. Nam, sicut verum est, ante omnia prævisa merita bona, Deum quosdam elegisse gratuita voluntate sua, ita etiam verum est, ante ulla mala merita prævisa, ex suo arbitrio alios non elegisse: ac denique ante omnem præscientiam absolutam futurorum, cum causa omnium æqualis esset, hunc elegisse Deum suo arbitrio, illum non elegisse: sicut, cum infiniti essent angeli, quos Deus creare posset, & in omnibus esset æqualitas quædam seu indifferentia, suo arbitrio hos creare voluit, illos autem minime. Et de hac negatione electionis intelligi possunt (ut alias expositiones prætercam) illa verba Pauli: *Antequam quidquam boni aut mali egissent, Jacob dilexi, Esau autem odio habui*. Sæpe enim in Scriptura minor amor solet odium ap-

Ad Rom 9 ex Malac. c. 1.

pellari, Luc. 4. *Si quis venit ad me, & non odit Patrem suum*, &c.

8 Div. Augustinus variis in locis hanc causam refert ad originale peccatum: intelligit enim, Apostolum loqui de massa humani generis jam infecta originali peccato, ex qua (si conditionem ejus spectes, ut scilicet peccato primi parentis infecta est) formantur vasa iræ apta in interitum, & odio digna, & vasa contumeliæ. Ex hac ergo massa dicitur habere potestatem figulus facere quædam vasa in honorem ex misericordia, alia vero in contumeliam: id est, non auferendo ab ipsis contumeliam, quam ex sua origine infecta contraxerunt, vel non ita auferendo, ut tandem efficiantur vasa in honorem perpetuum. Quam rem late prosequitur Augustinus epist. 105. & 106. & aliis in locis. Et est probabilis expositio, quia Paulus loquitur de genere humano ut nunc est. Simpliciter tamen non est necessaria ad Deum vindicandum ab omni injustitia & crudelitate. Primo quidem, quia eadem causa inter angelos acta est, in quibus nulla erat massa perditionis aut naturæ infectæ: & tamen quosdam elegit Deus, alios non elegit: & quosdam destinavit in honorem, alios vero reliquit ut fierent vasa contumeliæ. Secundo quia ex hominibus peccato originali prius infectis multi justificantur, & ab illa culpa liberantur, & nihilominus non omnes illi eliguntur ad gloriam, sed permittuntur fieri vasa contumeliæ. Tertio denique, quia hæc non electio non est pœna, ut culpam prærequirat, sed est solum quædam negatio gratuiti beneficii, quod Deus ut supremus Dominus negare potest.

Reprobationis causam quam assignat August.

9 Igitur, quod attinet ad hanc negationem electionis ante prævisa opera non oportet recurrere ad originale peccatum, sed sola voluntas Dei sufficit. Quod vero attinet ad illa verba de vasis honoris & contumeliæ, dupliciter possunt intelligi. Primo in ipsamet electione quorundam & aliorum non electione: & sic eadem proportione intelligenda sunt, scilicet, ut permissive seu negative tantum dicantur fieri vasa in contumeliam: Deus enim facit vasa omnia, & quædam in honorem, alia vero non destinat in specialem honorem, nec in eum gradum & ordinem, in quem alia: unde fit, ut fiant vasa in contumeliam, Deo permittente. Secundo, & melius, possunt referri illa verba non ad electionem, sed ad conditionem & formationem vasorum: quando enim Deus hæc vasa format, jam præscit futuram eorum pravitatem & malitiam, & nihilominus ea format: & hoc modo facit vasa, quæ futura sunt in contumeliam. Et hæc vasa, in quibus talis pravitas prævidetur, dicuntur vasa iræ apta in interitum, ut Fulgentius supra notavit: ex his ipsis verbis colligens, Deum neminem ejicere a regno nisi ex prævisa culpa, *quia ira Dei non est, nisi ubi præcessit hominis iniquitas*. Et hoc etiam declarant satis illa verba Pauli: *Sustinuit multa patientia vasa iræ*: patientia enim Dei erga hominem in injuriis & peccatis sustinendis ostenditur. Ac denique hoc modo dicitur Deus excitare Pharaonem, ut in eo ostendat fortitudinem suam, vel hominem impium in diem malum. Non quod hæc fuerit primaria intentio Dei in alicujus hominis creatione, sed quod peccatum hominis, etiam si a Deo fuerit præscitum, non potuerit obstare, quo minus a Deo crearetur homo: nam in eo etiam sua pravitate infecto ostendit Deus gloriam, & potentiam suam, quam potest intendere supposita ejus malitia prævisa. Quæ omnia & vera sunt in humana natura, supposito originali peccato, & sine illo etiam procedunt, & applicari omnia possunt ad causam angelorum. Et ad omnia applicari potest illa ratio Augustini in Enchirid. capite vigesimo septimo. *Melius putavit Deus ex malis benefacere, quam mala nulla esse permittere*: hac enim ratione creavit quosdam angelos, licet præsciret futuros malos, quia in eis etiam poterat gloriam suam ostendere.

Non electionis ante opera prævisa, divina voluntas pro ratione existit.

Ad Rom. 9

Quædam Augustini sententiæ exponuntur.

10 AD Augustini sententias in illa objectione propositas respondeo, omnes esse negative & permissive intelligendas, non vero positive & præfinitive. Itaque Deus non conservat aliquem in vita ut tandem cadat, & pereat, neque aliquem e vita præmature rapit, ut non baptizetur: Absint hæc a divina bonitate & pietate: sunt enim contraria illi voluntati, qua vult omnes homines salvos fieri; sed negative & secundum præscientiam ac permissionem verum est, etiam si Deus aliquem rapiat, ne malitia mutet intellectum ejus: alium nihilominus non rapere, sed relinquere, ut vitæ suæ cursum naturalem agat, etiam si videat illi futurum in occasionem ruinæ, & æternæ perditionis, quam Deus non intendit, nec propterea eum conservat, sed conservat illum, quia non vult, naturalem vitæ cursum immutare, aut generalem influxum negare; permittit autem malum quod futurum prævidet, illudque in gloriam suam ordinat. Et ad hunc modum sunt cætera intelligenda; quæ ita etiam interpretatur Prosper in citatis responsionibus ad objectiones Gallorum, & aliis locis. Nam etiam illo tempore quidam male intelligentes Augustinum, illi hanc sententiam objecerunt, ut refert etiam Fulgentius in fine primi libri ad Monim. a qua dicti Patres eum vendicant; & ipsemet Augustinus eodem modo respondet, in libro (si ipsius est) ad articulos sibi falso impositos: Et aliis locis & testimoniis ejusidem constat, ut ostendimus. Unde illa ultima sententia ejus, *Quosdam esse prædestinatos ad interitum*, ita exponitur a Fulgentio ut intelligatur de prædestinatione ad pœnam ex prævisso peccato. Et ideo proportionaliter est intelligenda de pœna illa, quę peccato respondet, propter quod homo in tempore punitur: quod enim prædestinatur, infallibiliter habet effectum; & ideo si propter aliquod peccatum prævisum homo prædestinatur ad interitum, necesse est ut propter illud peccatum in tempore puniatur & intereat. Et juxta hunc vocis usum prædestinatio non dicit antecessionem talis præordinationis hominis in interitum ad præscientiam demeritorum ejus, sed dicit antecessionem æternitatis ad tempus, seu præfinitionis divinæ æternæ ad talem effectum punitionis ac justitię. Et ideo in hoc etiam est differentia inter culpam & damnationem pęnæ, quod illam nullo modo præfinit, nec absolute vult Deus, nec præfinitione antecedente præscientiam, nec etiam consequente; hanc vero præfinit, non tamen ante prævisam culpam, propter quam in tempore puniendus est homo, sed post illam prævisam.

11 Sed obiiciet aliquis, Voluntas divina nunquam est suspensa & quasi neutra circa aliquod objectum, sed aut vult, aut non vult, seu vult non facere: quia hoc pertinet ad perfectam ejus determinationem; verbi gratia; cum primum voluit creare hos angelos, non intelligitur Deus mansisse suspensus circa alios, quos non creavit, sed habuisse positivum decretum non creandi alios: sed in illo primo signo, quo aliquos homines elegit ad regnum, non elegit alios: ergo tunc non mansit voluntas ejus suspensa & neutra circa illos: ergo habuit positivum decretum non admittendi illos ad regnum. Respondetur in primis, priorem propositionem assumptam veram esse de instante durationis seu æternitatis: non oportere autem, quod in omnibus signis rationis, quæ mente præscindimus, similiter procedat: quia ratio nostra præintelligit voluntatem divinam, ut nihil extra se volentem, & postea libere se determinantem. Intelligit etiam illam voluntatem in quodam signo volentem voluntate antecedente, omnes homines non mori, & nondum efficaciter volentem ut mortales vel immortales oriantur, donec prævidit Adæ peccatum. Sic ergo in præsenti pro instanti æternitatis verum est, Deum voluisse positiva voluntate excludere a regno, quem non elegit, non tamen in illo primo signo ante prævisa opera, in quo neutram partem, admittendi scilicet, vel excludendi illum voluntate efficaci statuit.

Objectio (margin, at §11)
Responsio (margin, at "esse de instante durationis")

12 Deinde addendum est; in illo primo signo habuisse Deum, circa non electos, aliquos actus positivos voluntatis & providentiæ suæ. Unus est simplicis voluntatis, qua voluit illos salvari, & beatitudinem consequi, quantum est ex parte ipsius Dei juxta illud: *Deus omnes homines vult salvos fieri.* Et hoc eodem actu, vel alio secundum rationem, voluit eisdem provideri sufficientia media, quibus salutem consequi possent, quod quidem propositum sub hac generali ratione explicatum, circa omnes habuit, quamvis pro suo arbitrio potuerit varia auxilia conferre, & quibusdam minora, aliis majora, licet prævideret, non fuisse habitura effectum, & si essent sufficientissima, & interdum uberiora, quam necessaria sint. Denique habuit etiam voluntatem permittendi, eos peccare; quam voluntatem permissivam ita aliqui declarant, ut præfinienti æquivaleat; vel quia dicunt, permisisse formale peccati, præfiniendo materiale, cum quo illud formale est infallibiliter conjunctum, ut visum est: Vel quia dicunt, Deum voluisse permittere, ut infallibiliter talis lapsus accideret reprobis, constituendo hanc infallibilitatem non in aliqua scientia conditionata antecedente secundum rationem, sed in voluntate ipsa Dei; quod plane est attribuere infallibilitatem lapsus permissi efficaciæ divinæ voluntatis, quod & rationi permissionis repugnat, ut ex Div. Thoma & Scoto supra ostendi; & plane confundit voluntatem permittentem cum præfiniente. Inde enim fit ut infallibilitas talis eventus seu peccati permissi contineatur sub objecto illius voluntatis, & fit a Deo per se ordinata & volita, quia alias non potest ad efficaciam divinæ voluntatis pertinere. Igitur illa voluntas permissiva talis fuit; ut ex vi illius non foret infallibile peccatum. Qua tamen Deus sua infinita scientia præsciebat, quid voluntas creata in quocumque eventu operatura sit, si cum talibus conditionibus creetur, & permittatur operari, hinc consequens fuit, ut Deus, habendo talem voluntatem permissivam, prævideret etiam, talem hominem non electum, fuisse damnandum, & hoc totum simul permiserit.

1. ad Tim. 2 (margin, at "Deus omnes homines vult salvos fieri")
D. Tho. in 1. dist. 47. (margin, at "ut ex Div. Thoma & Scoto")
Unde permissionem peccati infallibilis lapsus comitetur. (margin, at "Qua tamen Deus sua infinita scientia")

13 Atque hinc obiter constat, cur illa negotio electionis dicta sit ab aliquibus reprobatio negativa; quia nimirum semper habet adjunctam prædictam permissionem cum tali præscientia conditionata, quibus positis, infallibile est; hominem non electum, fore reprobum, non quidem ex præfinitione divina antecedente, sed ex præscientia. Hinc etiam intelligitur, voluntatem illam permittendi peccata reprobi, si ad totum ejus lapsum comparetur, non habere causam ex parte illius. Namque in angelis malis, verbi gratia, quod Deus permiserit primum eorum peccatum, non potest habere causam ex parte illorum, quia ante primum peccatum non est aliud: & tamen ante primum eorum peccatum antecessit permissio ejus: illa ergo non habet causam specialem ex parte Angeli. Et idem est in hominibus quoad permissionem peccati Adæ; ut secludamus quæstionem de permissione aliorum peccatorum actualium post prævisum originale. Hæc vero prima permissio, vel voluntas ejus non potest dici reprobatio positiva, quia nullo modo processit ex voluntate damnandi reprobum; neque ex justitia vindicativa aut punitiva, sed ex quadam ratione generalis providentiæ, qua Deus vult sinere causam secundam, ut motus suos agat. Unde, quod quidam ajunt, Deum voluisse illam primam permissionem, ut ostendat justitiam suam in punitione peccati, si intelligant, Deum intendisse hunc finem efficaci voluntate & præfinitione, & ideo permisisse peccatum; falsum est & incidit in sententiam impugnatam de prædestinatione hominum quorundam ad mortem ante prævisum peccatum. Si autem non id intelligant de voluntate præfiniente, sed quasi conditionata, sustineri potest. Deus enim, licet non præfinierit seu absolute decreverit exercere justitiam suam vindicativam, antequam permiserit & prævideret peccatum; voluit tamen punire peccata, si fierent; & prævidens etiam in hoc posse manifestari gloriam suam ex permissione peccati, voluit illam, habens hoc propositum, quasi conditionatum, operandi hoc bonum

Non electio cur ab aliquibus negativa reprobatio nominata. (margin, at "quia nimirum semper habet adjunctam")
Permissiones peccatorum omnium nulla datur ex parte peccatoris causa. (margin, at "voluntatem illam permittendi peccata reprobi")
Qualiter Deus intenderit manifestationem justitiæ suæ vindicativæ in permissione peccati. (margin, at "permissionem peccati Adæ" through "neque ex justitia")

bonum ex illo malo, si fieret. Et hæc sint satis de illa tertia objectione, quantum brævitas præsentis operis permittit.

Ad 4. Objectionem.

14 Ut ad quartam objectionem respondeam, suppono, dupliciter posse effectum aliquem prædefinitum a Deo respicere culpam. Uno modo omnino essentialiter, ut actus proprius penitentiæ culpam supponit, prout talis actus dicit retractationem & satisfactionem aliquam offensæ commissæ; item redemptio; pena ut pœna; & similia, quæ formaliter respiciunt culpam ut culpa est, tanquam objectum vel materiam circa quam versantur. Alio modo bonus effectus potest supponere culpam, ut occasionem tantum, vel ut causam extrinsecam non simpliciter necessariam, sicut actus humilitatis potest vehementius exerceri occasione culpæ, & homo potest generari per actum peccaminosum, qui etiam posset sine culpa generari.

Bonus effectus essentialiter culpā supponēs hac non prævisa, præfiniri nequit

De effectibus prioris generis censeo non posse prædefiniri a Deo ante præscientiam peccati, circa quod versantur; ob rationem in illa objectione tactam, scilicet quia in illa præfiniretur culpa non tantum materialiter, sed etiam formaliter: quia culpa ut culpa ad talem actum seu effectum gratiæ supponitur. Nec vero hinc sequitur Deum non prædefinire actus pœnitentiæ; sed solum sequitur; non prædefinire illos ante præscientiam omnium operum futurorum in tali homine, cujus penitentia præfinitur, quod verissimum est. Unde, licet fortasse Deus præfiniat in prædestinatione omnia media prædestinationis, de quo infra dicetur, non tamen est necesse, ut, nostro more concipiendi, omnia præfiniat in eodem signo rationis, & cum eadem antecessione ad præscientiam futurorum. Et hoc modo præfinit actum penitentiæ, postquam prævidit lapsum peccatoris. Exemplo etiam redemptionis Christi Domini id explicari potest: sentiunt enim frequentius Theologi, Deum non prædestinasse Christum Dominum sub ratione redemptoris, nisi supposita præscientia originalis peccati, quia redemptio essentialiter dicit habitudinem ad peccatum, illudque supponit, saltem in radice infecta: & nihilominus absolute verum est, Christi redemptionem fuisse ab æterno præfinitam; & de Incarnatione secundum se est probabile fuisse ante præscientiam originalis culpæ præfinitam.

Boni effectus non necessario peccatum supponētes illius tamen occasione executioni mandāti ipso nō præviso, queunt præfiniri

15 De effectibus autem posterioris generis non est inconveniens præfiniri etiam ante præscientiam actus peccati cujus occasione vel causalitate in tempore fiunt tales effectus. Sic potuit fieri, ut Deus prædestinaverit Petrum ante præscientiam peccati, ad talem humilitatis gradum; & tamen postea permiserit peccatum, ut illi esset occasio talem humilitatem comparandi. Sic etiam præfinire potuit Deus, Joseph regnare in Ægypto, antequam permitteret vel præsciret absolute futurum peccatum fratrum ejus, qui eum vendiderunt: quia revera ille effectus talis erat, qui posset sine peccato fieri; tamen, quia etiam poterat fieri occasione peccati, & hoc magis Dei sapientiam manifestabat, facile intelligitur Deus deinde permisisse peccatum illud, quod sibi esset occasio conferendi Joseph illud bonum. Et ad hunc modum intelliguntur optime multa opera divinæ sapientiæ & providentiæ, in quibus ita utitur Deus voluntatibus malis ad suos bonos effectus etiam a se præfinitos, ac si ipsas etiam malas voluntates præfiniret, cum tamen illas solum permittat; qui hoc satis sibi est ad suos fines consequendos; & alius modus volendi talia opera non decet ipsius bonitatem. Et in hoc posteriori ordine collocanda est Christi Domini passio de qua in expofit. Psalm.42. nomine Hieronymi sic legitur: *Reprobat autem cogitationes populorum, hoc est, Judæorum consilia, quia non potuerunt illa facere, nisi quantum a Deo præfinitum erat.* In hoc etiam ordine passiones fortasse Martyrum sedem vindicant, quæ ut passiones sunt, bonæ sunt, & essentialiter seu ex intrinseca habitudine culpam non requirunt; & ideo sub tali ratione præfiniri potuerunt, etiam ante præscientiam, vel permissionem actuum iniquorum, per quos in tempore effectæ sunt, quia in illis passionibus, ut sic non sunt præfiniti tales actus, etiam virtualiter, & ut per tales actus postea fierent, eorum permissio sufficiebat. Hic tamen dicendi modus necessario supponit esse in Deo præscientiam illam conditionatam, qua præscit, quid voluntas humana sit operatura in omnibus eventibus & occasionibus, si in eis constituatur & operari sinatur. Nam, ut supra dicebam, non potest esse infallibile, posita permissione futurum esse peccatum, nisi ex suppositione hujus scientiæ: ut autem divina providentia effectus a se prefinitos infallibiliter consequatur, media permissione peccati necesse est, ut peccatum permittatur infallibiliter futurum. Per hæc ergo satisfactum est omnibus difficultatibus quæ in illa quarta objectione tanguntur.

Scio aliquibus Theologis magis placere, nullam præfinitionem horum effectuum, qui occasione peccati fiunt, admittere, nisi post præscientiam absolutam futuri peccati, ne cogantur admittere in Deo illam præscientiam conditionatam. Aliis vero e converso magis placere, prædefinitionem admittere ante præscientiam peccati, non solum in effectibus posterioris ordinis, sed etiam prioris, quia non existimant sequi præfiniri peccatum, sed tantum permissionem ejus. Qui modi dicendi sunt probabiles & sustineri possunt, dummodo prædefinitio actus mali non admittatur, quæ nec ad effectus divinæ providentiæ necessaria est, nec divinam decet bonitatem. Modus autem dicendi a nobis propositus, & distinctio data, videtur aptissima ad omnia concilianda, & ad mirabilem divinæ providentiæ sapientiam, fortitudinem ac suavitatem declarandam.

Quintæ objectioni fit satis.

16 In qua objectione multa involvuntur, quę explicanda sunt, & singulatim expedienda. Dicunt ergo aliqui, quoad infallibilem consecutionem, tam necessario sequi, peccatum esse futurum, si Deus decrevit negare auxilium efficax ad vitandum illud, sicut sequitur, posita ejus præfinitione, seu prædeterminatione. Cumque hi auctores ponant permissionem peccati in negatione hujusmodi auxilii efficacis, hinc concludunt, ex voluntate permittendi peccatum, illud sequi infallibiliter, non ratione præscientiæ conditionatæ, quam hi auctores, vel non agnoscunt, vel illius mentionem non faciunt, sed ex vi talis voluntatis permissive. Imo ajunt, in hac voluntate negandi efficax auxilium infallibiliter cognosci, creatam voluntatem esse lapsuram. Quod si interroges, quodnam sit illud auxilium efficax, ex cujus negatione sequitur infallibiliter peccatum? Respondent esse efficacem Dei motionem, qua Deus creatam voluntatem prædeterminat efficaciter ad bene operandum in materia virtutis; quam cum Deus negat, voluntas creata infallibiliter deficit & peccat. Hæc vero doctrina, nec sibi constans, nec veritati consona videtur.

De modo permissionis peccati quorūdam sententia

Bannez 1 p q.14 a.5 dub.1. per totum, præsertim post 4 conc.arg.2 cum solutione.

17 Quod sic ostendo, nam, vel hi auctores ad efficiendum bonum actum liberum, & moralem, & ordinis naturalis requirunt prædeterminationem efficacem Dei, (vel ut alloquuntur, physicam) ex vi subordinationis voluntatis nostræ, ut causa secunda est, ad Deum, ut causam primam; vel ex aliquo speciali titulo & motivo. Si primum dicant necesse est fateantur, eandem prædeterminationem requiri ad efficiendos actus malos; nisi dicant, voluntatem nostram efficere malos actus sine dependentia & subordinatione ad Deum, ut causam primam; quod non dicent, cum erroneum sit: ergo ex sola voluntate qua Deus decrevit non determinate voluntatem hominis ad actum bonum, non potest infallibiliter sequi, quod voluntas humana determinabitur ad actum malum: quia existente illa negatione, non potest ipsa sic determinari ad actum malum, nisi prædeterminetur: potest autem non prædeterminari ad malum: etiam si non prædeterminetur ad bonum; quia utrumque Deo liberum est.

Prædicta sententia improbatur.

Occurritur responsioni

Quod si forte dicant, licet de potentia absoluta hoc sit possibile; tamen ex communi lege providentiæ non ita relinqui humanam voluntatem suspensam; sed hoc ipso quod non prædeterminatur ad bonum prædeterminari ad malum ad malum: Si ita (inquam) respondeant, non occultent sententiam, sed dicant aperte cognosci peccatum futurum in ea voluntate, qua Deus voluit prædeterminare voluntatem hominis ad actum malum, saltem pro materiali: & in materiali sic futuro ex vi talis prodeterminationis, cognosci formale. Quam vero hoc falsum sit satis constat ex dictis in superioribus. Unde Sancti Patres nunquam dicunt peccatum futurum, prius cadere in voluntatem Dei, quam in præscientiam, sed potius e converso, ut patet ex Augustino de prædestin. & grat. capit. 6. & tract. 53. in Joannem & ex aliis supra adductis. Deinde non est cur hi auctores in hoc constituant differentiam inter actum bonum & malum; sed pari ratione dicere debent, Deum cognoscere actum bonum futurum, ipso, quod statuit, non prædeterminare voluntatem humanam ad actum malum; quia ex communi & stabili lege providentiæ etiam sequetur, prædeterminaturum illam ad bonum, quia non relinquet illam suspensam.

Quot absurda oriantur ex sententia asserente prædeterminationem phy. sicam ad bonos actus ad malos negante

Si autem dicant, prædeterminationem physicam requiri ad actus bonos, & non ad malos, ideoque non ex generali influentia primæ causæ esse necessariam, sequuntur alia absurda ex illorum sententia. Primum, quod explicare non possunt, quid sit illud, propter quod illa prædeterminatio est in talibus actib. specialiter necessaria e agimus enim de actibus moralibus proportionatis naturæ: nam hi sufficiunt regulariter ad vitandum peccatum commissionis: at vero sola moralis bonitas non est sufficiens ratio hujus necessitas, cum sit proportionata & connaturalis voluntati. Unde sequitur secundum incommodum; nimirum, hominem non posse operari aliquem actum bonum moraliter cum communi influentia primæ causæ, quam sententiam ipsi in Grego. Arim. vehementer damnant, & certe falsa est: præsertim cum idem dicendum consequenter sit de homine in statu integræ naturæ; quia ipsi absolute eam conditionem attribuunt voluntati humanæ, imo videntur plane loqui de omni voluntate creata: nam illo modo sentiunt cognosci potuisse peccatum angelorum, & Adæ. Tertium & magnum inconveniens est; quia sequitur voluntatem humanam, suæ naturæ, & efficacitati relictam cum generali influentia primæ causæ, esse ex se determinatam ad operandum actum malum, quod videtur dogma Manichæorum, & Lutheranorum. Sequela patet, quia illa voluntas sibi relicta cum communi influentia, in omnibus actibus infallibiliter operatur malum. Quæ igitur major determinatio ad malum excogitari potest? Imo hoc etiam sequitur ex illorum doctrina: dicunt enim (& recte) non posse effectum futurum cognosci in causa proxima, nisi sit prædeterminata, & non impedita. Et adjungunt; actum malum cognosci futurum in voluntate hoc ipso, quod a Deo non prædeterminatur ad bonum: ergo necesse est fateantur, illam ex se, & seclusa extrinseco agente esse determinatam ad actum malum. Nec refert distinguere de actu malo pro materiali, vel pro formali: cum hæc sint inseparabilia, ab actu morali, de quo loquimur.

Permissio non infallibiliter peccatum infert si divinam solã spectemus voluntatem. Secus si conditionatã simul præscientiam includamus.

18 Dicendum igitur in primis est: ex vi permissionis peccati non esse infallibile futurum esse peccatum, si solam voluntatem Dei spectemus, ut sæpe in superioribus dictum est ex doctrina Div. Thomæ & Scoti; & ex terminis est fere evidens; & ex rationibus proxime factis. Supposita tamen scientia conditionata, qua Deus novit quod facturus sit homo in qualibet occasione constitutus, adjuncta permissione, evidenter cognoscitur, quid ille homo facturus sit. Solet autem nomen permissionis frequentius in hac acceptione sumi: tunc enim dicitur Deus permittere, hominem labi, quando prævidens, quod si in tali occasione constituatur, & tentari permittatur, & cum talibus auxiliis relinquatur sine dubio deficiet, nihilominus eum sic constituit & permittit: & ideo dici solet, effectum permissum esse infallibilem, non tamen ex vi solius permissionis, ut dictum est.

Corollarium. Discrimẽ inter voluntatem præfinitivam, & permissivam mali actus

19 Atque hinc ulterius colligitur, nec physice, nec moraliter æquivalere illa duo; scil., velle efficaciter vel prædefinire actum peccati; & permittere illum, etiam cum præscientia infallibili, quod sit committendum peccatum, si permittatur. Quia per voluntatem prædefinientem, est directe volitus actus peccati; & cum sit volitus in particulari, & cum omnibus conditionibus moralibus, cum quibus efficiendus est, ibi est virtute volita malitia, quæ ab illo actu est inseparabilis ratione cujus, actus ipse, etiam ut talis actus moralis est, est parvum objectum, & indignum, quod in directam Dei voluntatem cadat. At vero per voluntatem permittendi, vel non impediendi peccatum, vel non dandi auxilium efficax, quo infallibiliter evitaretur: per hanc (inquam) voluntatem non est directe volitus actus peccati, sed ipsa permissio, & concursus generalis causæ primæ, ut in capite tertio exposuimus. Per hanc autem voluntatem, nec directe est volitus actus malus, ut per se constat; neque etiam indirecte: quia non tenetur Deus, nec pertinet ad ejus rectitudinem & bonitatem, omnia mala impedire, aut generalem concursum denegare ne fiant. Imo non solum in Deo, sed etiam in homine distinguuntur maxime illæ duæ voluntates, ut supra tactum est: possum enim ego non impedire interdum peccatum alterius hominis, etiam si certo sciam futurum esse, ut illud committat: non tamen possum directa voluntate velle, ut in illud incidat. Respectu etiam ipsius malitiæ formalis peccati, est id evidentissimum. Potest enim Deus velle, illam permittere, aut non impedire: non potest autem illam directe velle, quod revera esset amare illam. Denique, ut supra etiam dicebam, prior voluntas permittendi & concurrendi pertinet ad munus primæ causæ, & in objecto proximo non habet deformitatem, nec repugnantiam cum recta ratione: posterior vero neque ad munus primæ causæ necessaria est, neque habet objectum per se decens, aut consentaneum divinæ bonitati, & ideo in Deum cadere non potest.

Quatenus complaceat Deus in actu peccati, post prævisionem illius

20 Ut tandem concludo, non solum non præfinire Deum actus peccatorum, priusquam videat, illos futuros, sed etiam postquam illos prævidet, non habere voluntatem absolutam, qua in illis complaceat simpliciter & absolute; sed solum quatenus ab ipso manant: & ad aliquod bonum efficiendum deservire possunt. Itaque, prævisio futuro peccato, complacet Deus in eo concursu, quem ad illud præbet; quia juste & prudenter datum esse cognoscit. Complacet interdum in bono effectu; quem ex tali actu oriri contingit. Complacet in justa ordinatione qua talem actum ordinat ad manifestationem justitiæ suæ. Ac denique placet illi, si quid utilitatis ex tali actu elicere potest ad alios honestos fines. De actu vero ipso, ut est emanatio a voluntate humana, simpliciter non complacet, nec absolute vult fieri, sed tantum sub illa imbibit a conditione, si ipsa humana voluntas sese determinaverit: non vult enim illam impedire, sed potius cum illa concurrere.

CAPUT VI.

Deum non prædeterminare physice hominum voluntates ad actus bonos morales ordinis naturalis.

Prior sententia affirmans proponitur.

1 DE actibus humanæ voluntatis moraliter bonis, & ad ordinem naturæ pertinentibus nihil oporteret in particulari dicere, nisi necessarium esset varias auctorum sententias, rationes, & censuras expendere, ut veritas magis elucescat. Qui ergo docuerunt, prædeterminare Deum voluntatem hominis efficaci prædeterminatione ad actus malos pro materiali, mirum non est quod de bonis idem dicant: id enim est necessario consequens ut per se est evidens. Non desunt tamen Theologi, qui, cum de actib. malis temerarium, ac impium censeant dicere, Deum ad illos præ-

Sumel. in 1. p. q. 19. ar 3. disp. unic. concl. 1 q. 23. a. 3 dub. 2. c. 3

prædeterminare dicto modo voluntatem nostram etiam quo ad materiale, nihilominus doceant, Deum nos prædeterminare physice ad omnes actus moraliter bonos. Qui non loquuntur solum de præfinitione immanente, seu præordinativa Dei, de qua dicemus c. seq. sed de prædeterminatione transeunte in voluntatem nostram, & efficaciter ac physice applicante illam: imo omnes harum prædeterminationum & prędefinitionum defensores inter has duas nihil distinguunt, & hac posteriorem ex illa priori sequi existimant. Hanc denique prædeterminationem auctor quidam, ad morales actus bonos, & naturales ita existimat esse necessariam, ut sine illa neget voluntatem nostram illos efficere posse, vel saltem afferat infallibile esse illos non effecturam: idque tam certum esse dicit, ut contrarium temerarium, & errori proximum vocet, & in eos invehatur qui id docent, dicens decipere plebem, sibique sapientes videri, quasi ex arrogantia sua novam doctrinam introducant. Idemque auctor oppositam sententiam dolendam, & viro Catholico indignam asserit. Hæc refero, non ut huic verborum acerbitati similibus verbis respondeam: id enim neque necessarium, neque opportunum iudico: primo quidem ac præcipue, ut ne indirecte quidem a Summi Pontificis voluntate nobis insinuata discrepare videar: tum etiam, ut dicendi ac disputandi modestiam religiosis viris dignam pro viribus observem: tum denique, quia speramus fore, ut ipsa veritas, quam sincere inquirimus, pro nobis respondeat. Refero igitur huius auctoris sententiam, ne aliqui fortasse hujusmodi exaggerationibus, & dicendi libertate terreantur; sed pacate conspiciant, qua auctoritate talis sententia & censura confirmetur, quodve Scripturæ testimonium, quæ Conciliorum definitio, aut Sanctorum Patrum traditio, quæ Theologorum antiquorum auctoritas, aut denique quæ efficax ratio ex principiis fidei petita in ejus probationem afferatur. Quod si sententiam illam his omnibus destitutam, contrariam vero illis fere principiis omnibus, ac locis Theologicis viderint non parum fundatam, intelligent sane auctorem hunc affectu potius quam ratione ductum fuisse. Sed ad causam redeamus.

2 Ego sane nihil novi habeo, quod demonstrem, Deum non prædeterminare voluntates nostras ad hos actus morales bonos & naturales; quia in eis non est ulla specialis repugnantia, præter eam, quam ostendimus esse in actibus liberis ex communi & generali ratione illorum. In quo video esse discrimen inter actus bonos & malos, quod in malis repugnat prædeterminatio divina non solum, quia liberi sunt, sed etiam quia mali sunt; bonis autem non repugnat quia boni sunt: hac enim ratione optime possunt in divinam voluntatem absolutam & efficacem cadere: repugnat tamen illis, quia liberi sunt, ut ostendi lib. 1.

Contraria sententia probatur.

3 Illud vero addendum & demonstrandum hoc loco est, vel contradictoria docere, aut in aliquo certo principio deficere, qui hanc prædeterminationem physicam existimant esse necessariam ad hos actus bonos, & negant, eandem vel similem esse necessariam ad actus malos; prout actus reales sunt in tali specie reali constituti, quod in fine præcedentis capitis ex parte ostensum est, & nunc amplius declaratur. Quia vel necessitas hujus prædeterminationis physicę in actibus bonis oritur ex generali subordinatione voluntatis creatæ ad primam causam, & generali influxu, seu concursu ejus, vel ex speciali ratione & bonitate talium actuum. Si hoc posterius dicatur, ruunt in primis omnes rationes, quibus hæc sententia fundatur: omnes enim sumuntur ex generali providentia, causalitate & influxu Dei, ut statim videbimus. Deinde sequitur ex prædicta sententia hanc prędeterminationem non requiri ad actus bonos, ut generalem concursum primæ causæ, sed ut speciale auxilium, sine quo fieri non possunt: incidunt ergo in opinionem Gregorii, quam aliis locis ipsemet damnat; scilicet non posse fieri a nobis ullum actum moraliter bonum sine speciali auxilio. Imo plus multo asserunt, quam Gregorius: ille enim solum requirit auxilium morale & excitans, ut statim dicam: hi vero requirunt auxilium physicum, efficacissimum & prædeterminans. Ad hæc, nullam afferunt specialem rationem, ob quam hoc auxilium specialiter sit necessarium ad hos actus, eo quod boni sunt. Nam tota entitas talis actus, & tota bonitas ejus est proportionata virtuti activæ naturali voluntatis nostræ: ideo enim hi actus dicuntur esse ordinis naturalis, & proportionati naturæ: ideo etiam per eos acquiruntur habitus naturales, qui ad eos efficiendos in suo ordine sufficiunt: in hoc denique differunt hi actus a supernaturalibus actibus, ut l. 3. dicemus: ergo ratione suæ speciei, & bonitatis non excedunt vim activam nostræ voluntatis, ut causæ proximæ & sufficientis in suo ordine: ergo ex hoc capite non requirunt speciale auxilium: reliqua autem omnia, excepta bonitate & specifica differentia, communia sunt his actibus cum actibus malis pro materiali, ergo vel ad hos etiam est illa prædeterminatio necessaria, vel non est ad illos.

Prædeterminatio ad actus bonos, necessaria non est eo, quod boni sunt.

4 Quod si alteram partem eligant, nimirum hoc auxilium esse necessarium ad bonos actus ex generali influxu causæ primæ: ergo vel necesse est, ut doceant, generalem influxum causæ primæ non esse necessarium ad actus malos pro materiali, quod ipsimet erroris damnant contra Durandum, & merito: vel certe, ut eandem prædeterminationem physicam ad actus malos requirant. Neque enim fingere possunt varietatem aliquam in modo influxus, & concursus Dei, ut causa prima est in ordine naturæ tantum, & ut physice concurrit cum libero arbitrio ad actus naturalis ordinis, ut ad quosdam dicatur necessaria simpliciter prævia applicatio & prædeterminatio efficax causæ primæ, & non in aliis: quia tam essentialiter, & per se pendens est voluntas a Deo in actibus malis, sicut in bonis: & utrorumque habet Deus providentiam positivam; quia hæc tantum se extendit, quantum causalitas Dei. Unde ad utrosque concurrit non casu vel fortuito, sed ex certa scientia & providentia: ergo, si hæc omnia, & tota illa dependentia, & subordinatio salvantur sine prævia illa applicatione in effectione actuum malorum, salvabitur etiam in effectione bonorum. Rursum voluntas prius natura quam se determinet ad actum malum, tam est indifferens ad illum, aut contrarium actum eliciendum, sicut est prius natura quam prædeterminetur ad actum bonum: ergo, si non obstante illa indifferentia, non indiget tali prædeterminatione, ut se determinet ad actum malum, neque etiam ad actum bonum illa indigebit. Patet hæc ultima consequentia ex dictis, quia etiam ad actum bonum est indifferens perfecto modo, & cum sufficiente, & proportionata virtute.

Neque ex generali influxu causæ primæ.

5 Non video sane, quid possint his rationibus respondere, nisi fortasse aliquam evasionem sic excogitent; nimirum, his rationibus optime probari, ex parte causæ secundæ, voluntatis videlicet humanæ, non esse necessariam simpliciter hanc prædeterminationem ad actus bonos; tamen ex parte Dei posse semper dari sine ullo inconvenienti: quia, ut ipsi putant, non pugnat cum libertate; & alioqui ex tali qualitate actuum non repugnat, ut nos fatemur, quia boni sunt: & ideo de facto voluit Deus hunc modum concursus tribuere, ut perfectiorem, & suæ perfectioni, & bonitati magis convenientem, atque ita est hæc prædeterminatio necessaria ex ordinatione, ac providentia divina, non ex absoluta necessitate ipsius causæ secundæ. Hæc evasio non est juxta sensum prædictorum auctorum, ut legenti facile patebit; & ex his quæ retuli, & rationibus eorum facile constabit: sed neque in se probabilis est. Primo quidem, quia id totum quod asserit, est gratis confictum, & sine ullo fundamento. Secundo, quia potius spectat ad perfectionem divinæ providentiæ, ut causas secunda suo modo connaturali agere sinat: ille autem modus prædeterminationis, & revera impedire videtur usum libertatis: &, licet non impediret, est valde alienus ab indifferentia propria, & connaturali potentiæ liberæ. Tertio, si modus ille providentiæ ad usum & executionem applicetur, invenitur in eo quędam

Evasio, quæ excogitari posset, rejicitur.

dam

dam repugnantia. Constituamus enim hominem actu considerantem de objecto, circa quod potest bonum & malum actum elicere; & ponamus, Deum non decrevisse, illum prædeterminare ad bonum actum; de malo autem nihil præfiniisse, ut ipsi etiam admittunt, interrogo, an ille homo possit de facto, & juxta statutam Dei providentiam, determinare se ad bonum actum cum concursu Dei generali, nec ne? Si potest, falsum ergo est, illam prædeterminationem esse de facto necessariam etiam ex providentia, seu extrinseca ordinatione Dei. Si non potest, ergo vel negat illi Deus generalem concursum, qui illi sufficeret sine illa prædeterminatione, vel ipsa voluntas ex se est impotens ad illum actum. Utrumq; autem absurdissimum est. Unde rursus interrogare possumus, an in eo casu, dum negat Deus prædeterminationem illam ad bonum, voluntas ex necessitate prodeat in actum malum, vel infallibiliter (quod in præsenti perinde esse) necne? Si primum dicatur, plane ponitur voluntas humana per se determinata ad malum, ut supra argumentabar: reddenda etiam est causa, a qua proveniat hæc necessitas, vel infallibilis determinatio ad malum, deficiente prædeterminatione ad bonum: nulla enim revera reddi potest, nisi reducatur in Deum prædeterminantem ad malum; vel in pravam naturam voluntatis, aut in aliam morbidam, vel monstruosam potius qualitatem, quæ illam præcipitem ferat ad malum, quæ omnia Manichæorum, vel Lutheranorum deliramenta redolent. Si autem Deo non prædeterminante ad bonum actum, voluntas adhuc potest non efficere actum malum, cum nō cogatur manere suspensa, quandoquidem vim habet operandi non impeditam: poterit bene operari moraliter sine illa prædeterminatione: suppono enim non dari actum indifferentem in individuo: quamvis, etiamsi dare posset, de illo fieret idem argumentum, quod illum posset suspendere voluntas, vel bonum finem illi adhibere, quia ad hoc habet virtutem, & non impeditur. Et totus hic discursus est efficax contra illam sententiam, quacumque ratione ponat illam prædeterminationem, ut necessariam ad bonum actum & non ad malum.

Quæ absurda sequantur ex eo, quod dicatur prædeterminatio illa debita voluntati.

6 Præter hæc omnia inquirere possumus ab assertoribus hujus sententiæ, an hujusmodi prædeterminatio physica ad bonum actum, sit debita voluntati humanæ, quando ipsa est indifferens ad bonum vel malum actum efficiendum: an sit (inquam) debita vel ex connaturali debito naturæ suæ, vel ex communi lege providentiæ Dei. Si enim est debita, danda est semper, & miraculum erit non dari: atque ita fiet, ut homo non possit a bono actu præstando deficere, nisi prius desit illi in aliquo concursu naturali debito ex generali lege providentiæ, quod absurdissimum dictum est. Imo sequitur miraculum esse in natura, quod voluntas humana peccet, quia miraculum est negari causæ secundæ concursum debitum ex generali providentia: hoc autem dicitur necessarium, ut voluntas humana deficiat. Si autem prædeterminatio non est debita, ut revera non est, sequitur in primis, quod nuper dicebam, esse gratuitum donum & speciale auxilium, sine quo non potest homo bene moraliter operari. Sequitur deinde solum esse debitum humanæ naturę concursum ad malum actum. Probo sequelam, quia aliquis concursus est illi debitus in ordine ad actiones sibi proportionatas, sicut est debitus reliquis agentibus naturalibus: sed ille concursus debitus non est ad actus bonos, quia ad illos non sufficit, nisi antecedat prædeterminatio physica: ergo solum relinquitur concursus ad actus malos, qui possit esse debitus: quod est etiam absurdissimum. Ex quo ulterius sequitur, non esse in naturali hominis potestate actum moraliter bonum operari, neque esse quod ad hoc homines exhortentur, sed quod exoretur Deus, ut illos ad bonos actus prædeterminet. Imo cum hæc ipsa oratio actus bonus sit, non erit in hominis potestate, nisi prius a Deo ad illam prædeterminetur. Denique argumentamur ex hac philosophandi ratione sequi, quod hæretici hoc tempore ajunt, voluntatem hominis ad peccandum tantum sufficere. Imo plus sequitur, quam illi asserunt: illi enim solum ajunt, post peccatum originale voluntatem hominis in hanc impotentiam incurrisse: ex horum vero sententia sequitur, illam impotentiam esse connaturalem voluntati in omni statu: quia in nullo potest operari bonum, nisi ex prædeterminatione divina, quæ supra naturæ debitum est: potest autem operari malum, & semper ac infalliliter operatur illud cum communi, & generali concursu.

7 Ex his ergo omnibus concludo nulla verisimili ratione affirmari posse, hanc prædeterminationem physice esse necessariam ad actus bonos naturales, si ad malos necessaria non est & ex opposita sententia sequi multa contra magis receptam doctrinam. Unde ulterius absolute concludo, falsum esse asserere hanc physicam prædeterminationem esse necessariam ad omnes & singulos actus naturales bonos, quia ex ea assertione evidenter sequitur esse etiam necessariam ad actus malos: at hoc consequens est omnino falsum; ergo & illud est in eodem fere falsitatis gradu. Si quis autem recte consideret, toto hoc discursu solum a nobis ostensum est, hanc physicam prædeterminationem non esse necessariam, neque ex lege aliqua providentiæ divinæ. Et hoc nobis satis esset ad confutandam prædictam sententiam; & ad concludendum ulterius, regulariter & ex ordinaria lege providentiæ divinæ ad ordinem naturæ pertinentis, non dari hujusmodi prædeterminationem physicam: & sine illa plures actus bonos moraliter exerceri: quia Deus non dat ex communi lege concursum non debitum naturæ, & præsertim adeo extraordinarium, & alienum a connaturali modo operandi voluntatis. Sed ulterius colligimus, illam prædeterminationem physicam esse quidem possibilem, si Deus velit necessitatem inferre voluntati, saltem per efficacem præmotionem voluntatis suæ: salvo tamen libero usu creatæ voluntatis non esse possibilem talem prædeterminationem, propter rationes primo libro factas: quibus nihil nunc addendum occurrit, præter ea, quæ ad materiam de gratia spectant, & tertio libro attingentur.

Adversariorum rationes pro sua tuenda sententia, & opposita impugnanda afferuntur, ac diluuntur.

8 SEd videamus breviter, quid moverit prædictos auctores, ut tanta asseveratione eam doctrinam doceant, & de contraria tam severe iudicent. Primo ajunt, sententiam nostram esse contrariam Scripturis: afferuntque illa testimonia, in quibus dicitur Deus convertere, vel inclinare corda hominum ad bonos actus morales, ut cor Assueri in mansuetudinem, Esther 15. & illud Genes. 43. *Deus autem meus faciat eum placabilem*, & alia similia: quæ ex parte congerit Augustinus de grat. & liber. arb. c. 20. & 21. ubi ipse hanc docet sententiam, quod Deus inclinat corda hominum, etiam ad hos actus bonos. Sicut Chrysost. hom. 1. de Helia ait, inclinasse Deum cor viduæ, ut pasceret Heliam. Confirmant hoc secundo, quia Scriptura dicit, hominem peccare hoc ipso, quod Deus non prædeterminat illum ad bonum, seu (quod idem est) permittit, illum male agere. Ps. 80. *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt in adinventionibus suis.* Is. 57. *Percussi eum, & averti faciem meam, & abiit vagus in viis cordis sui.* Ecclesiastici 7. *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ipse despexerit.* Ex his ergo testimoniis colligunt ex permissione peccati infallibiliter sequi peccatum; quod non potest alia ratione verum esse, nisi quia permissio includit negationem illius efficacis prædeterminationis physicæ, quæ ad bene operandum necessaria est. Tertio adiungunt ea testimonia Scripturæ, & Sanctorum Patrum, quæ sunt de divina providentia, quod ad cuncta se extendat, etiam ad minima. Matth. 10. Psalm. 138. Sapient. 8. 11. 14. & 15. ergo maxime & perfectissime attingit bonos actus humanos, non attingat autem perfecte ipsos, nisi voluntates ad illos applicet, & physice prædeterminet. Quarto addunt rationes varias ex divina sapientia, & providentia desumptas, & ex concursu & causalitate Dei; quæ sine dubio eodem modo procedunt de actibus malis, &

Prima ratio. Secunda. Tertia. Quarta.

par-

partim in superiori lib.1.1.14. ac 15. solutæ sunt, partim cap. sequent. solventur. Addunt denique contrariam doctrinam esse novam, & omnibus Theologis repugnantem: quod si inquiras ab eis, quinam sint hi Theologi? nullum ex veteribus adducunt, præter loca D.Thomæ & Scoti, quæ in superiori libro a nobis tractata sunt: quæ, si quid efficerent, idem de actibus malis probarent, quod quam sit alienum, non solum a D.Th.scola, sed etiam Scoti, in præcedente parte hujus libri satis ostensum est. Ex modernis vero citari a quibusdam solent Conradus 1.2.qu.9.ar.6. ad 3.q.80.ar.1.ad 3.Sotus 1.de nat.& grat.c.16.ubi de hac re nullum habent verbum.

Sententia nostra non nova, sed communis est & receptissima.

9 SEd, ut ab hoc puncto incipiam, sententia quam confirmavimus, nova non est, sed apud veteres Theologos receptissima & communis. Primum enim a fortiori necesse est, ut illam doceant omnes, qui etiam ad actus supernaturales negant prædeterminare Deum voluntates nostras, quos esse plurimos, ostendemus lib.3.cap.12. & 13. Deinde omnes, quos supra lib.1.c.15.retuli; qui negant ad generalem concursum primæ causæ esse necessariam hanc prædeterminationem ex efficaci & absoluta Dei voluntate profectam; idem necesse est in præsente causa fateantur: maxime cum simul teneant, ad omnia hæc singula bona non esse necessarium aliquod auxilium speciale. Unde etiam qui tollunt hanc prœmotionem ab efficientia actuum malorum, idem necesse est doceant de his bonis, ut satis ostendimus. Solum posset quis existimare Gregor.& Capr.quos supra citavimus in 2. dist. 28.q.1.ad 12.aliter in hoc sensisse de actibus bonis, quam de malis: quod quidam moderni illis imponunt, sed sine causa: illi enim non loquuntur de hac physica præmotione vel applicatione, sed de morali applicatione voluntatis per auxilia excitantia, consilia, inspirationes, &c. ut ipsi satis diserte explicant. Et ex sensu quæstionis, quam tractant, est clarum. Sunt enim hi auctores in illa singulari sententia, quod non possumus aliquod opus moraliter bonum facere sine speciali gratia Dei, & hanc sententiam prosequuntur in illa quæstione, & juxta eam constituunt discrimen prædictum inter actus bonos, & malos: constat autem eos, per speciale auxilium, nunquam intellexisse hanc prædeterminationem physicam, sed gratiam aliquam excitantem, seu operantem & moraliter juvantem: & ad hoc adducunt verba Augustini. Dicunt tamen posse voluntatem pro libertate sua non operari cum illa Dei motione vel applicatione. De antiquioribus auctoribus, seu Sanctis Patribus, aut etiam de Conciliis, nihil hic dicere oportet, nam ille ne verbum ullum de quæstione hac attigerunt, sed simpliciter actiones has in nostra constitutas esse potestate dixerunt. Denique ostendemus libr.3. neque in actibus gratiæ meminisse talis prædeterminationis, qui ergo in his moralibus, & naturalibus eam poneret?

Ad Scripturæ testimonia in prima obiectione allegata respondetur.

10 Venio ad testimonia sacræ Scripturæ, quæ certe parum urgent. Ut enim superiori libro tetigimus; aliud est, Deum ex speciali aliqua providentia sua movere vel inclinare voluntatem hominis ad hunc vel illum actum; aliud vero est, physice prædeterminare ex vi generalis concursus primæ causæ. Rursus aliud est movere voluntatem moraliter ex parte obiecti per consilia, aut illustrationem mentis, aut excitando aliquos effectus imperfectos, quibus ad alium plene liberum voluntas inducatur; aliud vero est ex parte potentię, & immediate ad actum ipsum physice, & efficaciter voluntatem pręderterminare. In testimoniis ergo, quę in prima obiectione citantur, sermo est de speciali quadam providentia Dei, qua interdum inducit hominem ad hunc, vel illum actum; non vero ibi dicitur, hoc genus motionis esse necessarium ad singulos actus; neque ibi est sermo de motione necessaria ex vi generalis influxus causæ primæ. Item est sermo de motio antecedente,& vitali per inspirationes, cogitationes, & similia; non de prædeterminatione mere ab in extrinseco, in qua voluntas mere passive se habet, & quasi inanime quoddam movetur quoad determinationem ipsam. Denique est sermo de morali inclinatione, non de physica prædeterminatione. Ad eum modum, quo potest voluntatem alterius inclinare quivis homo: & fortius, ac certius id potest facere angelus; potentius autem, infallibilius, ac intimius Deus: quia potest facultates intellectus & voluntatis in seipsis immediate movere, & inclinare: & quia non solum eas comprehendit, sed etiam omnes actiones & determinationes earum, & quid in singulis occasionibus effectutę sint, si in illis constituantur, agnoscit. Hunc autem esse sensum illorum verborum ex ipso contextu, & verbis est evidens: & ex ipsismet locis Augustini, & Chrysostomi, quæ ibi citantur: nam reddere placabilem principem Ægypti, non est illum cogere vel determinare, sed bonis cogitationibus, & inspirationibus eum ad mansuetudinem provocare. Quomodo Genes. 31. legimus, Deum reddidisse Laban placabilem Jacob, non prædeterminatione, sed admonitione, & 3. Regum 17.ait Dominus ad Heliam. *Præcepi ibi mulieri viduæ, ut pascat te.* Unde Chrysostomus homilia citat. *Præveniat* (inquit) *Deus, & ei* (id est, mulieri) *Prophetam per visionem ostenderat: hoc enim est: quod Deus Prophetæ ait, Præcepi ibi viduæ, ut te pascat. Ostenderat Deus mulieri figuram, formam, ætatem, & futuram petitionem Prophetæ: unde ipsa revelationis divinæ conscia statim, ac venit Propheta, &c.*

Ad testimonia in secunda obiectione proposita solutio

11 Ad testimonia secundo loco inducta respondetur primo, in illis non esse sermonem de aliquo peccato in particulari, vel de illius permissione; sed de quadam desertione Dei, qua dimittit hominem peccatorem & protervum, non quidem sine auxiliis communibus & generalibus gratiæ, & in rigore sufficientibus, sed sive specialibus & homini moraliter necessariis secundum suam dispositionem. Unde ex hac Dei desertione infallibiliter sequitur, hominem peccaturum, non quidem hoc vel illo peccato determinate, sed infinite, sicut dicunt Theologi, hominem in peccato existentem longo tempore infallibiliter aliquando casurum: licet nullum certum peccatum assignari possit, quod sit infallibiliter commissurus. Sic ergo ex hac generali permissione & desertione divina infallabilis est ruina hominis, non potest autem certum peccatum designari, quod infallibiliter committet. In illis autem locis sermonem esse de hac desertione ex verbis ipsis satis constat: sunt enim indefinita, & generalia. *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis. Averti faciem meam, & abiit vagus. Nemo potest corrigere, quem ipse despexerit.* Hæc igitur infallibilis consecutio derelictionis divinæ & lapsus hominis non fundatur in prædeterminatione divina, sed in fragilitate ipsius hominis, quæ tanta est, totque habet impedimenta ad operandum bonum: totque occasiones & incitamenta ad mala, ut sine speciali protectione divina, non possit a lapsu abstinere. Unde secundo dicitur permissionem divinam de aliquo peccato in particulari dupliciter considerari posse. Uno modo in ordine ad divinam voluntatem, & causalitatem: & hoc modo certum est, in sola permissione præcisa sumpta non esse infallibile, quod homo peccabit, quia Deus, permittendo, non inclinat vel determinat voluntatem: unde illa manet indifferens, & in illa, ut sic non potest cognosci determinatus effectus. Secundo potest considerari permissio, ut conjuncta divinæ præscientiæ conditionatæ, qua præscivit Deus, quid unaquæque causa operatura sit in omni occasione, si non impediatur, sed suæ libertati sinatur: & tunc proprie dicitur Deus permittere aliquem peccare, quando prævidens, illum lapsurum si eum sinat, nihilominus ipsum sinit & permittit: & ex tali permissione sic sumpta, infallibiliter sequitur, hominem peccaturum: non quia prædeterminatio divina omnino necessaria sit ad actum bonum, sed quia scientia illa conditionata Dei est infallibilis, & posita permissione, transit in absolutam.

Testimonia tertio loco adducta non sunt ad rem: tum quia nunc non agimus de præfinitione divinę voluntatis in seipsa, sed de prædeterminatione nostræ vo-

voluntatis ab ipsa, quæ sunt valde diversæ, ut sæpe dixi: tum quia cap. sequent. ostendam, illam etiam præfinitionem non esse simpliciter necessariam ad perfectam providentiam. Nullus itaque Catholicorum negat, Deum habere perfectam & exactam providentiam in particulari omnium actuum bonorum, imo & malorum: negant tamen omnes qui bene sentiunt, ad perfectam providentiam pertinere, physice prædeterminare voluntatem ad tales actus: sed potius repugnare hoc perfectæ providentiæ, ad quam spectat, ut causæ liberæ libere sinantur operari, quod illa prædeterminatione impediretur, sed de hac re plura cap. seq.

CAPUT VII.

An prædefiniat Deus omnes actus morales liberos in particulari, & an possit esse perfecta providentia sine hac prædeterminatione?

Qui negēt posse Deū liberos bonos morales actus ad intra præfinire.

1 MUlti Theologi, ut in fine superioris libri tetigi, existimant esse eandem rationem de prædefinitione divinæ voluntatis, intra ipsam, quam immanentem, seu disponentem vocamus, & de prędeterminatione voluntatis nostræ transeunte, seu recepta in ipsa: & ideo, sicut negant, Deum prędeterminare effective voluntates nostras ad actus bonos morales, ita negant illos in se prædefinire. Pro qua sententia citari solent Alex. Alen. Bonav. Cajetanus, & alii. Sed revera illam non docuerunt in terminis, sed potissime locuti sunt de prædeterminatione, & motione ad extra, ut patet ex locis, quibus hanc sententiam tractant, quæ indicavi, & late eorum sententias attuli l. 1. c. 15. & hoc lib. c. 3. Quid vero de actibus supernaturalibus senserint, l. 3. dicemus. Solum ergo moderni quidam videntur in hanc partem magis propensi, quos eodem l. 3. referam, quia de supernaturalibus actibus maxime loquuntur. Fundantur autem in eo, quod hæc etiam præfinitio libertatem tolleret: vel quia etiam est suppositio antecedens, cui voluntas humana non potest resistere; vel quia, cum fiat per voluntatem Dei absolutam & efficacem, non potest fieri, quin ex illa oriatur prædeterminatio absoluta voluntatis creatæ: quia, licet Deus libere ad extra efficiat, cum liberum illi sit velle vel non velle, tamen si absolute vult, non est illi liberum, quod stante voluntate sua non sequatur effectus, sed necessario sequitur. Et huic opinioni favent Damasc. Greg. Nyssen. & alii Græci, qui hoc sensu in universum negant, actus liberos esse ex providentia.

Fundamētum prædictæ sententiæ.

Aliorum de prædicta opinione censura, propriaq; sententia.

2 Aliis vero non solum falsa, sed etiam erronea & impia prædicta sententia videtur, ut cap. præcedenti retuli: quia negare hanc præfinitionem, putant esse negare providentiam talium actuum. Unde aliqui, ut contrariæ opinioni notam inurant de aliis referunt eos negare non præfinitionem, sed providentiam talium actuum, eis attribuentes, quod ex eorum sententia ipsi male inferunt. Probant igitur hanc illationem, quia si Deus non præfinit hunc actum in particulari: ergo non ordinat illum in aliquem finem; ergo non providet illum: quia providentia est ordinatio rei in suum finem per convenientia media. Item, si non præfinit Deus hunc actum: ergo non efficit illum in particulari ex se, & ex intentione sua: ergo veluti casu, & non ex providentia perfecta influit in illum. Tandem hæc præfinitio non pugnat cum libertate: cur ergo est neganda divinæ providentiæ, cum saltem ad majorem ejus perfectionem spectet? Antecedens patet in actibus supernaturalibus, qui liberi sunt: & tamen, quod omnes in particulari prædefiniti sint, dicunt esse de fide hujus sententiæ auctores.

Auctoris proponitur sententia, ac de utraque prædicta judicium fertur.

SEd utriusque sententiæ assertores sine fundamento sufficiente locuti sunt. Prioris enim sententiæ auctores putant actus non posse esse liberos, si sint prædefiniti. Posterioris asserunt, si non sint præfiniti, non posse esse prævisos. Neutrum autem sequitur revera ex præfinitione, & ita utraque sententia in hoc sensu falsa est; sive de facto verum sit, hos actus esse præfinitos, sive non. Et quidem de fundamento prioris sententiæ pauca hic dicam, quoniam in fine superioris libri declaravi, quo sensu hæc præfinitio cum libertate non pugnet: & in lib. 3. ostendam, conveniēter negari non posse, quin Deus aliquos saltem supernaturales actus præfiniat. Quocirca, ut, quod sentio, sincere ac libere proferam, quamvis probabilis doctrina sit, Deum non præfinire omnes actus liberos bonos, nec naturales, nec fortasse supernaturales, de quibus suo loco dicemus, asserere tamen, Deum nec posse illos præfinire, neque unquam præfinivisse, mihi non videtur vera doctrina, nec consentanea August. D. Th. & probatioribus Theologis; imo nec modo, quo Scriptura loquitur in multis effectibus providentiæ divinæ: in his præsertim, quæ ad hominum salutem æternam, & prædestinationem spectant: sed hæc attinent ad materiam tertii libri, & ideo illuc usque differantur.

Prioris opinionis fundamētum diruitur. Scientia conditionali (immerito) negata præfinitio quævis libertatis usum evertit.

3 Ut ergo auctoribus prioris sententiæ respondeamus, vel illi existimant, Deum habere præscientiam conditionatam futurorum omnium, priusquam ea esse decernat, aut permittat, vel existimant, in Deo non supponi talem scientiam ante omne decretum liberum voluntatis suæ. Si in priori fundamento procedunt, consequenter quidem loquuntur, quia revera, si Deus absque tali præscientia præfiniret actum voluntatis meæ, non posset non applicare media, quibus meam voluntatem ad talem actum eliciendum prędeterminaret: unde ex tali præfinitione sine illa præscientia necessario sequitur prædeterminatio ad extra humanæ voluntatis: si ergo hæc repugnat libertati, ut ostensum est, etiam illa repugnabit. Ratio autem illationis istius clara est, scilicet, quia præfinitio infallibiliter efficiat actum prædefinitum: ergo, si illa motio non potest esse infallibilis ex præscientia conditionata, quia hæc non est, oportet ut sit infallibilis ex efficacia sua, atque adeo ex vi prædeterminante omnino voluntatem: omnino (inquam) id est, physice & inevitabiliter: quia ad infallibilitatem, seu certitudinem effectus præfiniti, nulla minor prædeterminatio, ut moralis, vel alia similis sufficere potest. Verumtamen, licet ex hoc fundamento recte inferant dicti auctores, supponunt tamen falsum fundamentum, quod Scripturis, & Sanctis Patribus in proprio opere ostendam.

Si autem dicti auctores admittant conditionatam scientiam, non recte inferunt ex prædefinitione ad intra, prædeterminationem nostræ voluntatis ad extra, aut libertatis ablationem, ut satis libro 1. declaravi, quia illa voluntas præfinitiva non est ipsa effectio ad extra, sed est solum intentio finis, vel electio medii, ad quam ex necessitate solum sequitur applicatio sufficientis medii, per quod voluntas illa infallibiliter impleatur: sed posita illa præscientia habet Deus medium infallibile, per quod assequatur actum præfinitum infallibiliter sine prædeterminatione voluntatis creatæ: ergo ex illa præfinitione non necessario sequitur hæc prædeterminatio: & consequenter non sequitur impedimentum libertatis: quia hæc non potest impediri, nisi per aliquam causam antecedentem & prædeterminantem: hæc autem præfinitio non est causa prædeterminans, ut dixi, sed movens accommodato modo, & per media congrua libertati, juxta divinam præscientiam, neque est omnino antecedens, quia jam supponit præcognitum usum libertatis, saltem sub conditione, & cum quodam respectu ad illum posita est, ut non per absolutam potentiam, & efficacitatem præviam, sed per media illi accommodata mandetur executioni.

Cum præfinitione voluntatis ad intra, nostra libertas nō pugnat.

Quavis præfinitione seclusa, divina providentia perfecta, omnibusque numeris absoluta manet.

4 QUod vero spectat ad fundamentum posterioris sententię, dicendum est pręfinitionem non esse necessariam, ut Deus non solum vere ac proprie, sed etiam neque ut perfecte habeat providentiam

tiam talium actuum. Quod his verbis docuit Orig. hom.3.in Gene.cum enim dixisset, Deum curare mortalia, nihilque absque eius providentia geri, neque in cœlo, neque in terra, subdit: *Memento, quia nihil sine ejus providentia geri dicimus, non sine voluntate: multa enim sine voluntate eius geruntur, nihil sine providentia. Providentia enim est, qua procurat, dispensat, & providet, quæ geruntur, voluntas vero, qua vult aliquid vel non vult.* Sic ergo nos asserimus, voluntatem prævenientem ad rationem providentiæ simpliciter necessariam non esse, quod etiam sumitur ex D.Th.q.6.de verit.art.3.& libr.3.contra Gent.c.90. & Ferr. ibid. Et hoc loco accurate explicandum est, ut ita majori fortiorique ratione constet, falso Catholicis, & sapientibus viris, ne dicam fere Theologis omnibus imponi, quod perfectam Dei providentiam negent, eo quod physicam prædeterminationem tollant.

Quid sit proprie præfinitio. 5 Repetendum igitur prius est, quid nomine præfinitionis intelligamus. Intelligimus igitur decretum divinæ voluntatis absolutum, & efficax, quo voluit talem actum a me fieri, antequam præsciret absoluta præscientia me illum facturum, & antequam voluerit; vel permiserit esse & applicari causas, quæ illum effectum sunt in tempore producturæ. Unde quamvis prædefinitio possit interdum esse de fine per modum intentionis, ut cum Deus vult electo gloriam; interdum de medio per modum electionis, ut cum vult prædestinato meritum ad gloriam: proprie tamen præfinitio connotat habitudinem finis, & modum intentionis. Nam id, quod est medium respectu unius, potest esse finis respectu aliorum. Unde præfiniri dicitur respectu causarum vel mediorum, per quæ mandandum est executioni. Atque ita illa vox *præfinitio*, non solum dicit antecessionem æternitatis, ut supra dixi, sed antecessionem rationis ad præscientiam effectus præfiniti, ut absolute futuri, in aliqua differentia temporis; & consequenter etiam dicere potest antecessionem rationis ad ordinationem mediorum, seu causarum, per quas ille effectus mandandus est executioni: quanquam hoc posterius non sit ab omnibus ita receptum, sicut illud prius de antecessione ad scientiam. Sed non refert ad præsentem causam, satisque est, esse probabilius, posseque deservire ad melius rem declarandam, ut ex sequentibus constabit. Igitur de hoc genere præfinitionis loquuntur auctores dicti, cum negant, illam requiri in singulis actibus ad perfectam providentiam Dei: nam si solum esset sermo de antecessione æternitatis, bene norunt, actus omnes bonos, qui in tempore fiunt, placere Deo & esse volitos ab ipso ab æterno voluntate beneplaciti, quæ si non antecedit præscientiam eorum, saltem subsequitur. Quo fere sensu videtur dixisse Hieron. exponens verba illa Rom.8. *Quos præscivit, & prædestinavit*: *Prædestinare idem est, quod præscire.* Atq; hoc modo utitur voce prædestinationis etiam Anselm. lib.de Concord.cap.2.ut legenti facile constabit. Et eodem modo sæpe sumitur præfinitio in Scriptura, ut cum dicitur Deus prædefiniisse tempora, & ætates: non enim necesse est, ut semper intelligatur, ante præscientiam præfiniisse, sed ex præscientia. Hic vero sermo est de voluntate præfiniente propriissime, & rigorose, prout est a nobis explicata.

Quid sit providentia demonstratur. Deinde supponendum est, quid nomine providentiæ significetur, ex doctrina D.Th.1.p.q.22. art. 1. ubi docet, providentiam esse rationem ordinis rerum in finem. Ad Deum enim, qui auctor est rerum omnium, pertinet eas in suos fines, & in primarium finem a Deo intentum, sub quo omnes alii continentur, dirigere, & per convenientia media ordinare. Quia vero Deus per intellectum & voluntatem operatur, necesse est, ut in se præconcipiat totum ordinem rerum in finem: & hæc ratio in divina mente existens providentia dicitur. Quia vero providentia non dicit rationem speculativam, sed practicam, & operativam, cujus effectus est rerum gubernatio: & divina ratio & potentia non applicantur ad opus, nisi per voluntatem, ideo providentia voluntatem habet adjunctam. Et de hac voluntate potissimum hic inquirimus, quænam ad perfectam providentiam requiratur: nam præfinitio, ut ex vocis declaratione constat, decretum voluntatis significat.

6 Ex his vero licet colligere, hanc voluntatem, seu volitionem, quæcunque illa sit, per se, seu absolute sumptam, nullaque facta suppositione, non pertinere ad divinam perfectionem, neque esse illi necessariam ad suum melius esse; quia est decretum liberum ad extra: hæc autem decreta, per se & absolute spectata non sunt necessaria ad perfectionem Dei, sed creaturarum, ut est recepta sententia. Addo vero, per se & absolute: quia ex suppositione unius decreti voluntatis divinæ, potest ad perfectionem Dei pertinere, ratione suæ infinitæ sapientiæ, immutabilitatis, fidelitatis, aut potestatis, ut habeat aliud, (quod in re aliud non est, nos autem more nostro loquimur, quia ad res explicandas ratione distinguimus, quæ in re distincta non sunt.) Unde proprius dicetur, ob rerum connexionem, necessarium interdum esse, ut, cum Deus vult unum objectum creatum, velit etiam aliud: ut, si prædefinivit absoluto decreto aliquem finem, quod prædefiniat etiam, vel aliquo infallibili modo decernat media, per quæ illum consequatur: quia alioqui frustraretur decretum circa finem, quod divinæ sapientiæ & efficaciæ repugnat. Similiter absolute non est necessarium Deo aliquid extra se velle, vel operari: tamen, ex suppositione, quod aliquid extra se vult, necesse est ut propter se, suamque gloriam id primario velit: nam hoc spectat ad rationem ultimi finis omnium suorum operum, qua se ipsum privare non potest. Ac denique, si vult creaturam suam aliquid operari, necesse est, ut eam velit juvare, seu concursum accommodatum præbere; quia nec ipse Deus potest se privare privilegio causæ primæ, aut velle esse aliquid, cujus ipse causa non sit. (Consectarium.)

Ulterius ergo ex hoc certo principio recte concluditur præfinitionem cujuscunque actionis causæ secundæ ex se & absolute consideratam, nec pertinere ad divinam perfectionem, neque divinæ voluntati esse ullo modo necessariam: quod de præfinitione actionis inferioris, seu naturalis ordinis causæ liberæ, de qua specialiter tractamus, maxime verum habet. Solum igitur superest considerandum, an ex aliqua suppositione sit necessaria ad perfectum modum operandi Dei, vel ad aliquam aliam perfectionem, qua carere ipse non possit: nam, si nulla sit talis suppositio, cum qua præfinitio hæc habeat necessariam connexionem, recte concludemus ex sola perfectione divinæ providentiæ non posse colligi, hanc præfinitionem esse simpliciter necessariam. (Præfinitio nulla absolute ad divinam perfectionem necessaria.)

Quod igitur nulla sit talis suppositio, quæ in universum in omnibus prudentiæ operibus locum habeat, dupliciter ostendi potest. Primo a posteriori, quia ad providentiam, quam Deus habet de actibus peccatorum, non est necessaria talis præfinitio, neque simpliciter, neque ex aliqua suppositione: ergo neque etiam erit in omnibus aliis. Probo consequentiam, quia actuum peccatorum, quoad materiale præsertim, habet Deus veram ac perfectam providentiam, & positivam quoad concursum, quem præbere statuit: tum etiam quia assignari nequit ulla ratio, quæ generalis sit omnibus aliis providentiæ effectibus, quæ in actibus peccatorum locum non habeat, ut ex sequenti discursu constabit. (Conclusio hæc ab effect. demonstratur.)

Probatur ergo secundo a priori; quia ad perfectionem providentiæ tria solum videntur requiri, scilicet, scientia, voluntas, & potentia; sed ex nullo horum capitum est præfinitio illa in universum necessaria ad perfectionem providentiæ; ergo nullum est fundamentum, ob quod necessaria asseratur. Prima propositio est per se nota ex terminis, & sumitur ex D. Th. 1.part.qu.19.art.4.ad 4.& qu.22.art.1.& 2.qu. 25.art. 5.ad 1. Minor quoad primam partem de scientia probatur; nam, si loquamur de scientia simplicis intelligentiæ, illa supponitur perfectissima in Deo ante omne decretum liberum voluntatis ejus, & omnino independenter ab illo; quia illa scientia est simpliciter necessaria Deo: hoc autem decretum non est necessarium ut terminatur ad creaturas, nam ut sic est liberum, quod ex terminis constat. Rursus scientia conditionata perfectissima est in Deo, etiam ante decreta li- (Præfinitio non est necessaria ad perfectionem scientiæ Dei.)

libera, ut nunc supponimus, & in ultima hujus operis parte ex professo ostendemus. Supposita autem hac conditionata scientia, non est necessaria præfinitio absoluta ipsorum effectuum, seu actuum ipsorum liberorum in seipsis, ut, quæ futura sunt, talia futura esse præsciantur, sed sufficit voluntas permissiva talis effectus, aut decretum antecedens, quo Deus vult causas sufficientes applicare ad talem effectum, & quantum in se est, illum non impedire, sed potius concursum suum præstare. Nam posita hac voluntate, statim absolute præscit ex sua æternitate, quid in tempore futurum sit: quia cum jam habeat scientiam conditionatam de omnibus, quæ causa libera effectura est, si hoc vel illo modo ad operandum applicetur: & per hanc voluntatem ordinet, vel permittat, ut tali modo applicetur ad opus, hoc ipso evidenter præscit, quid operatura sit. Atque hoc sane convincit exemplum actuum malorum, quos omnes prænovit Deus futuros sine præfinitione, cum sola permissione, præterquam quod etiam in præsentia æternitatis, saltem objectiva, Deus omnia præfinit: ergo ad perfectionem scientiæ, vel præscientiæ divinæ non est necessaria prædefinitio.

Nec ad perfectionem potentiæ.

8 Nec vero necessaria est ad perfectionem potentiæ. Aut enim est sermo de potentia secundum se, aut quatenus applicata ad opus. Priori modo omnis potentia divina prior est (more nostro loquimur) omni decreto libero voluntatis Dei: quia omnis perfectio talis potentiæ necessaria simpliciter est in Deo, cum tamen decreta libera ut sic, necessaria Deo non sint. Unde non ideo Deus potest res facere (ait D. Thom. loco citato) quia vult, sed ideo velle potest, quia est omnipotens: vult ergo, quia potest: facit autem quia vult. Non est ergo necessaria præfinitio propter perfectionem potentię hoc modo consideratę. Si vero spectetur posteriori modo, seu ut applicata ad opus, in his quidem, quę Deus per seipsum operatur, necessarium est absolutum decretum voluntatis divinę, ut prodeat in opus: quia in his actionibus non requirit consortium alterius causę, & ideo ex sola Dei voluntate dependet, ut effectus sequatur, vel non sequatur: ac proinde necessarium est, ut absoluto decreto alterum horum decernatur. In his autem, quę Deus operatur per causas secundas, & præsertim liberas, non est necessarium tam absolutum decretum ex vi concursus divini ad actionem creaturæ necessarii: sed satis est, ut Deus velit potentiam suam applicare ad concurrendum cum causa secunda, ipsa etiam concurrente, ut late probavimus priori lib. c. 13. & 15. & multorum Patrum ac Theologorum testimoniis confirmavimus. Et in concursu ad actum peccati est id manifestissimum, ut patet ex dictis hoc eodem lib. c. 3. & in actibus etiam supernaturalibus ostendemus, id esse necessarium ad eorum libertatem, infra libr. 3. cap. 13.

Illationes contra nostram sententiam refelluntur. Prima. Secunda.

9 Neque inde sequitur aliqua imperfectio in Deo ut concurrente cum causa secunda: quia licet ex vi talis voluntatis & applicationis ad agendum nihil agat, imo neque possit agere sine influxu causæ secundæ, id non est ob impotentiam, sed ex voluntate sua: quia nec vehementius, neque absolutius (ut sic dicam) voluit agere, idque ob suavitatem providentiæ suæ, qua unicuique rei offert auxilium suæ naturæ accommodatum. Neque inde etiam sequitur, Deum minus influere in actum causæ secundæ, quam necesse sit: quia influit in totum illum, & in omnem positivam rationem ejus, ut causa totalis in suo genere, scilicet primæ causæ: licet non ut sola causa, neq; in omni genere: quia neq; ipse voluit hoc modo producere effectum, neq; effectui talis effectio aut necessaria erat, aut debita. Neque vero sequitur, quod voluntas creata prius influat, quam Deus; neq; quod determinet potentiam Dei ex parte ejus: sed solum sequitur, Deum non prius agere prioritate causalitatis; &, quod actio transiens respectu Dei, seu quæ est extra Deum, determinetur ad talem actionem ex concomitantia talis causæ secundæ. Hæc autem non solum imperfectionem non dicunt, verum maxime commendant perfectionem divinæ providentiæ, quæ tam suavi modo causis secundis se accommodat, prout necessarium est,

Tertia.

ut ipsæ & agant, & modo connaturali agant. Denique non sequitur, actionem seu influxum Dei tendere in incertum, aut in aliquid confusum, seu indeterminatum: quia Deus applicans hoc modo potentiam suam, præscit, quid ex tali applicatione sit eventurum; & ad illud in particulari applicat suum influxum, non excludendo alia, quantum est ex se, ut citato loco satis declaratum est. Igitur ad perfectionem divinæ potentiæ, seu causalitatis non est necessaria in universum illa prædefinitio.

Ad divinæ voluntatis perfectionem, exactamque ipsius providentiam non requiri præfinitionem probatur.

Superest dicendum de voluntate ipsa. In qua considerandum est dupliciter posse intelligi Deum velle has actiones creaturarum, præsertim liberas, in quibus versamur. Primo, ut fines quosdam particulares & proximos, id est, propter seipsas, & propter honestatem, quæ in ipsis reperitur; ut si intelligamus, Deum velle, ut ego nunc amem illum, propter ipsum amorem, & excellentiam talis actus; sicut vult, angelum esse, propter perfectionem ejus, a quo fine proximo non excluditur, quin ad finem ultimum divinæ gloriæ ordinetur. Secundo potest Deus intelligi volens has actiones ut media ad alium finem consequendum; ut vult homini actiones morales meritorias, ut per eas beatitudinem consequatur. Et hic posterior modus videtur maxime accommodatus his actionibus liberis hominum viatorum, de quibus agimus; quia revera in hunc finem sunt principaliter institutæ, ut sint media consequendæ beatitudinis, & ut per eas reddat homo debitum Deo obsequium, & cultum. Priori igitur modo considerando has actiones non est per se necessaria Deo ad perfectionem suæ providentiæ illarum præfinitio. Probatur, quia neque est simpliciter & per se necessarium, ut Deus velit illo modo tales actiones, neque ex aliqua alia suppositione libera: ergo nullo modo. Prior antecedentis pars constat ex supra dictis numero 3. quia, sicut est omnino liberum Deo, & nullo modo necessarium simpliciter velle aliquid extra se, ita velle hoc vel illo modo, & hoc vel illo motivo: ergo velle has actiones humanas propter perfectionem earum, & voluntate præfinitiva, per se & absolute non est necessarium ad perfectionem divini velle. Posterior pars probatur, quia nulla cogitari potest prior voluntas libera, ad quam necessario sequatur talis præfinitio; quia cum in ea consideratione hi actus humani intelligantur voliti ut quidam fines proximi, nullam priorem voluntatem necessario supponunt, nisi fortasse illam generalem, qua Deus in omnibus vult gloriam suam, cum qua voluntate non habet illa præfinitio necessariam connexionem: nam etiam si Deus non velit illo modo hos actus, sed tantum ut media, & sola voluntate antecedenti, ut jam dicam, sufficienter erunt ordinati ad divinam gloriam.

Posteriori autem modo constat, non esse per se necessarium præfinire has actiones; quia media non sunt per se necessario amata, sed solum juxta exigentiam finis, & intentionis ejus. Ex fine igitur harum actionum, & ex modo, quo Deus talem finem intendit, judicandum est, an præfinitio talium actionum necessaria sit. Hinc ergo ita colligere possumus. Finis ipse, ad quem ordinantur istæ actiones, non semper est a Deo præfinitus, nec efficaciter intentus: ergo neque actiones ipsæ, quæ ad illum ordinantur, & propter ipsum potissime præfiniri poterant, erunt necessario præfinitæ, etiam si aliquando in rerum natura constituendæ sint. Consequentia est evidens, & antecedens patet ex communi doctrina Theologorum, qui dicunt, dupliciter posse Deum aliquem finem creaturę intendere, scilicet, vel absolute & efficaciter, ut vult prædestinatos salvari; vel tantum secundum quid; vel sub conditione, quomodo vult, omnes homines salvos fieri, juxta veriorem interpretationem: quæ voluntas non est metaphorica, sed vera & propria in Deo, & magnos parit effectus, licet non sit tam absoluta, sicut prior, neque ita infallibiliter impleatur. Priorem vocare solent Theologi voluntatem beneplaciti: posteriorem autem conditionatam, seu antecedentem, ut videre licet 1. part. quæst. 19. art. 6. licet Damascen. libr. 2. cap. 29. & 30. aliter illis verbis

usus

usus fuerit, ut supra tactum est, & iterum jam dicam. Prior voluntas est proprie præfinitiva, non item posterior. Non ergo spectat ad perfectionem divinæ providentiæ ex parte voluntatis, quam supponit circa finem creaturæ, quod illa sit voluntas præfinitiva: ergo nec de actionibus creaturæ, quæ sunt media ad illum finem, necessaria erit præfinitio, quia inter modum intendendi finem, & providendi media, debet esse proportio.

Dico, voluntatem Dei circa finem creaturæ non esse semper efficacem & præfinitivam: nam circa finem ultimum ad se pertinentem, qui est manifestatio suorum attributorum, & gloriæ suæ, voluntatem habet absolutam & præfinientem: & hunc finem consequitur per omnes actiones creaturæ, etiamsi illas non præfiniat: quia, sive creatura operetur hoc, sive illud; imo sive operetur, sive operatione vacet, omnia tandem redundant in divinam gloriam, & in omnibus sapientia ejus manifestatur. Et hoc est, quod dici solet ab Augustino & D. Thoma; nihil esse, quod ordinem divinæ voluntatis & providentiæ subterfugiat; quia, quod una via ab eo recedit, alia in eum reduci, & accedere necesse est. Et ideo neque ad illum finem universalem operum Dei necessaria est præfinitio omnium actionum humanarum, etiam earum, quæ bonæ moraliter sunt.

10 Hactenus solum a nobis probatum est, præfinitionem hanc bonarum actionum, nec repugnare simpliciter, nec necessariam esse. Non quidem repugnare; quia, cum hæ sint actiones honestæ, possunt a Deo amari prout ipse voluerit; &, cum alioqui hæc præfinitio mere immanens non tollat libertatem, non est unde repugnet. Non autem esse necessariam, quia talis actus simpliciter est liber Deo; unde potest non habere illum pro suo arbitrio; & alioqui ex nulla alia suppositione, aut divina perfectione est necessarius, ut late declaratum est.

Quæstiuncula, an omnes boni actus sint a Deo præfiniti?

Prima responsio

11 Adhuc tamen definiendum superest, quid de facto dicendum simpliciter sit, an habeat Deus præfinitionem omnium talium actuum, nec ne. Dici ergo in primis, nec indocte, potest, nihil posse a nobis certa ratione definiri; quia hoc pendet ex libertate Dei, & non constat nobis, quid ipse sua libertate decreverit: quia nec revelatum in hoc aliquid est, cum Scriptura nihil habeatur, ut ex dictis constare potest, nec in definitione Ecclesiæ, aut certa Patrum traditione. Neque etiam ex effectibus ipsis aliquid certum colligi potest, nam quod hæ actiones re ipsa fiant, & Deus in illas influat, imo & illas velit & intendat, non est signum sufficiens præfinitionis absolutæ, ut satis declaratum est.

Secunda & probabilior responsio. Regula ad iudicandū quæ bonæ actiones sint a Deo præfinitæ, quæ secus.

Addo vero ulterius, probabilius videri, aliquas ex his actionibus præfiniri a Deo, non vero omnes. Quod hac regula definiri potest. Nam interdum hæ actiones necessariæ sunt, vel de facto ordinantur ad finem aliquem particularem intentum efficaciter a Deo, ac præfinitum; aliquando vero non sunt specialiter ordinatæ ad finem sic intentum, sed sequuntur ex quadam generali providentia & ordine causarum universi. Actiones priores ex voluntate Dei præfiniente procedere credendum est ex illa ratione, quod voluntas circa finem & media servat proportionem, quantum fieri potest, & præsertim in Deo, qui simul & perfectissime intendit finem per determinata media. Hujusmodi est actus ille voluntatis, quo angelus motor cœli vult illud movere; quem supponamus esse liberum; nihil enim repugnat, ut posset facile ostendi; constat item esse bonum moraliter, & non esse supernaturalem. Sic etiam opinor actum illum præfinitum esse a Deo, quo B. Virgo voluit virum ducere Joseph, & quo hic voluit B. Virginem ducere uxorem, quem non repugnat (quod gratia exempli sit dictum) non fuisse quoad substantiam supernaturalem, sed bonum moraliter, & ex fine vel imperio charitatis. Cum enim matrimonium illud speciali Dei providentia præordinatum & præfinitum fuerit, ut ex S. Patribus constat, consensum etiam ipsum in tale matrimonium credendum est fuisse præfinitum: &, cum providentia Dei sit exactissima, non est verisimile fuisse præfinitum in confuso, vel abstracte, sed in particulari cum omnibus circumstantiis eius; ita enim res disponit divina providentia, ut eleganter exponit August. tract. 104. in Joan. Atque simili ratione credibile est, præfinisse Deum illam voluntatem, qua Adam & Eva voluerunt conjugio copulari; & similia exempla possunt facile adhiberi. Et idem probabile est de omnib. actionib. moralib. quæ sunt media ad salutem prædestinatorum, juxta ea quæ de præfinitione supernaturalium actuum dicemus lib. 3.

12 At vero, quando actus humani, etiam moraliter boni, non sunt ordinati a Deo ex efficaci intentione alicujus finis specialis, sed ab humana voluntate cum generali concursu ac providentia oriuntur, non oportet ut ab speciali Dei voluntate præfiniente procedant; nec est ulla sufficiens ratio ad id credendum, & hujusmodi sunt majori ex parte actus morales omnes; qui ita ab hominibus fiunt, ut nihil eis ad vitam æternam consequendam prosint; nec Deo specialiter deserviant ad aliquem peculiarem finem providentiæ ejus. Probatur, quia ea proprie dicuntur esse a Deo præfinita, quæ, vel ut fines, vel ut media, sunt ab ipso peculiariter intenta, aut electa, vel volita: ergo, quæ hoc modo non cadunt sub divinam voluntatem, & alioqui sequuntur ex generali ordine causarum secundarum cum generali concursu, non oportet esse præfinita. Confirmatur ex discursu D. Thom. 1. p. q. 23. artic. 7. ubi ait, numerum prædestinatorum esse certum ex præfinitione: numerum autem reproborum ex præscientia tantum: & idem significat de numero guttarum pluviæ, & arenarum maris, qui sunt effectus naturales boni, quos Deus potuisset præfinire, si voluisset, tamen ex fine & modo providentiæ colligit D. Thomas, id non fecisse. Quia per se Deus intendit essentialem perfectionem universi, & conservationem ejus, donec numerus prædestinatorum compleatur, qui est maxime per se intentus: quia prædestinati immediatius & perfectius ultimo fini sunt conjungendi, imo per eos quodammodo reliqua omnia conjunguntur illi: & ideo omnia sunt propter electos. Hinc ergo recte D. Thomas concludit, numerum prædestinatorum esse certum ex quadam principali præfinitione: reliqua vero in tantum esse præordinata, in quantum ad hunc finem, & ad essentialem perfectionem universi spectant. Quia ergo ad hunc finem sæpe est per accidens, quod sint tot vel plura, ideo non oportet esse a Deo præfinita, neque ut finem, neque ut media, sed tantum præcognita, ut consequenda & futura ex instituto causarum ordine, & permissa, vel admissa, ac effecta per Dei voluntatem volentem suum eis influxum impendere. Eadem autem ratio est de multis actibus liberis moraliter bonis: de his præsertim, qui nihil ad finem prædestinationis seu æternæ beatitudinis conducunt. Confirmatur tandem ex modo loquendi Sanctorum, qui sæpe admonent, valde esse distinguendam præscientiam a præfinitione, & alioqui periculum errandi incurri, maxime in providentia de actibus liberis.

Quando non opus sit dicere præfinitos actus moraliter bonos.

13 Dices, hinc sequi, aliquos actus morales bonos esse a Deo tantum permissos, sicut sunt mali: ac proinde non aliter concurrere Deum ad actus bonos morales, quam ad malos, nec magis illos esse ex Dei voluntate & providentia, quam hos. Respondetur, nihil horum sequi. Prima ergo & radicalis differentia est, quod actus mali non solum non sunt præfiniti a Deo, verum nec sunt intenti voluntate simplici seu antecedente: nullo enim modo Deus vult, aut cupit illos fieri, sed solum non impedit, & generalem suum concursum ad illos necessarium non aufert: actus tamen bonos intendit, & vult fieri, sive voluntate præfiniente, sive simplici, vel conditionata. Intentio namque Dei, ut declaratum est, latius patet, quam præfinitio: intendit enim Deus, & vult reprobi salutem, licet eam non præfiniat. Et qui hęc omnia non

Occurritur obiectioni. Aliquot discrimina inter divinam causalitatem respectu bonorum actuum non præfinitorum, & malorū. Primum.

non satis distinguunt, facile in hac materia hallucinantur. Hinc ergo circa peccatum dicitur proprie permissio, sive de formali, sive de materiali sermo sit: quia neutrum intendit Deus, nec voluntate præfiniente & absoluta, nec simplici aut conditionato affectu. Bonos autem actus non proprie permittit, sed vult illos, ac per se intendit, licet non omnes æ-

Secundum qualiter. Propter bonos etiam confert virtutem agendi, non propter malos; & hos permittit, ut illi laudabiliores sint in eo, qui, cum posset transgredi, non est transgressus. Quomodo dixit Tertul. libr. 2. cont. Marcion. cap. 6. Deum non prorsus impedivisse

Tertium. peccata, ne libertatem bene agendi læderet. Hoc etiam ex voluntate signi, seu ex signis voluntatis divinæ satis manifestatur: nam actus malos, etiam pro materiali non præcipit, nec consulit, nec approbat, nec præmiat Deus, sed potius prohibet ac punit: actus autem bonos, vel præfinit, vel consulit, vel saltem approbat, & in eis complacet, & fortasse omnes illos aliquo præmio afficit, saltem accidentali, vel temporali. Hæc fere docuit Plotin. lib. 2. de Provid. cap. 5. dicens; actus bonos, licet non sint ex providentia (sc. prædeterminante, ut Græci Patres loquuntur) esse tamen secundum divinam providentiam, quia sunt illi consentanei, eo quod Deus vires nobis providit,

Quartum. ut bonos, & non ut malos actus exerceamus. Denique absolute falsum est, non aliter concurrere Deum ad bonos actus morales, quam ad malos; non solum quia concurrit ad bonitatem, & non ad malitiam, quæ differentia magis est respectu formalis peccati, quam respectu materialis; sed etiam, quia ad bonos actus concurrit consulendo, & sæpe excitando & inspirando, vel moraliter inclinando, quod non facit positive in malis & ex directa intentione, ut dictum est. Quod si sermo sit de solo generali concursu, quasi physice requisito ad entitatem actus, sic quoad modum concurrendi verum est, eodem modo concurrere Deum ut primam causam ad actus bonos, quos non præfinit, & ad materiale peccati: quia eadem est essentialis dependentia a Deo in hoc, & in illis: substantia vero ipsius concursus (ut sic dicam) est diversa, & in actu bono tanto est perfectior, quanto ipse melior est, quam actus malus.

Quorumdam instantiæ refutatur. 14 Sed hinc sumunt quidam occasionem replicandi; quia omnis actus bonus moraliter habet aliquod præmium apud Deum juxta doctrinam Aug. 5. de Civ. c. 12. D. Thom. 1. 2. q. 22. & q. 114. art. ult. ergo omnis talis actus est ex ordinatione & præfinitione divina, imo ex præmotione Dei: quia juxta doctrinam Div. Thom. 1. 2. quæst. 114. art. 1. & 2. actus humani non habent meritum coram Deo, nisi quatenus sunt ex præordinatione divina. Sed hoc nullius momenti est; quia illa præordinatio divina non requiritur in omni merito imperfecto, sed solum in merito perfecto & de condigno; de quo Divus Thomas illo loco disputabat. In his autem bonis actibus mere naturalibus non est tale meritum, sed solum cujusdam decentiæ & proportionis. Illa etiam præordinatio divina, quæ ad meritum requiritur, non est prædeterminatio physica, aut præfinitio: quis enim hoc unquam cogitavit? Quæve ratio reddi potest, cur hæc ad meritum exigatur? Præordinatio ergo illa est divina lex, pactum, seu promissio, qua tale bravium proposuit certantibus, & coronam ac mercedem talem benemerentibus repromisit.

Ultimæ evasioni occurritur 15 Ultimo obiicere potest quis contra prædictam sententiam, ex ea sequi, divinam providentiam non esse omnino infallibilem, certam, & inevitabilem, & impediri posse, quod est contra perfectionem divinæ providentiæ. Patet sequela; quia quæ non sunt a Deo præfinita, sunt incerta, & evitari possunt: sed actus boni morales non sunt a Deo præfiniti: ergo providentia, quam Deus de illis habet, est incerta & evitabilis. Et confirmatur, quia divina providentia per hos actus dirigit rem in aliquem finem: ergo, si illos non præfinit, potest talis providentia deficere a suo fine; & hoc est providentiam esse incertam, evitabilem seu impedibilem. Respondetur, nihil horum, quæ inferuntur, in rigore sequi; & aliqua esse simpliciter falsa; alia vero ambigua & dubia. Igitur de certitudine & infallibilitate divinæ providentiæ, simpliciter loquendo, nec dubitari potest, neque ex dictis sequitur aliqua dubitandi ratio; quia certitudo & infallibilitas ad intellectum pertinent: ostendimus autem, Deum cum perfectissima præscientia omnibus providere, semperque vel ordinare, vel permittere, aut velle, ut aliquid fiat hoc vel illo modo, infallibiliter ac certissime præsciens an eventurum sit. Et hoc modo dixit D. Th. 1. p. qu. 23. artic. 6. providentiæ ordinem esse infallibilem. Quod est verissimum, loquendo de providentia, prout est in Deo, & prout illam consideramus, quando de illa simpliciter loquimur. Si autem præscindamus in providentia voluntatem a præscientia, & e contrario, neque ex vi solius voluntatis erit semper certo effectus futurus, nisi præscientiam adjungas; nec ex vi præscientiæ erit certitudo de effectu futuro absolute, sed tantum conditionate, nisi adjungas voluntatem statuentem aliquid circa causam; scilicet, quod constituatur in tali opportunitate ad operandum cum omnibus sufficientibus mediis. Neque in hoc est aliqua difficultas, nec minor perfectio.

Num divina providentia evitabilis, num inevitabilis dicenda.

16 Rursus an providentia divina dicenda sit inevitabilis necne, tractat late Cajet. 1. p. quæst. 22. artic. 4. & rem fere indecisam relinquit: putat enim esse humano ingenio inexplicabilem. Ac tandem ait, nec evitabilem, nec inevitabilem dicendam esse; sed aliquid altius & eminentius, abstrahens ab utroque: & consulit ut in hoc intellectus quiescat, non evidentia veritatis inspectę, sed altitudine inaccessibili veritatis occultæ. Sed, licet hoc pie & religiose dicatur in his rebus, quas fides docet, quarumque obscuritas & difficultas ex certis principiis a fide traditis nascitur: tamen, ubi fides aliquid hujusmodi non docet, curandum est doctori Theologo & fideli, non augere novis difficultatibus & obscuritatibus res fidei, nec nova mysteria confingere, quę nec per principia fidei probari possint, nec eorum valeat ratio reddi; imo vix possint mente concipi. Tale autem sine dubio est, quod Cajetanus ait, effectus liberos, qui sub divinam providentiam cadunt, nec evitabiles esse, nec inevitabiles. Quomodo enim intelligi potest, quod respectu ejusdem rei determinatę alterum e contradictoriis non verificetur? Nam, si talis effectus non est evitabilis, neque inevitabilis; ergo non est evitabilis; nam a copulativa ad alteram partem optima est illatio: si autem non est evitabilis, & alioqui futurus est, ut supponitur: ergo est inevitabilis: quia hęc ęquivalentia sunt. Unde sophistę aiunt, a propositione negante ad affirmantem de prędicato negato, optimam esse illationem supposita constantia, seu subiecti existentia: vel e contrario colligi potest, si effectus non est inevitabilis, necessario fore evitabilem; quia hęc etiam ęquivalent. Non est ergo inconveniens concedere effectus Ad propositam quęstiunculā responsio. a Deo provisos per causas liberas esse evitabiles: nec Theologi aliter loquuntur: sed solum dicunt, esse certos & infallibiles, quod est valde diversum: nam infallibile, ut dixi, refertur ad cognitionem: evitabile vero ad causam, a qua effectus manat, vel impediri potest: fieri autem potest, ut aliquis effectus possit impediri a sua causa, eaque ratione evitabilis sit, & tamen quod non sit impediendus, & ea ratione sit infallibilis. Quocirca effectum esse evitabilem, nihil aliud esse videtur, quam esse contingentem; quia contingens est, quod potest esse & non esse: & futurum contingens est quod ita futurum est, ut possit non esse: sed posse non esse & posse evitari idem sunt: sicut ergo effectus provisi a Deo, nihilominus contingentes manent, ita etiam manent simpliciter evitabiles.

17 Et hoc facillime salvatur in his effectib. qui pręfiniti non sunt: quia hi non sunt infallibiles nisi ex pręscientia. Verumtamen illud non solum est verum de effectibus utcumque provisis, sed etiam de pręfinitis, qui ita pręfiniti sunt ut contingenter eveniant.

sint. Unde hoc non solum non est contra divinæ providentiæ perfectionem, verum est ad illam necessarium: quia totum hoc sub illam cadit; scilicet, ut effectus hi fiant, & ita fiant ut impediri possint, non tamen impediantur, si præfiniti sunt absolute ut fiant. Verumtamen hæc etiam præfinitio dicit ordinem ad præscientiam: includit enim talium mediorum vel causarum ordinem, quibus Deus præscivit non fore impediendum effectum, etiam si impediri ab ipsis possit: & ita manet effectus impedibilis seu evitabilis, & nihilominus infallibilis, quod solum requirit perfectio divinæ providentiæ circa tales actus, quia non aliter eos providit. Adde, ad tollendam vocis ambiguitatem distingui posse de evitabili: nam sumi potest ut solum dicit denominationem potentialem a causa proxima, & hoc modo dicimus effectus contingentes divinæ providentiæ, etiam prout illi subsunt, esse evitabiles, & hæc est propria & rigorosa vocis significatio. Aliter vero dici potest evitabile per ordinem ad actum; quia non solum evitari potest quantum ex vi causæ proximæ, sed etiam de facto nulla conditio supponitur, qua stante non possit illa potentia reduci in actum. Et hoc modo dici potest inevitabilis effectus futurus, prout jam est sub divina providentia, & maxime si sit præfinitus, quia, licet in ordine ad suam causam sit priori modo evitabilis, tamen in ordine ad divinam providentiam evitari non potest: quia ita diriguntur causæ, ut infallibile sit, non fore impediendas. Hæc autem inevitabilitas includit suppositionem consequentem, nimirum præscientiam futuri effectus, si causæ ejus constituantur in hac vel in illa occasione operandi; & hac ratione non repugnat libertati & contingentiæ. Et hic accommodatur optime sensus divisus & compositus: est enim ille effectus evitabilis simpliciter seu in sensu diviso: inevitabilis autem secundum quid, seu in sensu composito ex suppositione futuritionis ejus prævisæ; & ideo illa duo non repugnant. Providentia autem divina, ut versatur circa futura contingentia non est infallibilis, nisi supposita Dei præscientia; & ideo nullam infert inevitabilitatem simpliciter, quæ contingentiæ repugnat.

Duplex est acceptio hujus vocis evitabilis.

Num providentia divina effectum non sortiri possit.

18 Atque hinc constat, quid de ultimo puncto dicendum sit; videlicet, an divina providentia possit non impleri, vel non assequi finem intentum. In quo etiam Thomistæ varie loquuntur, Cajetan. 1. part. quæst. 22. artic. 1. putat, hoc repugnare perfectioni divinæ providentiæ; & putat esse sententiam Div. Thom. quam ego in eo invenio. Quin potius quæst. 6. de verit. artic. 1. aperte dicit oppositum, & idem significat in 1. distinct. 40. Atque ita sentiunt Ferr. 3. cont. Gent. capit. 94. Sylvest. in constit. quæst. 22. artic. 1. & multi Theologi in 1. distinct. 39. & 40. Sed vix potest esse dissensio, si res declaretur. Itaque certum est, divinam providentiam non solum ordinare in finem ea quæ præfinit, sed etiam ea, quæ antecedente, seu conditionata voluntate intendit; quod tam certum videtur, ut sine manifestis in fide erroribus negari non possit. Quis enim, dubitet, Deum ex providentia supernaturali ordinasse angelos, Luciferum, & socios ejus in supernaturalem felicitatem, quam voluntate præfiniente numquam eis voluit? Quis etiam dubitet, Deum ex magna providentia sua ordinasse hominem in statu innocentiæ constitutum, ut per merita, ex gratia tunc illi data effecta, gloriam consequeretur? Item quis neget, dedisse illi justitiam originalem ut numquam moreretur? Constans item veritas est, etiam post lapsum primi hominis ordinasse Deum omnes homines per sufficientia media, ut a culpa liberarentur, & vitam consequerentur æternam, & ad hunc finem creare & ordinare nunc hominem reprobum. In quibus omnibus, & in aliis infinitis, quæ afferri possent, est vera & perfecta providentia Dei sine voluntate præfiniente.

Responsio

Rursus hinc clare colligimus, si præcise consideretur divina providentia, quatenus ordinans media ad finem particularem, non præfinitum, sed tantum conditionate intentum, non esse necessarium ex vi præordinationis voluntatis divinæ, ut providentia Dei includat infallibilem consecutionem finis: quem non absolute voluit, nec statuit, sed dependenter a talibus mediis, quæ erant sufficientia, tamen ex se non omnino certa & inevitabilia, & in exemplis adductis constat ita accidisse. Sicut etiam non est necesse, ordinem providentiæ sic institutum deficere a consecutione finis, quantum est ex vi ordinationis mediorum, nisi aliud contingat esse in præscientia. Probatur; quia si illa est perfecta & sufficiens providentia; ergo media ordinata ad finem re ipsa sunt sufficientia ad consequendum illum, ergo erit contingens ut de facto illum assequantur; ergo ex vi talis providentiæ præcise sumptæ, sicut non est infallibilis consecutio, ita nec defectio a fine. Unde licet D. Thomas doceat, voluntatem antecedentem Dei non semper impleri 1. part. quæst. 19. art. 6. numquam tamen docuit semper non impleri, seu numquam impleri, quia id revera necesse non est; sed ex vi talis voluntatis, & providentiæ, quæ ex illa oritur, utrumque evenire potest, ut clarius docuit Damascen. l. 2. c. 29. Ratione autem præscientiæ adjunctæ habet hæc voluntas, ut procedat infallibili certitudine ad effectum prout in re est eventurum, quæ præscientia non est mere consequens voluntatem, sed eam secundum rationem præcedit, non solum prout est simplex intelligentia omnium effectuum possibilium, sed etiam prout attingit omnes effectus futuros a causis liberis, si cum his vel illis circumstantiis ad operandum applicentur: & hoc sensu locutus est D. Thom. citatis locis.

19 At vero, si de divina providentia non sub hac præcisione loquamur, sed prout respicit primarium, & adæquatum finem suorum operum, & prout omnes mediorum & finium ordinationes sub amplitudine, & immensitate sua complectitur, sic absolute dici non potest, divinam providentiam posse deficere a consecutione finis, & hoc sensu existimo locutum esse D. Th. 1. par. qu. 22. art. 2. ad 1. & art. 4. & qu. 23. art. 6. & 3. contra Gent. c. 94. Et est optimus loquendi modus, ac divinæ celsitudini consentaneus. Quo etiam sensu solet dicere D. Th. ut 1. p. qu. 19. artic. 6. nihil posse subterfugere divinam providentiam, nam, quod una via videtur ab ea deficere, per aliam viam in eam incidit. Sicque Augustinus 5. de Civit. cap. 9. ait omnes voluntates Deo subjici; non quod omnium sit auctor, quia hoc ibi negaverat; loquitur enim de actibus malis; sed quia ejus potestati ac providentiæ subduntur; *quia* (ut subdit) *non habent potestatem, nisi quam ille concedit*, vel quia (ut ibidem ait) *voluntates bonas adjuvat, malas judicat, utrasque ordinat*. Probatur ergo breviter, quia finis adæquatus providentiæ Dei, est ipsemet Deus, & manifestatio bonitatis ejus; fieri autem non potest, quin hunc finem assequatur in omnibus operibus suis, quia hunc efficaciter intendit. Quo fit, ut etiam in ipso actu peccati, quatenus est opus providentiæ suæ, hunc finem assequatur: non est autem, proprie loquendo opus providentiæ suæ, nisi quatenus ipse in illum influit; sic enim directe voluit Deus in illum influere, operante libero arbitrio, & in eo ipsam suam patientiam & potentiam manifestat, & summam bonitatem, quæ ita influit in actum malum, ut nullo modo malitiæ cooperetur. Prout autem ille actus est actus hominis, sic solum est permissus per divinam providentiam, ut jam dicam, & sic eadem permissio est revera medium, quo Deus suam ostendit bonitatem: actus autem ipse non est necesse ut sit medium, sed est vel materia, circa quam Deus suam justitiam vel misericordiam manifestat; vel interdum ratione entitatis, habet aliquam utilitatem, qua Deus bene utitur ad aliquem finem providentiæ suæ. Denique quoties Deus in finem aliquem non præfinitum ordinat aliquid per media sufficientia, quæ videt non habitura effectum, licet res sic ordinata per divinam providentiam in finem, ab illo deficiat, tamen providentia ipsa Dei secundum

Primarios & per se fines divinæ providentiæ nullus potest actus evitare.

totum suum ambitum spectata non deficit; quia ille ipse defectus creaturæ non est præter universalem dispositionem providentiæ divinæ, sub qua etiam permissiones continentur. Nam vel illum defectum Deus permittit, si moralis culpa sit; vel voluntarie illum admittit, si sit mere naturalis & sine culpa: unde non est contra propriam voluntatem beneplaciti ejus, licet sit contra aliquam antecedentem voluntatem, vel signi. Sicut quando architectus seu superior artifex sciens & volens relinquit inferiorem ministrum præter artem operari, propter commodum aliquod totius operis, quod minister non assequitur, nec intendit architectus, non deficit simpliciter ab arte, neque a consecutione finis sui, etiam si inferior deficiat: sic ergo multo majori ratione contingit in divina providentia. Neque de hoc Theologi superius citati dubitarunt, neque aliquid contra hoc sequitur ex eo quod Deus non præfiniat omnes actus, ut per se notum est, & in actu peccati satis est explicatum.

Quot possit modis liber creaturæ actus sub divinam cadere voluntatem.

20 EX dictis licet primo colligere; tribus modis posse actum liberum creaturæ, qui in tempore fit, cadere sub æternam Dei voluntatem. Primo, ut prædefinitum ante absolutam præscientiam ejus ut futuri, ut jam tactum est, & latius in fine lib. 3. dicetur. Secundo, ut intentum & volitum; tum voluntate simplici, seu conditionata antecedente præscientiam absolutam futurorum; tum voluntate concomitante seu complacentiæ, quæ secundum rationem consequitur ad præscientiam absolutam futuri effectus boni. Tertio, ut solum permissum; & hoc modo cadit in voluntatem Dei actus peccati; quia illum nullo modo intendit, ut dixi, sed tantum permittit, & non impedit, nec suum concursum generalem subtrahit. Unde etiam e converso, præter illas duas voluntates, quas Theologi distinguunt in Deo, scilicet, beneplaciti, & præfinitivam, vel simplicem tantum, seu conditionatam, possumus tertiam adjungere, quæ pure permissiva dicatur, quæ necessaria consecutione sequitur ex voluntate conditionata, seu antecedenti; nam hoc ipso quod Deus, non efficaciter, sed antecedenter vult, omnes homines salvari, permittit consequenter, aliquos damnari: permittit autem, non negative se habendo, sed volendo permittere: unde hæc voluntas non solet distingui a reliquis, vel quia in eis virtute continetur, vel certe quia voluntas permittendi, ut ad permissionem terminatur, beneplaciti est: ut autem pertinet ad effectum permissum, nullo modo voluntas ejus simpliciter dici potest, nam quod pure permissum est, non est volitum.

Non præfiniti boni actus, imo & mali etiam quoad formale, sub divinam cadunt providentiam & qualiter. Secundo possumus ex dictis colligere, non solum actus bonos, licet præfiniti non sint, non esse extra providentiam Dei, verum etiam actus peccatorum sub illa contineri. Imo non solum actus pro materiali, sed etiam ipsa malitia peccati potest dici cadere sub Dei providentiam aliquo modo; quia est materia circa quam aliqui actus divinæ providentiæ versantur. Non quod Deus provideat absolute ut illa fit: hoc enim modo etiam actum peccati non providet; sed quod, sicut ad providentiam Dei spectat ut permittat actum peccati, ita etiam ut permittat malitiam ejus: quamquam non eodem modo; nam actum permittit, volendo etiam ad illum concurrere, ad malitiam autem non vult concurrere, quia nec ipsa indiget tali concursu, nec ipse potest in eam directe influere. Sed hoc nihil obstat, quominus aliquo modo dici possit cadere sub providentiam Dei, quia non oportet ut providentia eosdem actus habeat circa omnia, quæ sub illam cadunt. Unde prohibere, punire & remittere peccata, actus sunt providentiæ divinæ, quæ circa formale peccati propriissime versantur.

Quonam pacto divina providentia in omnibus suis objectis. Tertio intelligitur ex dictis, quomodo providentia Dei in omnibus & singulis sit perfectissima, licet non omnia æque velit, nec omnia præfiniat: hæc enim perfectio non consistit in æqualitate arithmetica, sed in geometrica proportione; nimirum, quod unicuique ita providet, sicut par est, vel juxta capacitatem, necessitatem, vel perfectionem ejus. Quomodo dixit Apostolus 1. Cor. 5. *Numquid de bobus cura est Deo?* non quod eorum providentiam non habeat; sed quia non habet talem, qualem habet de hominibus: habet tamen perfectissimam, id est, tali naturæ proportionatam, & quasi debitam. Sic ergo de omnibus humanis actibus habet perfectissimam providentiam, non tamen æqualem, ut satis declaratum est. (sit perfectissima. 1. Corint. 5.)

CAPUT VIII.

Nonnullæ assertiones ex doctrina totius libri secundi colliguntur.

1 SUperest, ut ex omnibus, quæ in hoc libro disputata sunt, nonnullas sententias seu assertiones colligamus, ut nostrum de tota hac causa judicium manifestius constet, & ut prudens lector nonnullos loquendi modos animadvertat, &, an in eis aliquid periculi vel offensionis esse possit, attente consideret ac censeat.

Primo ergo ex dictis colligimus; Deum non præmovere moraliter, seu excitare ad actus moraliter malos: intelligimus autem semper nomine actus mali illum motum voluntatis, qui eo tempore, quo libere fit, non potest bene moraliter fieri, nec carere morali malitia. Et hoc sensu existimamus, hanc assertionem esse certam, ex verbis illis Jacobi: *Deus enim intentator malorum est: ipse autem neminem tentat*, & ex definitione Concilii Tridentini superius tractata, & ex traditione Sanctorum omnium. Et quia nullo modo excusari posset Deus, quin esset causa peccati, si hoc modo ad peccatum, seu ad actum malum induceret, vel excitaret; legantur dicta cap. 3. in initio. (Prima assertio. Jacob. c 1.)

2 Secundo hinc colligo: Deum numquam præmovere voluntatem hominis hoc morali modo per excitationes & persuasiones morales, ad aliquem actum indifferentem seu ex se bonum, hac positiva intentione, ut homo inde occasionem sumat male operandi, seu alium actum liberum eliciendi, quem non potest, nisi male, elicere. Hæc veritas non videtur tam expresse de fide, sicut præcedens: quia neque est in terminis definita, neque ita expressa in Scriptura. Videtur tamen adeo certa, ut contraria sit erronea, quia nostra assertio per consequentiam satis evidentem sequitur ex revelatis. Primo quidem, quia illa intentio est intrinsece mala & turpis: ergo repugnat bonitati divinæ. Secundo, quia si Deus posset directe intendere illum finem, etiam posset immediate ad illum excitare, & pertrahere moraliter voluntatem, quia hoc medium non est turpius, quam finis, sc. excitatio, quam consensus; si ergo potest Deus directe intendere illum consensum, & illum per alia media procurare directe, poterit etiam eumdem procurare excitando; vel proponendo objecta, quæ ad illum moveant, vel pulchritudinem sensibilem eorum repræsentando, vel aliis modis similibus: sicut ergo hoc repugnat divinæ bonitati & providentiæ, ita & directe intendere illum consensum: imo, quia hæc intentio repugnat Deo, repugnat etiam ille providentiæ modus. (Secunda assertio. Censura illius ac compositæ assertionis.)

3 Atque hinc infero tertio; quoties Scriptura sacra videtur Deo attribuere excitationem, vel moralem motionem ad actus malos, impie ac temere exponi altero e duobus modis in præcedentibus assertionibus damnatis. Nimirum quod immediate inducat in actum malum, vel in aliquid aliud eo animo & intentione, ut voluntas labatur in actum malum. Hac enim interpretatione attribuitur divinis literis falsa, ac impia sententia. Unde repugnans est omnium Sanctorum Patrum & Scholasticorum expositionibus, quos supra retuli, & statim nonnullos insinuabo. Debent ergo tales locutiones intelligi permissive tantum: altero e duobus modis supra positis cap. 5. aut per solam negationem auxilii, vel moraliter necessarii, vel quod Deus prævidet hic & nunc fore opportunum: aut per positivam operationem bonam; quæ futura est ruinæ occasio, non intendendo ruinam, sed prævidem- (Tertia assertio.)

videndo & permittendo. Priori modo exponunt Augustinus epist. 89. quæst. 2. libro 20. de Civit. cap. 19. de Grat. & lib. arbitr. capit. 23. Chrysost. Homil. 83. in Joann. & Homil. 8. in 1. ad Corinth. Greg. 3. Moral. cap. 16. lib. 32. c. 12. & 13. Anselm. de cas. diab. cap. ultim. Leo Pap. serm. 7. de Pass. Divus Thomas 1. 2. quæst. 79. art. 1. & libr. 3. contra Gent. cap. 162. & frequentissime expositores hujusmodi testimoniorum Scripturæ in propriis locis, quæ satis vulgaria sunt. Posteriori modo usus est Augustinus quæst. 18. & 24. in Exod. & lib. 5. contra Julianum cap. 3. & de Grat. & lib. arbit. capit. 21. & Gregor. Homil. 11. in Ezech. lib. 25. Moral. cap. 12. Rupert. Apocal. 17. D. Thomas ad Rom. 9. lect. 3. ubi eleganter id declarat, & ex Scripturis confirmat.

Singularis quædam expositio quorumdam locorum Scripturæ.

4 NOn desunt tamen Theologi, qui non obstantibus his omnibus prædictis Scripturas exponant de motione positiva Dei ad actum malum; & dicant hoc modo Deum tradere hominem in reprobum sensum, ut dicitur Rom. 3. & inducere ad actum malum. Deum item operari in homine ea intentione directa extorquendi ab illo consensum in actum malum pro materiali. Idque confirmant Ezech. 3. *Si justus fecerit iniquitatem, ponam offendiculum coram eo*, ea scilicet intentione ut cadat. Quia alias per creationem rerum diceretur Deus ponere omnibus offendiculum; quia præscivit fore, ut creaturæ essent in muscipulam insipientium. Igitur alio peculiari modo id facit, cum dicitur ponere offendiculum peccatoribus. Denique, quod Scriptura interdum ait: *Dominus præcepit ei* 2. Regum 16. *Tu fecisti abscondite, ego faciam in medio solis* 2. Regum 12. & similia, intelligunt proprie de præcepto interno, & de inclinatione positiva, qua Deus applicat & prædeterminat voluntatem nostram ad ipsum actum, quem eliciendo libere, fieri non potest quin peccet. Sed tota hæc doctrina est aliena a sensu Sanctorum Patrum. Et hæretici hujus temporis non aliunde inferunt Deum esse authorem peccati, nisi quia modo prædicto extorquet ab homine actum malum; & authores, qui contra eos scribunt, non illationem, sed assumptionem damnant, idque merito, quis enim unquam illorum hoc dicit? Ut satis est in superioribus declaratum. Non ergo ponit Deus homini offendiculum, ut cadat, sed beneficium confert, quod prævidet fore illi offendiculum; & non propterea illud aufert, sed lapsum permittit. Ita Sancti citati, & ad locum Ezech. 3. optime Vatablus ibi respondet. Quamquam juxta expositionem Hieronymi alius sit sensus illorum verborum Ezechielis, scilicet, ut *offendiculum* ibi non significet occasionem ruinæ, sed aliquid quod offendat, seu lædat & pungat, si forte justus, qui ceciderat, a Deo percussus resipiscat. Unde Theodotion *infirmitatem* vertit. Aliæ vero locutiones in superioribus satis explicatæ sunt.

Fertur judicium de proposita doctrina. Roffen. ar. 7. contra Luth. Stapl. tot l. 11 de justific. Vualden. lib. 1 doctr. fidei cap. 2. 3.

Vega l. 3. in Trid. c. 9 Torre, in conf. Aug. c. 10 Bellar. late toto l. 2 de amiss. grat. c. 8 Turr l. 4. contr. Magdeburg. c. 8.

Assertio quarta.

5 Quarto ex his ulterius constat, voluntatem hominis non prædeterminari physice ad actum malum a voluntate Dei efficaci, præveniente hominem, & cui homo non possit resistere. Nam hoc a fortiori colligitur ex citatis Scripturæ locis, & Conciliorum definitionibus: nam major vis, fortiorque inductio ad peccandum fieret per hanc prædeterminationem. Nec admittenda hic est distinctio de materiali & formali peccati: tum quia unum ex alio in præsenti sequitur, ut late deductum est; tum etiam, quia tentatio non fit ad formale, sed ad materiale: *etenim unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus & illectus*: at concupiscentia non trahit ad formale peccati directe, sed ad materiale: tentaret ergo Deus hominem, vel certe plusquam tentaret, si ad malum actum ita determinaret voluntatem hominis. Ut omittam, non posse homini imputari, quod faceret, Deo ita faciente ut faceret, sed tota hominis ruina in Deum esset reducenda.

Jacobi. 1.

Quinta Assertio.

6 Quinto infero: generalem concursum, quo Deus influit in actum peccati, non consistere in prædeterminatione physica, quam solus Deus faciat, nec dari per voluntatem Dei efficacem, qua Deus, ante prævisum hominis consensum, ita efficaciter, & absolute vult eum consentire in talem actum, ut homo non possit resistere tali Dei voluntati. Hæc assertio sequitur ex præcedente. Præterea rationes generales hic afferri possent, quod talis Dei voluntas tolleret libertatem, tum ad facienda alia opera bona, ad quæ tunc Deus hominem non determinat, tum ad non peccandum, seu non faciendum illum actum malum.

Assertio sexta.

7. ULterius hinc ferendum est judicium de hac propositione, quam non verentur quidam admittere, *Deus utitur pravis voluntatibus eas positive applicando ad malos actus*, & loquuntur de applicatione prævia ad actum. Et ita interpretantur hanc locutionem, quæ in sacra Scriptura insinuatur, Isaiæ 13. *Dominus Sabaoth mandavit genti bellicosæ, &c.* Et clarius docetur a Sanctis Patribus, dicentibus Deum uti pravis angelorum & hominum voluntatibus ad puniendum pravos homines & ad exercendum bonos. Augustinus 3. de Trinit. c. 4. in Enchir. c. 11. & c. 96. & seq. Dicendum vero est, hæc omnia male exponi de usu per applicationem præviam positivam, & prædeterminantem absolute & simpliciter. Probatur, quia Sancti non ita exponunt, & merito, quia oporteret illam applicationem fieri, vel per excitationem moralem percipiendo aut consulendo, &c. vel per physicam determinationem: neutro autem modo potest Deo id tribui, ut ostensum est. Item nulla est necessitas, quæ nos cogat id asserere, quia Deus mirabili sua sapientia & potentia ita utitur pravis voluntatibus sola permissione, ac si eas induceret, vel determinaret. Solum ex Augustini sententia vel Hugonis Vict. potest illa positiva applicatio probabiliter admitti ad hoc vel illud malum, quando jam voluntas ex se est ad malum determinata, & tunc potius dicendum est, Deum applicare voluntatem ad minus malum, quam ad malum. Neque etiam talis applicatio fit proprie ex parte potentiæ, voluntatis per efficacem prædeterminationem: semper enim hoc repugnat libertati; & divinam bonitatem non decet, quod per se faciat in homine pravos actus vel affectus; sed fit per alicujus objecti repræsentationem, ut voluntas ex se actu determinata ad malum in hoc objecto potius, quam in alio versetur. Atque hoc ipsum (ut ego existimo) regulariter non fit a Deo immediate, sed per angelos, non bonos, sed malos, qui ex se paratissimi sunt ad homines decipiendos, vel inclinandos ad prava objecta, & interdum Deus illis imperat, ut hæc potius, quam illa applicent: quod non tam est illis malum præcipere, quam minus malum præscribere, nimirum cohibendo illos, ne hoc malum exerceant, & dando eis licentiam ad alia, seu limitando eorum potentiam ad talia objecta. Et ita possunt exponi citata verba Isaiæ, ut ibi indicat Basilius, licet ibidem Hieronymus de bonis Dei ministris locum illum interpretetur: & clarius declaravit Augustin. libr. 3. de Trinitat. capit. 4. dicens: *uti Deum ad incommutabile arbitrium sententiæ suæ omnibus creaturis, tam irrationalibus, quam rationalibus*; & subdit: *Sive bonis per gratiam, sive malis per propriam voluntatem*, ac si diceret: non aliter eis uti, quam sinendo ipsas facere suam voluntatem. Et hoc est, quod inferius ait: *Nihil enim fit visibiliter & sensibiliter, quod non de interiori, invisibili, atque intelligibili aula summi Imperatoris aut jubeatur aut permittatur.*

Aug. de grat. & lib. arbit. c. 20. & 21 Hug. Vict. lib. 1 de sacram. p. 5 c. 29. Vide Stapl. l. 11. c. ult. in fine.

8 Rursus hæc etiam locutio omnino vitanda est: *Deus est causa vel auctor illius peccati, quod est pœna alterius peccati*: quacumque enim ratione dicatur Deus causa alicujus peccati, formaliter & in terminis contradicitur Scripturis, quæ absolute hoc negant. Unde Patres omnes & communiter Scholastici declarant, unum peccatum esse pœnam alterius quoad permissionem & derelictionem Dei, vel etiam quoad beneficia, quæ Deus confert, quando homini sunt futura in occasionem peccandi. Ratio vero est, quia, licet punire sit bonum, tamen non sunt facienda ma-

Assertio septima.

da mala, ut veniant bona, nec minus repugnat Deo propter hunc finem inducere ad malum vel esse causam ejus, quam propter alios fines bonos. Punit ergo Deus permittendo novum peccatum ratione alterius, non faciendo. Imo, ut superius ex Anselmo argumentabamur, hoc ipso quod Deus esset auctor illius, vel faceret, nos facere illud, jam non esset peccatum: & sic non esset magna pęna: propria ergo pęna est, quod permittatur.

Scripturæ quorumdam testimoniorum expositio refutatur.

9 NEc minus rejicienda est eorum interpretatio, qui dicere audent, Deum non tantum permittere, sed etiam efficere indurationem peccatoris vere ac proprie. Unde inferunt, Deum esse veram causam, & authorem indurationis per actionem positivam, & directe intendentem talem effectum; hæ namque interpretationes longe a veritate distant, ab omnium Sanctorum interpretationibus, & a communi Scholasticorum doctrina. Etenim, cum induratio nihil aliud sit, quam inhærentia, vel pertinacia voluntatis in malo, vel voluntaria impœnitentia, aut resistentia quam peccator facit divinæ vocationi, quid aliud est facere Deum vere ac proprie auctorem & causam indurationis, nisi facere illum vere ac proprie causam & auctorem peccati? Ad hæc, si Deus hoc modo positive indurat; ergo eodem modo decipit, & excæcat, ac errare facit: æque enim de his omnibus Scriptura loquitur: sequitur ergo Deum hæc omnia positive facere; ergo & mentiri, falsumve dicere doceant: nam, si verborum proprietati materiali (ut sic loquar) standum est, hoc proprie significat decipere, aut in errorem inducere. At Sancti Patres hæc omnia permissive interpretantur, asseruntque, ideo interdum dici, Deum obdurare, excæcare, ac deserere aliquem, quia in pœnam præcedentium delictorum, nec dat gratiam, qua cor emolliat, nec lumen, quo tenebras mentis expellat; & occasiones erroris, & indurationis vel fieri sinit; vel interdum facit, non eo animo ut occasiones illius mali sint, sed prævidens, tale malum ex illo bono, quod ipse facit, fore consequendum, non ex actione sua, sed ex hominis malitia. Audiamus August. de præd. & grat. cap. 4. ita scribentem, & exponentem verba Pauli Rom. 9. *Quem vult, indurat. Non ita intelligendum est, quasi Deus in homine ipsam, quæ non esset, duritiam cordis operetur. Quid enim aliud est duritia, quam Dei obviare mandatis*? & post multa concludit: *Indurare Deus dicitur eum, quem mollire noluerit: sic etiam excæcare dicitur eum, quem illuminare noluerit.* Plura similia habet lib. 1. ad Simpl. q. 2. tract. 13. in Joan. Epist. 115. Chrysost. homil. 67. in Joan. 118. in 2. ad Corinth. 12. Isidor. libr. 1. de sum. bon. c. 19. Origen. homil. 2. in liber. Judic. c. 11. & D. Thom. 1. 2. q. 79.

Assertio 8 10 Præterea addendum est; Deum suo æterno consilio & intra se ipsum, ut sic loquar, non decrevisse absolute & simpliciter, præsertim ante absolutam præscientiam futurorum, ut peccata seu actus mali fierent: & eodem sensu dicendum est, Deum non prædefinivisse hos actus. Hæc videntur colligi ex definitione Concilii II. Arausic. & ex communi traditione Sanctorum ita intelligentium Scripturas, quæ de hac re sunt etiam frequentissimæ. Quapropter, quando Scriptura de peccatoribus ita loquitur: *Fecerunt, quæ consilium tuum & manus tua decreverunt fieri*, non possunt similia verba referri ad actus peccatorum, & ad auxilium & providentiam, qua Deus procurat & facit, ut homines tales actus faciant. Numquam enim Sancti Patres tradiderunt hunc sensum: neque est consentaneus divinæ sapientiæ & bonitati. Referenda ergo sunt similia verba ad passiones bonas, vel effectus optimos, quos Deus elicit ex pravis hominum voluntatibus.

Assertio 9 Nihilominus absolute verissimum est, Deum habere providentiam malorum actuum in particulari. Quæ veritas satis est in superioribus declarata: ostensumque est, ad hanc providentiam necessariam non esse divinam præfinitionem, aut prædeterminationem. Ut vero ambiguitas locutionum tollatur, animadvertendum videtur, aliud significari his vocibus, Notabile. Deus habet providentiam malorum actuum: aliud vero his, Deus providet ut sint peccata vel actus mali. Nam hoc posteriori sermone absolute prolato significari videtur, aut Deum absoluta voluntate decrevisse ut fiant peccata, aut certe sua voluntate ea intendere & sua providentia ea procurare: nam illa particula, *ut fiant*, hanc habitudinem indicat: & ideo illa posterior locutio est in rigore falsa, vel saltem ita æquivoca, ut sine sufficiente declaratione nec proferenda sit, nec admittenda. At vero priori oratione solum significatur, actus malos cadere sub divinam providentiam, esseque aliquo modo quasi materiam, circa quam divina providentia versatur, quod est verissimum. Nam Deus providet auxilium seu concursum necessarium ad actum malum, non quidem ut ille fiat, sed ut fieri possit, ut liberum servetur, omni ex parte sibi connaturali, humanum arbitrium. Unde etiam permittit talem actum fieri, quod ad providentiam spectat; permittit autem certo præsciens, illum esse futurum, si permittatur, & ideo in tempore ex certa & infallibili scientia ad illum concurrit. Et, quia ab æterno præscivit illum futurum sua etiam providentia illum ordinavit, vel ad pœnam, vel ad aliquem alium fructum seu effectum.

11 Addendum insuper est, longe diversam esse rationem de actibus bonis: horum enim simpliciter auctor est Deus, quia non solum ad illos physice concurrit sicut ad malos, sed etiam illos per se intendit, ac propter illos dedit voluntati potissimam propensionem naturalem ad id, quod honestum est & rationi consentaneum: & adjecit leges, præcepta, præmia, & pœnas, quibus voluntas ad hos actus inclinetur, & a contrariis avertatur. Et in ipso etiam physico influxu est aliqua differentia: quia Deus directe & per se influit in bonitatem, in malitiam autem minime. Quo etiam fit, ut de actibus bonis non solum sit verum, Deum habere providentiam illorum distinctam, & in particulari, sed etiam providere ut illi fiant: quia revera illos intendit, & vult fieri, & procurat, ut fiant, quantum est ex se, quæ satis superque sunt ad illius locutionis veritatem. Assert 10.

An vero Deus præfiniat absoluto decreto, præscientiam futurorum antecedente, ut hi actus boni morales & naturales fiant, non est res ad fidem pertinens, quia neque scripta est, definita, aut tradita in aliqua regula fidei, nec a sanctis Patribus, aut Doctoribus: nec ad defendenda conveniente modo aliqua fidei dogmata est necessaria illa præfinitio. Quare in hac re locus est opinionibus Theologorum; quibusdam asserentibus nullum ex his actibus præfiniri: aliis præfiniri omnes, aliis vero media via incedentibus & dicentibus quosdam præfiniri, quosdam non item, ex Dei arbitrio & juxta varios fines ab ipso intentos. Quem dicendi modum ut probabiliorem eligimus: nullus tamen potest aliqua censura notari, si prudens judicium & cum Theologico fundamento sit ferendum.

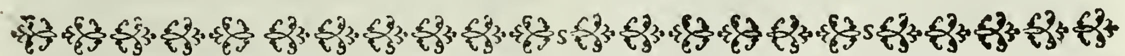
12 Ultimo potest aliquis quærere de actibus moralibus indifferentibus. Sed hæc quæstio in opinione D. Quæstiunculæ satisfit. Th. quam nos veram existimamus, locum non habet: quia divinus concursus, providentia, aut efficacia versari debet circa hos actus, ut in particulari & in individuo fiunt, at vero in individuo nullus est actus indifferens: sed hoc ipso, quod actus ex sua specie indifferens ita fiat sine alio fine, malus est: quare non potest Deus magis esse auctor illius ut sic, id est, tali modo facti, quam actus peccati: quia re vera ille actus peccaminosus est. Unde nec potest Deus præfinire ut ita fiat, nec ad illum ut sic voluntatem excitare, nedum prædeterminare.

Potest autem interdum Deus movere ad talem actum faciendum propter bonum finem, & homo suo arbitrio eligere actum & omittere finem a Deo intentum, & tunc actus est a Deo, non vero indifferentia in individuo, id est (ut sic loquar) otiositas ejus. At vero juxta sententiam, quæ asserit, posse dari in individuo actum indifferentem, non esset inconveniens admit-

admittere, Deum posse esse auctorem ejus, vel movere ad illum, quia per illum potest ipse aliquem finem intendere, licet non moveat hominem ad illum finem intendendum. Quia cum alias in illo actu, neque ex objecto, neque ex circumstantiis sit malitia, non repugnat simpliciter alicui divino attributo, quod Deus illum intendat. Quamquam in omni opinione multo magis sit consentaneum divinæ sapientiæ & bonitati, ut numquam hos actus procuret, aut velit fieri ab homine, nisi cum aliqua honestate; ut vero indifferentes sunt, solum permittat, & generali concursu in eos influat.

De his ergo actibus & de toto hoc lib. 2. hæc dixisse sufficiat.

FINIS SECUNDI LIBRI.



LIBER TERTIUS, DE DIVINA MOTIONE SEU EFFICACI DEI AUXILIO AD SUPERNATURALES ET LIBEROS VOLUNTATIS ACTUS NECESSARIO.



HÆc est præcipua pars hujus operis, ad quam cætera, quæ in superioribus libris dicta sunt, referuntur. Unde in præsenti in hoc potissimum incumbendum est, ut ostendamus, ea, quæ in superioribus dicta sunt de libertate nostra, & de modo, quo Deus cum illa concurrit, salva ejus indifferentia in usu suorum actuum habet locum in supernaturalibus actibus, quatenus etiam ipsi liberi sunt, suoque modo in hominis potestate cum divina gratia existunt; & quamvis secundum eam propriam rationem, qua supernaturales sunt, majora Dei auxilia requirant, non tamen ob eam causam postulare previam aliquam determinationem physicam voluntatis, quam a solo Deo recipiat, & in ea recipienda solum passive concurrat: & ea recepta, necesse illi sit supernatutalem consensum præstare, aut supernaturalem actum amoris, vel alium similem elicere. Ut autem hoc ultimum, quod est præsentis disputationis scopus, ex propriis principiis comprætendi possit, operæ prætium erit, pauca de his actibus supernaturalibus, & de divinis auxiliis ad eos necessariis præmittere, nec non etiam duos extremos errores, qui in hac materia versati sunt, declarare: ut quantum nostra sententia ab utroque distet, manifeste constet, nihilque periculi aut suspicionis in ea reperiri, sed magnam potius probabilitatem ac veritatem.

CAPUT I.

Esse in nobis actus quosdam humanos supernaturales, supponitur ac declaratur.

1 QUamvis sub hac voce & denominatione actus supernaturalis non inveniat, aut in sacra Scriptura expressum, aut in sacris Conciliis definitum, esse in nobis hujusmodi actus, tamen res ipsa, quæ a nobis hac voce significatur, satis est declarata ac definita. Nihil enim aliud nomine actus supernaturalis intelligimus, nisi actum, qui solis humanæ naturæ viribus fieri non potest, talis enim actus supra vires est naturæ, & inde supernaturalis appellatur. Definiunt autem Concilia esse in nobis quosdam actus, quos solis naturæ viribus exercere non possumus, qui potissimum sunt, *credere*, *sperare*, *diligere*, *ac pœnitere sicut oportet*, *ut nobis justificationis gratia conferatur*, ut Tridentinum Concilium docuit, & ante illud, Concilium Milevitanum, & Arausican. II. Igitur ex necessitate gratiæ, quæ ad hos actus exercendos simpliciter necessaria est, certo nobis constat, hos actus esse supernaturales, &, quia ipsi supernaturales sunt, ideo ad eos divina gratia est simpliciter necessaria. In hoc ergo sensu veritas hæc ad fidei dogmata pertinet, unde in hoc fundamento nulla est dissensio inter Catholicos Doctores, solumque Pelagiani hæretici contrariam sententiam docuerunt. Ut enim Hieron. & August. referunt, unus ex præcipuis erroribus, Pelagii fuit, posse hominem viribus arbitrii sui quælibet opera ad salutem necessaria, & velle & perficere. Unde illius veluti axioma erat: *Si alterius ope indigeo, libertas arbitrii in me destruitur:* hæc ipsius verba refert Hieron. qui eleganter respondet: *Velle & currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum.* Et Aug. epist. 89. *Non ideo (*inquit*) tollitur liberum arbitrium, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur.* Sed in hoc errore confutando & veritate Catholica confirmanda multum immorari non est necesse, quia in hoc fundamento, quod supposuimus, nulla est dissensio inter Catholicos Doctores, cum quibus nunc disputamus.

Actus supernaturales an sint & quid sint?

Conc. Trid. sess. 6. c. 5. & seq. & can. 1. 2. & 3.

Hier. ep. 60 ad Ctesiphontem de erroribus Pelagii. Aug. lib. de Hæres. in 88. & l. 1. de grat. Christi, c. 41. & sæpe alias.

2 Illud vero addendum est, sicut est certum, esse in nobis actus supernaturales, quos sine gratia Dei exercere non possumus, ita etiam certum esse, hos actus fieri posse a nobis libere, & humano modo, imo non aliter sufficere nobis ad justitiam & meritum nisi libere a nobis fiant, libertate scilicet indifferentiæ, superius in 1. lib. c. 1. & 2. explicata: doctrina enim ibi data generalis est & hos etiam actus supernaturales comprehendit. Imo Concil. Trid. sess. 6. c. 5. & can. 4. & 5. de his supernaturalibus actibus in specie loquebatur, cum dixit, libertatem nostram non esse rem de solo titulo, sed veram rem, eo quod ita sit in potestate nostra Dei vocationi consentire, ut illam possimus etiam respuere. Et de iisdem loquebatur Innoc. I. in epist. 25. & 26. ad Conc. Carthagiense & Milevitanum, cum dixit: *In omnibus divinis paginis voluntati liberæ non nisi adjutorium Dei noscimus esse nectendum.* Quam sententiam multum commendat Aug. epist. 106. De iisdem etiam actibus loquebatur Cœlestin. Papa, cum ad Episc. Galliæ c. 13. scripsit: *Auxilio & munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur.* Quod aliter dixit Fulgent. lib. de Incarn. & grat. c. 20. *Gratia Dei humanum sanatur, non aufertur arbitrium.* Hinc etiam Leo IX. in epist. ad Petr. Antiochen. scriptum reliquit: *Gratiam prævenire & subsequi hominem credo & profiteor, ita tamen ut libertatem arbitrii rationali creaturæ non denegem.* Omitto aliorum Patrum sententias, quæ frequentissimæ sunt: testimonia item Scripturarum commemorare non est necesse: solum est in eis advertendum, eodem modo præcipi hos actus supernaturales, & consuli, & in hominis voluntate constitui, quo cæteræ humanæ operationes: quæ omnia supponunt libertatem & indifferentiam, ut notavit Concil. Trid. supra, expendens illud Zach. 1. *Convertimini ad me: Quia per hoc (* inquit*) libertatis nostræ admonemur*; & eamdem vim habet illud Ezech. 18. *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet*. Et illud Matth. 16. *Qui vult venire post me*, & similia omnia, in quibus actus, quantumvis supernaturales & perfecti, nostræ voluntati committuntur, quamvis aliis locis frequentissime asseratur, eos sine divina gratia fieri a nobis non posse, Deumque esse præcipuum horum auctorem propter quod & fides specialiter esse Dei donum dicitur

Actus etiam supernaturales eliciuntur libere.

tur Ephes.2. & charitas per Spiritum sanctum diffundi in cordibus nostris, ad Roman.5. Ac denique propter hæc potissimum opera dictum est a Christo Domino, Joan.6. *Non potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*, &, *Sine me nihil potestis facere*, Joan.15. & a Paulo similiter prolata est illa gravissima & difficillima sententia: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis*, ad Rom. 9. Quam in sequentibus accurate tractabimus & explicabimus: in ea, enim attingitur tota hujus materiæ difficultas, quæ est in concordia necessitatis & efficacitatis gratiæ cum libertate arbitrii, in hujusmodi supernaturalibus actibus: nam si supernaturales sunt, videtur tota causa principalis eorum esse divina gratia, nostramque voluntatem, ad summum, esse posse ejusdem gratiæ instrumentum ad hujusmodi actus efficiendos: qui tamen operandi modus videtur libertati repugnans: quæ difficultas occasionem præbuit Catholicis Doct. in varias, & inter se dissentientes sententias abeundi, inter quas illa sine dubio præferenda est, quæ ita libertatem arbitrii tueatur, ut nihil divinæ gratiæ detrahat: divinamque gratiam ita commendet, ut libertati arbitrii tenebras non offundat: nec nomine tantum, sed clare ac perspicue rem ipsam defendat. Et hoc est in tractatu piè oculis habendum: nam hic est præcipuus ejus finis & scopus.

Actus esse quoad substantiam naturales.

3 NOn omittam autem his obiter annotare ab Scholasticis Theologis de his actibus supernaturalibus motam esse quæstionem, an, quoad substantiam, vel tantum quoad modum supernaturales censendi sint: vocant autem actum supernaturalem quoad substantiam eum, qui secundum suam essentiam, & primam ac specificam rationem talis est, ut ipsamet entitas actus non possit esse homini connaturalis, neque ab eo fieri per facultatem arbitrii cum solo concursu Dei generali naturæ debito: qualis sine ulla controversia clara visio divinæ essentiæ. Actum vero supernaturalem quoad modum vocant eum, cujus entitas & specifica essentia naturalis est: fit autem vel afficitur modo aliquo superante naturam, sicut cæci illuminatio supernaturalis dicitur non in entitate: nam visus, qui restituitur, naturalis est: sed in modo, quia nulla est naturalis causa, quæ visum semel amissum possit restituere. Multi ergo ex antiquis Theologis, qui hanc quæstionem attigerunt, hos actus non quoad substantiam, sed quoad modum tantum supernaturales esse censuerunt. In quam sententiam aliquando inclinare visus est D. Th. quam ejus discipuli antiquiores majori ex parte amplexi sunt. Hanc autem sententiam videntur elegisse hi Theologi, tum ad leniendam difficultatem, quæ est in concordanda libertate cum gratia: tum etiam, quia hoc visum est eis sufficere ad veritatem doctrinæ Conciliorum, quæ non simpliciter definiunt esse necessariam gratiam ad credendum, sperandum, & amandum, sed addunt, *sicut oportet*: quo supernaturalem modum significent.

D.Th 22. q.171. ar.2. ad 3.

Recentiores vero Theologi, præsertim hi, qui Conciliorum definitionibus, & Patrum testimoniis, eorumque rationibus expendendis attentius insudarunt, hos actus, ad quos gratia Dei simpliciter necessaria est, supernaturales in substantia & entitate eorum esse docuerunt. Quorum sententia communiter jam recepta est, quia est magis consentanea doctrinæ Conciliorum, & Patrum: nam contraria opinio multum tribuit libertati & naturæ viribus: vixque explicare potest, cur ad hos actus sit gratia simpliciter necessaria, vel quis sit ille modus, qui in hujusmodi actibus postulatur, propter quem gratia est necessaria simpliciter. Item est magis consentanea hæc doctrina Scripturæ, docenti hominem a Deo esse creatum ad finem omnino supernaturalem, quem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit: & ad eum assequendum, & cum debita proportione obtinendum magna & pretiosa nobis dona dedisse, adeo ut per ea divinæ efficiamur consortes naturæ, quæ omnia significant, talia dona esse in sua entitate & substantia supernaturalia. Et ejusdem ordinis sine dubio sunt virtutes illæ, quæ dicuntur per se infusæ: præsertim tres illæ, de quibus Paulus dixit: *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas*, quas nobis a Spiritu sancto infundi docuit Concilium Tridentinum sess.6.c.7. Cum ergo, & media sint fini proportionata, & operationes divinæ, quæ in nobis & a nobis fiunt, debeant etiam esse proportionatæ divinæ naturæ in nobis participatæ, cumque actus ejusdem ordinis sint cum virtutibus, a quibus manant, fit etiam hos actus divini ordinis esse: atque ita in sua entitate & substantia supernaturales.

1. ad Cor. 13 Conc. Trid.

Hanc ergo sententiam in tota hac disputatione supponemus; tam quod eam esse veriorem censeamus; tum etiam, ne videamur, gratiam Dei aliqua ex parte in ordinem naturæ redigere, ut physicam prædeterminationem ad hos actus necessariam non esse defendamus: hæc enim veritas, nullo modo ex illa falsitate pendet. Nec verum est, libertatem arbitrii facilius aut melius cum divina gratia concordari, si actus hi solum quoad modum supernaturales sint: quia vel ille modus nihil est in actu, quod a nobis libere fiat; & hoc non est concordare gratiam cum libertate, sed omnino gratiam evertere, & doctrinam Conciliorum eludere: vel ille modus aliquid est supernaturale; ad quod libere faciendum, gratia nobis est necessaria, & sic eadem oritur difficultas, quomodo in eo modo faciendo libertas, & gratia consentiant. Neque etiam Concilia, cum addunt illam particulam, *sicut oportet*, accidentalem modum horum actuum indicant; sed essentialem rationem, & proprietatem convenientem ipsis ex vi supernaturalis objecti & principii: ut est in fide Christiana, verbi gratia inniti formaliter in prima veritate, eique maxima certitudine adhærere, & sic de cæteris actibus. Addunt igitur illam particulam Concilia, ut hos actus separent ab aliis actibus imperfectis, quos solet homo circa eadem materialia objecta exercere, ut cum assensu humano, & imperfecto credimus aliquam fidei veritatem non ex divino, sed ex humano testimonio. Qui actus imperfectus propter similitudinem, quam habet cum supernaturali fide (& idem est de spe & amore) solet interdum fides quoad substantiam appellari. Et hoc sensu reperietur aliquando scriptum ab auctoribus Catholicis, posse hominem naturalibus viribus elicere actum fidei quoad substantiam, qui vel loquuntur juxta sensum prioris sententiæ, & sic, licet falsam sequantur opinionem, non tamen errant in doctrina fidei, vel certe in prædicta significatione utuntur illa voce, quoad substantiam, scilicet, ut significat communem rationem & convenientiam actus, non ut dicit propriam & essentialem rationem specificam. Imo hoc modo censeo explicandum supra citatum locum D. Thomæ, quia in aliis locis, in quibus ex professo tradit doctrinam de his actibus & virtutibus infusis, aperte sentit hæc omnia esse dona per se, & essentialiter supernaturalia, ut constat ex 1. 2. q.63. art.3. & 4. & 2. 2. qu. 6. & 24.

CAPUT II.

Gratuitum & supernaturale auxilium ad hos actus supernaturales est necessarium.

1 EX doctrina præcedentis capitis constat esse homini necessarium divinum ac supernaturale auxilium ad hos actus supernaturales efficiendos. Quæ veritas est etiam de fide certa, & contra Pelagium definita in Concilio Milevitan. can. 3. & 4. & 5. & in Conc. Africano, tempore Bonif. I. c.78. 79. & 80. & in Concil. Trid. sess. 6. a can. 1. usque ad 4. In quibus locis non quidem habetur expressum nomen auxilii: sunt autem alia æquivalentia, ut est *adjutorium divinum*, *vocatio*, *& inspiratio divina*, *& gratia adjuvans*. Quæ omnia nomine auxilii Theologi comprehendunt. Est enim auxilium, si generalem vocis significationem attendamus, omne id, quo aliquis juvatur ad aliquid faciendum, quod vel solus facere non posset, vel ægre ac difficulter posset: is autem, qui auxilium præbet, proprie est auxilians, seu auxiliator, & interdum solet etiam nomen auxilii recipere,

cipere, quomodo milites solent auxilium belli appellari. Diximus autem hos supernaturales actus humanas vires superare: hinc ergo fit consequens, indigere hominem alterius ope & auxilio ad hos actus eliciendos: non quia sine illo ægre posset, sed quia omnino non posset sola sua virtute illos efficere: hoc autem auxilium nullus præstare potest, nisi solus Deus, quia, *neque, qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus:* & alia similia te-

1. Cor. 3. stimonia sunt frequentia in Scripturis. Et ratio est, non solum quia Deus est causa prima, a qua homo essentialiter pendet in omni genere actionis, sed etiam quia hi actus supernaturales præcipue sunt in intellectu & voluntate, in quas potentias nulla creatura potest intrinsece influere ad earum vitales actus exercendos, nisi solus Deus, ut in 1. part. docet D. Thomas. Et præterea (quod ad rem proxime spectat) quia hi actus supernaturales sunt divini ordinis, & eximiæ quædam principationes divinæ cognitionis & dilectionis, & animam cum Deo maxime uniunt, ejusque sanctificationem suo modo operantur: ac denique ad divinam gratiam disponunt, & ejus fructus existunt: solus autem Deus est, qui possit animam sibi intime unire, suorumque bonorum participem efficere: & gratiam ac sanctitatem ut principalis ejus auctor conferre: ipse ergo esse debet auxiliator noster in his actibus efficiendis: est ergo auxilium divinum ad eos necessarium.

2 Est autem circa veritatem hanc in primis considerandum, hic non solum esse sermonem de auxilio externo, quod in sola prædicatione, & mandatorum vel consiliorum propositione consistit: sed maxime de interiori auxilio, quo Deus interius animam illuminat, & ad se attrahit, & convertit, & adjuvat, ut convertatur: Pelagius enim non negavit priora auxilia, imo & divinam relationem esse necessariam asseruit: sed in eo erravit, quod existimavit, proposita lege, & veritatis prædicatione, hominem suo naturali arbitrio ac lumine esse sibi sufficientem ad credendum, & operandum quidquid est ad salutem necessarium: & propterea damnatus est in conciliis supra citatis, & ab Innocentio, & Celestino in epistol. citatis cap. præced. & ita exponit hunc errorem Pelagii Augustinus frequenter, præsertim epistol. 105. & sequentib. & Hieron. dicta epist. 66. ad Ctesiph.

Error Pelagii declaratur.

Secundo est observandum, non solum de fide hoc divinum auxilium esse nobis utile ad hos actus efficiendos, sed etiam esse simpliciter necessarium: illud enim prius adeo est per se evidens, ut eam Pelagius, qui prius gratiam Dei simpliciter negaverat, postea admonitus facile inductus fuerit ad gratiam Dei confitendam: tamen, ut Augustinus refert epistol. 106. subdole intelligebat eam esse nobis utilem, non vero necessariam simpliciter ad operandam justitiam: propter quod etiam damnatus est in prædictis Conciliis, quorum definitiones comprehendit Concilium Trid. sess. 6. can. 2.

3 Tertio observanda est differentia, quæ in hoc versatur inter hos actus supernaturales & actus bonos naturales: ad utrosque enim est auxilium gratiæ necessarium: sed diverso modo, nam respectu naturalium actuum non est gratia necessaria ad singulos actus exercendos, est tamen necessaria ad servandam totam naturalem legem, & ad vitanda peccata, etiam contra legem naturæ cum aliqua stabilitate, seu longo tempore, ut Theologi ajunt. Sed de hoc gratiæ & auxiliorum genere nihil hic dicere necesse est, quia non refert ad scopum præsentis controversiæ, quo hæc omnia tendunt.

Aliter est auxilium gratiæ necessarium ad super. naturales actus, quã ad naturales.

At vero respectu actuum supernaturalium, auxilium gratiæ necessarium est ad singulos actus: quod maximum argumentum est, eos esse supernaturales. Est autem in hoc sensu hæc veritas tradita ac definita in prædictis Pontificum & Conciliorum decretis, ut facile legenti constabit, nunc solum expendemus verba Conc. Trid. sess. 6. Can. 3. *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Ubi primum considero, non dixisse Conc. si quis dixerit, posse hominem sæpius, aut frequenter credere, diligere, &c. sed simpliciter, *credere, aut diligere*, cum tamen hæc singulis actibus perfici possint; docet ergo, neque unum actum ex his posse hominem sine gratiæ auxilio perficere, & consequenter ad singulos esse auxilium gratiæ necessarium. Deinde animadverto, justificationis gratiam per unum actum fidei, & dilectionis, obtineri posse; definit autem Concilium non posse hominem sine gratia exercere hos actus, ita ut sufficiant ad justificationem, ergo intelligit de singulis actibus, qui in suo ordine possunt ad justitiam proxime disponere.

Atque hoc sensu tradiderunt expresse doctrinam hanc contra Pelagium Hieron. in dicta epist. & in dialogis contra Pelag. Et August. lib. 1. de Gratia Christi c. 3. & l. 1. cont. duas epist. Pelag. c. 2. & 3. & l. 2. c. 8. & 9. & l. 3. c. 8. & l. 1. contra Julian. in fine, quibus locis & aliis innumeris ita videtur exaggerare necessitatem auxilii divini ad nostra opera, ut etiam ad singulos actus naturales moraliter bonos eam amplificare videatur, ita ut liberum arbitrium sine auxilio gratiæ ad nullum opus bonum valeat, sed tantum ad malum. Quam sententiam docuit, & Augustino attribuit ex Scholasticis Gregorius Ariminensis, quem pauci secuti sunt: nam ea sententia a ceteris fere Theologis merito rejecta est; tum quia non sine causa addiderunt Concilia illam particulam, *sicut oportet*, sed ut significarent, ad efficiendum actus ordinis naturalis non esse ita necessarium gratiæ auxilium; tum etiam, quia revera non reperitur in his actibus ea ratio necessitatis, quæ est in supernaturalibus, quia illi non sunt ordinis superioris, sicut sunt reliqui. Sed hoc alterius est negotii, solum enim obiter tactum est, propter August. qui aliis locis satis explicuit, cum ad singula opera bona dicitur gratia necessaria, sermonem esse *de operibus* (ut ipse ait) *pietatis*, quæ non solum in ordine ad finem naturæ bona sunt, sed etiam in ordine ad finem supernaturalem, ad quem etiam comparandum de se sunt utilia, quod non habent, nisi opera supernaturalia, vel supernaturali modo facta. Ita fere interpretatur August. l. 1. de Grat. Christi c. 13. & 26. lib. de bon. persev. cap. 13. & lib. de grat. & lib. arb. c. 17. & l. 4. cont. Julian. c. 3. in fine.

Ad quos actus August. sentiat necessario requiri gratiam Dei.

4 Quarto observandum est, non solum esse de fide certum, indigere nos ad supernaturalia opera auxilio supernaturali, sed etiam auxilio gratuito, id est, quod sit donum a Deo gratis nobis collatum: hæc enim duo non sunt omnino idem: nam ut auxilium sit gratuitum non satis est quod sit supernaturale, sed oportet, ut etiam gratis detur, dicente Paulo: *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum: nam, si gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.* Cum ergo auxilium supernaturale possit interdum dari ex merito seu ex debito, non est idem auxilium supernaturale, quod gratuitum; sicut neque e contrario auxilium gratuitum idem in rigore est quod supernaturale, nam potest esse aliquod auxilium gratis datum ad aliqua naturalia opera efficienda, quod in se supernaturale non sit, quamvis tale auxilium dari non soleat, nisi cum aliquo ordine ad finem & bonitatem supernaturalem, & sub ea ratione supernaturale dici possit.

Auxilium hoc esse gratuitum.

Rom. 4.

Error Semipelagianorum exponitur.

5 Atque hinc intelligetur alius error, qui Semipelagian. vocatus est, seu reliquiæ Pelagian. Confutato enim Pelagio, orti sunt alii, qui dixerunt, esto sit verum, ad comparandam justitiam necessarium esse supernaturale auxilium, non tamen gratuitum: quia putabant interdum propter opera nostra dari, quia alioqui non esset in potestate hominis salvari, sed solum in voluntate Dei dantis auxilium necessarium cui vult. Et quidem hunc errorem prius etiam Pelag. docuerat, ut ex Aug. colligi potest epist. 107. tamen Semipel. aliis rejectis erroribus Pelagii, hunc recte & occulte retinere conati sunt, ita ut in eorum verbis gratia sonaret, & meritum delitesceret. De his enim videtur scripsisse Leo Papa epist. 84. in hæc verba: *Damnent apertis professionibus suis superbi erroris auctores;*

res: & infra: *Nihil in verbis eorum obscurum, nihil inveniatur ambiguum: quoniam novimus hanc istorum esse versutiam, ut in quacumque particula dogmatis exsecrandi, quam a damnandorum societate discreverint, nihil sibi sensuum suorum existiment esse non salvum. Cumque omnes definitiones suas ad subrependi facilitatem improbare se simulent atque deponere, hoc sibi tota arte fallendi, nisi intelligantur excipiunt, ut gratia Dei secundum merita dari accipientium sentiatur, quæ utique, nisi gratis detur, non est gratia, sed merces, dicente Apostolo, gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est, non ex operibus, ne quis glorietur.* Adversus hunc ergo errorem definivit Concilium præsertim Arausic. II. & docent Patres, hoc auxilium ad opera salutis necessarium esse omnino gratuitum. Quoniam vero, ut dixi, sæpe contingit, aliquod hujusmodi auxilium ex operibus dari, id est, ex merito, vel de condigno ut quando justus bene utendo donis acceptis, meretur subsequentia: vel de congruo, ut cum peccator bene & supernaturaliter operans ex priori auxilio, subsequens meretur, ut sæpissime docet Augustin. epistola 105. & 106. (Quoniam (inquam) unum auxilium dari potest ex opere procedente ab alio: ideo Patres constituunt hanc gratiam potissime in primo auxilio, quod ad concipiendam fidem, seu voluntatem credendi datur, quod vocant justitiæ initium: & hoc modo negant initium salutis posse esse ex nobis, negantque totam gratiam, prout in illo primo auxilio inchoatur, posse aliquo modo fundari in meritis nostris: quod necesse est intelligi, non solum de merito de condigno, sed etiam de congruo; tum quia, si solum excluderetur meritum de condigno, non solum primum auxilium, sed etiam subsequentia usque ad justificationem darentur sine merito, cum tamen Augustin. 1. Retract. cap. 23. simul & neget, initium fidei esse ex nobis, & affirmet meritum ab ipsa fide inchoari, & dict. epist. 105. dicat, per fidem posse nos gratiam remissionis peccatorum mereri: tum etiam quia Semipelagiani non ponebant meritum de condigno in eo opere humano, propter quod initium gratiæ seu primum auxilium dari ajebant. Unde non dicebant dari ex justitia, sed ex misericordia, quamquam per respectum ad aliquem laborem nostrum vel conatum, seu ad voluntatem & desiderium obtinendi gratiam vel justitiam, quatenus viribus liberi arbitrii haberi potest ante omnem gratiam; ut sumitur ex Cassian. lib. 12. de instit. Cœnob. cap. 14. & seqq. & in Collat. 13. Et hoc sensu ait Aug. sæpe, *gratiam nihil humani meriti præcedere;* vocat enim humanum meritum illud, quod sine ulla gratia præsumitur ex sola libertate, ut patet ex dictis epist. & lib. de grat. & lib. arb. cap. 6. & seq. & præf. in Psalm. 31. & eodem sensu scripserunt contra hunc errorem Prosper lib. cont. collat. & Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 12. 13. 17. & Petrus Diacon. libr. de grat. & lib. arbit. cap. 8. & damnatur a Leone Papa supra, & Celestin. epist. 1. & in Conc. Arausic. II. & in Trident. sess. 6. cap. 5.

Ad Ephes. 2.

Quo sensu D. Aug. 1. Retract. c. 23. retractat hanc propositionē, quam alibi docuerat *Initium fidei esse ex nobis.*

Explicatur quorumdam Scholasticorum sententia, ne cum Semipelagianorum errore involvatur.

6 NOn omittam autem hoc loco advertere, quosdam Scholasticos Doctores, non ignobiles aut recentiores tantum, sed etiam graves & antiquos docuisse, posse hominem per vires naturæ aliquid efficere, quo primum gratiæ auxilium seu primam vocationem obtineat: atque ita exposuisse illud axioma, *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam,* de illo, qui per vires liberi arbitrii quod in se est facit. Sed horum Theologorum sententia pie explicanda est, & non statim cum Semipelagianorum errore involvenda: habet enim Catholicum sensum, quamvis fortasse commodius magisque sine occasione aut vestigio suspicionis posset aliis verbis declarari. Studuerunt ergo hi doctores Catholici, ut sufficientiam & necessitatem gratiæ declararent, invenire modum, quo sit in potestate hominis habere illam, etiam quoad primum auxilium: quia alioqui non apparet, quomodo sit in potestate illius salutem obtinere, si non est in potestate illius eam inchoare. Atque hinc supponunt id, quod certissimum est, Deum, quantum in se est, paratum esse ad dandum omnibus gratiam suam, & ad vocandum omnes adultos (qui soli sunt proprie capaces vocationis:) sic enim verum est illud, *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* & illud, *Deus vult, omnes homines salvos fieri,* juxta expositionem magis receptam: hoc ergo modo est in potestate cujuscumque hominis salvari; quia est in potestate ejus habere hoc divinum auxilium, non ex merito aut dispositione sua, sed ex liberali & generali largitione Dei. Quamvis autem homo nihil ex se possit efficere, quo divinum hoc auxilium obtineat, sed Deus sola gratuita voluntate sua illud offerat, potest tamen homo (ut D. Thom. libr. 3. cont. gent. cap. 159 docuit) sua voluntate impedire sufficienter, & quantum in ipso est, ne a Deo actu recipiat hoc auxilium & hanc vocationem, si multiplicando peccata magis magisque illius indignum se ipsum reddat. Dico autem, sufficienter, quia peccatum, quantum in se est, est hujus pœnæ dignum: quamquam, non obstante quocumque peccato, possit Deus hanc gratiam conferre, & sæpe id faciat, illuminando, & efficacissime vocando etiam gravissimos peccatores, ut certissimum sit, hanc gratiam dari, cui datur, sine merito ejus, quamvis ei, cui actu non datur, ex demerito & impedimento ejus non detur.

D. Th in 2. d. 28. q. 1 art. 4. Alex. Alens. 3. part. q. 61. mem. 5 ar. 3.

Joan. 1. Ad Tim. 2.

Hinc vero ulterius fit, quod si homo habens solum naturale lumen rationis, ita se gereret, ut nullum novum impedimentum gratiæ adhiberet, infallibiliter opportuno tempore auxilium, vel vocationem gratiæ reciperet, non ex suo merito, sed ex generali illa liberalitate Dei, qua stat ad omnium ostium, & pulsat. In hoc ergo sensu dixerunt illi auctores, facienti quod in se est Deum non denegare gratiam: & clarius diceretur, non ponenti obicem, & impedimentum, per id quod ex se facere potest, Deum ex sua liberalitate dare gratiam, quam homo promereri non potest. Quæ veritas hoc modo explicata fere coincidit cum illa, quam Concil. Trident. sessione 6. cap. 11. & 13. confirmavit, *Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso:* esset enim maxima desertio Dei, si vel primam vocationem & auxilium gratiæ ei homini non impenderet, qui per paratum usum sui liberi arbitrii eum denuo non deserit. Igitur verum est, Deum dare gratiam suam non ponenti obicem: nec per hoc homini aliquid attribuitur, quo gratiam promereatur, sed solum, quod possit illam per peccatum impedire: vel ad summum quod possit vitare peccatum contra legem naturæ, quod posset illam impedire: potest autem id homo per liberum arbitrium, vel quoad singulos actus, vel quoad omnes per breve tempus: vel certe etiam potest adjutus speciali Dei protectione, quamvis nondum sit elevatus, vel excitatus ad actus supernaturales, juxta ea, quæ statim subjungemus.

Exponitur illud axioma faciēti, quod in se est, Deus non denegat gratiam.

Ex his ergo colligitur: quod si axioma illud, Facienti quod in se est, &c. explicetur de dispositione positiva, ad quam ex lege Dei consequatur gratia, non potest intelligi de homine faciente quod in se est per vires naturæ, sed per gratiæ auxilium: unde non potest accommodari ad collationem primi auxilii, sed ad subsequentia, ut Divus Thomas recte exposuit 1. 2. quæstion. 109. artic. 6. ad 2. An vero hoc primum auxilium oporteat esse supernaturale simpliciter, & immediate ad actus supernaturales ordinatum, ut est vocatio ad fidem, vel pœnitentiam: vel ante illud interdum præcedat auxilium gratuitum, in se quidem naturale, relatione tamen, & ex intentione donantis supernaturale, ut est inspiratio eleemosynæ, vel alterius operis moralis similis, quando a Deo gratis datur, ut hominem paulatim ad altiorem vocationem disponat: hoc (inquam) nihil ad præsens refert; dummodo certum sit, primum gratiæ auxilium sine merito tam de condigno, quam de congruo hominibus dari. Et ut a Semipelagianis magis separemur, hoc intelligamus de primo auxilio supernaturali, & ad supernaturales actus immediate tendente; nam licet contingere possit, ante

hoc

hoc auxilium praecedere in homine bona opera moralia ex speciali & gratuita providentia Dei, ordinata, saltem remote & mediate ad supernaturalem finem, nihilominus non existimamus, illa opera moralia dici posse dispositionem, ne dum aliquod meritum ad illud supernaturale auxilium obtinendum, quia omnino sunt inferioris ordinis: &, ut sunt ab homine operante, nihil habent supernaturale, sed ad summum ex relatione Dei extrinseca in eum finem referuntur: quod non sufficit, quia actus hominis non est dispositio vel meritum, nisi prout est ab ipso homine: solum ergo poterunt hujusmodi actus impedire peccata, quae possent esse obex & obstaculum talis gratiae. Et hanc sententiam praeter veritatem ejus, eo libenter amplectimur, quo etiam deserviat, ut evidentius constet, quantum a Pelagianorum & Semipelagianorum doctrina in discursu & progressu hujus sententiae, quam fundare intendimus, recedamus. Sit ergo constans & certum, ad supernaturales actus necessarium esse auxilium gratiae supernaturale & gratuitum.

CAPUT III.

Auxilium gratiae per modum concursus esse necessarium ad actus supernaturales.

Auxilium gratiae dupliciter necessariũ.

1 EXplicata necessitate supernaturalis auxilii, ut ad punctum praecipuum nostrae controversiae perveniamus, inquirendo an sit necessarium vel possibile aliquod auxilium praedeterminans physice voluntatem ad hos actus liberos supernaturales, oportet varia genera horum auxiliorum distinguere, & in singulis hoc explanare. Principio igitur dividi potest hoc auxilium, in illud quod est necessarium per modum concursus, vel per modum principii: duplici enim titulo potest hoc auxilium esse necessarium: primo, ex generali ratione omnium rerum creatarum: est enim actus supernaturalis ens per participationem, & hac ratione indiget actuali & immediato influxu Dei ut fiat: unde necesse est, ut illa actio, per quam nostra voluntas elicit talem actum, sit etiam actio Dei, ut ex tractatis in 1. lib. cap. 4. satis probatum relinquitur. Secundo est auxilium gratiae necessarium ob specialem rationem talium actuum, quia nimirum excellunt vim effectivam, quam intellectus & voluntas creata habent ex natura sua ad operandum: non enim attingunt hae potentiae excellentiam horum actuum: & ex hac parte necessarium est auxilium gratiae per modum principii: id est, quod compleat principium potens efficere tales actus: & hoc modo est haec divisio expressa D. Thom. 1. 2. quaest. 109. praesertim in prioribus articulis: circa quam pauca observare oportet, quae ad intelligendam veritatem, quam intendimus demonstrare, multum juvabunt.

Concursus gratiae recte auxilium appellantur.

2 Circa auxilium ergo, quod dicitur per modum concursus, observandum est primo, quamvis in re certissimum sit necessarium esse hujusmodi actualem, proximum, ac immediatum concursum Dei ad actus supernaturales eadem vel majori ratione, qua ad caeteros actus necessarius est proportionatus concursus: nonnullos tamen, haerentes in nomine, nolle hunc concursum auxilium appellare, sed tantum concursum: quia auxilium significat causam actus: concursus autem non est causa, sed potius ipsemet actus. Auxilium enim est, quo potentia juvatur ad agendum. Unde esse debet aliquid in ipsa potentia per modum actus primi: & consequenter ut causa actus & prius illo: interdum natura tantum, interdum etiam tempore: ut quando voluntas non vult haereamus in voce, neque cur, neque est cur uti auxilio sibi dato. Sed timeamus, concursum hunc auxilium appellare, cum etiam concursus generalis in ordine naturae auxilium dici soleat, quo Deus juvat causas secundas ad efficiendas actiones, quas per se solae facere non possent. Certe D. Thomas 1. 2. quaest. 109. artic. 1. cum dicit, intellectum humanum indigere auxilio divino ad quamcumque cognitionem naturalem, non vero indigere illustratione superaddita nisi ad supernaturalia, nomine auxilii nihil aliud intelligit nisi generalem concursum: & eodem sensu dicit artic. 2. naturam humanam in quocumque statu indigere auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum scilicet, etiam naturale: & artic. 3. ait, hominem in statu naturae integrae potuisse operari virtute suae naturae bonum, quod est sibi connaturale, absque additione gratuiti doni, *licet non absque auxilio Dei moventis*, id est, concurrentis cum homine ut prima causa: jam enim supra declaravi, cur D. Thomas hunc concursum motionem vocet, ut ejus eminentiam indicet. Deinde in caeteris causis, ut verbi gratia, inter homines dicitur unus praebere auxilium alteri, quando eum juvat ad eundem effectum, vel eandem actionem, ut quando unus homo juvat alium ad aliquod pondus ferendum: unus nihil confert alteri, quod sit principium actionis, sed ipsemet coagendo praebet auxilium: sua ergo actione juvat alium: illa ergo est quasi formale auxilium: ad hunc ergo modum Deus auxiliatur homini concurrens cum illo; & concursus, quem praebet est auxilium, quo juvat hominem ad effectum. Non est ergo necesse ut auxilium sit causa actus seu effectus proprie & in rigore, sed satis est, quod sit via ad terminum, seu actio ad effectum: & ideo non est etiam de ratione auxilii, quod sit actus primus, & multo minus est de ratione ejus, quod sit separabilis ab actu secundo: de hoc enim auxilio recte intelligitur, quod dixit D. Thomas 1. 2. quaest. 10. artic. 4. ad 3. *Quod si Deus movet voluntatem ad aliquod, impossibile est poni, quod voluntas non moveatur*. Deinde non refert, quod hic concursus Dei in re non distinguatur ab actione creaturae: quia hoc non obstat, quominus ille concursus habeat rationem auxilii respectu voluntatis, vel in ordine ad effectum, quia juvat illam ad efficiendum actum: vel etiam in ordine ad ipsam actionem ut est a voluntate, quia non posset ipsa influere sine influxu Dei: unde ad hanc denominationem distinctio seu praecisio rationis sufficit. Atque ita hunc concursum ad actus supernaturales inter auxilia gratiae numerant Soto libro 1. de nat. & grat. cap. 16. Vega libr. 6. in Trident. cap. 5. & sequentibus.

3 Secundo circa idem membrum hujus divisionis est observandum, apud omnes Catholicos esse certum, hoc auxilium, prout in re datur ad actus supernaturales, esse supernaturale donum gratiae, ex suo genere gratuitum respectu humanae naturae. Probatur: quia hic concursus nihil est aliud, quam actio ipsa, qua fit actus supernaturalis, prout est a Deo: ergo sicut actus est supernaturalis, ita necesse est hunc concursum supernaturalem esse: nam actio specificatur a termino, & ad eundem ordinem pertinet, imo in praesenti nihil aliud est, quam ipsemet actus, prout est in fieri a tali agente. Est ergo hic concursus in se quid supernaturale: & consequenter etiam est donum supernaturale & gratuitum respectu humanae naturae, quia, sicut tale genus actuum non est illi debitum, ita neque talis modus concursus. Hoc tamen juxta varias opiniones supra relatas cum proportione est accipiendum: nam, qui putant, hos actus esse naturales quoad substantiam, consequenter ajunt ad illos actus etiam quoad substantiam sufficere concursum naturalem Dei, ut videre licet in Cajetan. 1. 2. quaest. 109. art. 9. & Soto lib. 3. de natura & gratia cap. 4. concl. 2. sed necesse est, ut hi auctores fateantur, illum concursum esse supernaturalem quoad modum quatenus per illum fit aliquis modus supernaturalis in actu, nisi fortasse supernaturalitatem actus ponant in sola aliqua extrinseca denominatione, quod omnino falsum esse censeo. Supponendo autem (ut supponimus) actus esse in sua entitate supernaturales, evidens est, concursum supernaturalem & ejusdem ordinis esse ad illos necessarium. Quale sit hoc auxilium.

Quam diversimode de auxiliis gratiae auctores loquantur.

CUm ergo hoc in re certum sit, in quibusdam loquendi formulis solet esse quaedam ambiguitas, & consequenter sententiarum diversitas, quae revera nulla erit, si termini explicentur: quidam enim hujusmodi

jusmodi concursum non appellant speciale auxilium, sed generale: aliis hoc valde displicet, quia, cum sit auxilium gratiæ, necesse est esse speciale. Rursus, quidam nolunt, hunc concursum vocare supernaturalem ex se, sed indifferentem, quia ut est a Deo, inquiunt, indifferens est, licet in re ex principio proximo supernaturali determinetur, ut sit supernaturalis. Aliis vero hoc displicet, quia concursus, prout in re est, non potest esse indifferens, etiam prout est a Deo: quia Deus non confuse, sed determinate applicat suam virtutem ad talem actum. Denique in hoc etiam differunt auctores: nam quidam ajunt, hunc concursum esse a Deo ut prima causa, abstrahendo ab eo quod sit auctor naturalium vel supernaturalium effectuum: alii vero docent esse a Deo ut auctore supernaturali. Sed tota hæc diversitas solum esse potest in modo loquendi, suppositis prædictis principiis: nimirum, quod hi actus sunt supernaturales quoad substantiam, & quod hoc auxilium nihil est aliud, quam ipsemet actus ut manans a Deo.

Quidam auctores consideraruntprimam radicem & originem hujus concursus, seu necessitatis ejus, quæ quodammodo eadem est, in omnibus actibus tam naturalibus, quam supernaturalibus: scilicet, quia entia participata sunt, & quia principia proxima eorum etiam sunt imperfecta, & participata; ideoque dependentia a primo principio tam in operari, quam in esse. Considerando ergo hunc concursum generalem: quia debetur ex generali ratione entis: & eodem modo vocarunt indifferentem: quia ratio entis, in qua fundatur, indifferens est ad quodlibet genus entis principati. Et eadem ratione hunc concursum attribuunt primæ causæ ut sic, quia Deus præbet hunc concursum accommodatum, quatenus prima & universalissima causa est. Unde hac etiam ratione potuerunt hoc auxilium generale appellare: quia ex generali lege, & modo quodam omnibus communi tribuitur. Imo etiam possent hoc auxilium debitum appellare, & quoad hoc deficiens a ratione gratiæ: quia, licet non sit debitus humanæ naturæ secundum se, est tamen debitus alicui principio supernaturali, quod semper supponitur: sicut enim igni calido debetur concursus ad calefaciendum, ita homini fideli debetur concursus ad credendum. Et quia, semper hic concursus supponit aliam priorem gratiam, quæ sit proximum principium actus, ratione cujus datur concursus, ideo semper datur ut debitus: & hac etiam ratione dici potest generalis, quia datur ex generali debito causarum secundarum. Et sane, si attente legatur D.Thom.in 1.2.quæst.109.fere omnibus articulis, præsertim in prioribus magna ex parte hoc loquendi modo uti reperietur.

Alii vero auctores considerantur hoc auxilium prout in reipsa fit, & secundum substantiam & entitatem ejus, & secundum proportionem, quam habet cum humana natura secundum se: & hoc modo vocarunt hunc concursum supernaturalem, & negant esse indifferentem, sed in certa aliqua specie & ordine necessario constitui debet: non potest autem esse nisi in ordine supernaturalium rerum, ut ostensum est: & hinc consequenter nolunt hoc vocare generale auxilium absolute, sed cum addito, generale gratiæ; simpliciter autem, speciale. Et simili ratione vocant hoc auxilium gratuitum homini & non debitum, nisi secundum quid, & non tam homini, quam alteri gratiæ existenti in homine: vel potius Spiritui sancto moventi hominem per gratiam ad talem operationem: quomodo Deus dici solet, debere sibi potius quam homini. Denique eadem ratione dicunt, hunc concursum dati a Deo ut actore supernaturali, & ut causa prima, non abstracte & præcise, sed determinate ut a causa prima in illo ordine supernaturali. Secundum has ergo considerationes constat, has sententias in re non esse diversas, sed tantum in modo loquendi.

Capreol. in 1.distin. 28.quæst.1

Aptior loquendi modus eligitur.

6 Mihi vero (ut quod sentio sincere proferam) satis probatur posterior loquendi modus: tum quia est clarior, & carens omni occasione errandi, & ambiguitate sermonis: tum etiam, quia de naturis rerum loquendum simpliciter est, prout in re sunt, & de actionibus, prout actu exercentur. Denique, quia, licet hic concursus non sit supernaturalis, nisi concurrente simul alio principio proximo supernaturali, vel supernaturaliter operante, ut infra dicam; tamen hic concursus prout est a Deo, non habet quod sit supernaturalis ex solo illo principio proximo, sed ex ipsomet Deo, qui potentiam suam speciali modo applicat ad hunc concursum, ut majori & superiori virtute influat. Nam licet in Deo unica sit virtus, per quam in omnia influit, tamen secundum rationem potest distingui ut magis vel minus influens, vel ut habens vim ad altiorem vel minus perfectam actionem. Et hac ratione verissime dicitur Deus dare hunc concursum ut causa prima supernaturalis: ideoque dare supernaturalem concursum ad supernaturalem effectum, in quem eo etiam concursu influit non tantum ut est ens, sed etiam ut est tale ens supernaturale: nam, licet metaphysice dicatur, ratio entis, ut sic, esse adæquata ratio sub qua Deus in omnia influit, tamen & realiter influit in omnem rationem determinatam entis: & illa ratio sub qua non est sumenda ac si esset præcisa a determinatis rationibus entium, sed ut in re includit omnes illas: & ideo actio & influxus semper in re est talis, qualis est effectus ad quem determinatur & applicatur virtus agentis in suo ordine. Quocirca, quamvis concursus Dei, in communi & confuse conceptus, sit indifferens, tamen sicut in effectibus est distinctio, ita etiam in ipso concursu, & ad effectum spiritualem datur concursus spiritualis, ad materialem materialis, & sic de cæteris: & eadem ratione ad supernaturalem actum est supernaturalis absolute loquendo; & in eo ordine potest esse major vel minor, imo & magis vel minus supernaturalis respectu hominis, seu respectu principii proximi, cui confertur: quod in discursu disputationis hujus attingetur & explicabitur, quantum ad rem præsentem fuerit necessarium: brevitas enim hujus operis hæc omnia exactius persequi non permittit: non vero possumus ea omnino prætermittere: quia necessaria sunt, tum ad veritatis fundamentum comprehendendum; tum ut evidenter constet, quomodo Catholica veritas inter extremos errores veluti media & regia via incedat.

7 Tertio observandum est circa idem auxilium seu concursum supernaturalem, in hoc convenire cum generali concursu ordinis naturæ, quod per se ac præcise non ponit aliquid in causa secunda, sed in effectu: quia, cum sit immediatus influxus Dei in effectum & actionem causæ secundæ, nihil aliud esse potest, quam ipsamet actio causæ secundæ ut est a Deo: nam, si esset aliquid aliud prius illa actione, illud ipsum esset principium actionis: unde neque esset immediatus influxus effectuum: neque esset auxilium per modum concursus, sed per modum principii: quia non alio modo hæc duo auxilia inter se distinguuntur. Igitur hoc auxilium præcise sumptum, non est aliquid in causa, sed in effectu, id est, (ut in propria materia loquamur) non est aliquid in voluntate proxime & immediate, sed in actu supernaturali voluntatis, est enim dependentia, quam habet actus a Deo ut a prima causa, etiam in ordine supernaturali. Ex hac vero convenientia inter hos duos concursus, naturalem & supernaturalem, sequitur differentia inter eosdem, quam notavit D.Thomas in 1.2. quæst.109. artic.1.2. & 3. scilicet, quod ad effectus vel actus naturales ex parte Dei sufficit hoc auxilium per modum concursus generalis, quia causæ secundæ aliunde habent virtutem sufficientem in suo genere ad illos effectus: at vero hoc auxilium seu concursus generalis ordinis gratiæ non sufficit homini ad efficiendos actus ejusdem ordinis, nisi Deus aliud majus auxilium superaddat: quia naturales potentiæ hominis non habent vires proportionatas & sufficientes in genere causæ proximæ ad illos actus efficiendos. Unde cum per hoc auxilium non detur, ideo præter illud necessarium est aliud per modum principii, quod non potest actus ipse, nec aliquid in illo, sed aliquid re distinctum ab illo: quid vero illud sit, & quotuplex, in sequentibus capitibus exponemus.

CA-

CAPUT IV.

Quid sit auxilium excitans, quid vero adjuvans.

1 CUm liberum arbitrium ex natura sua sit principium insufficiens horum actuum supernaturalium, quicquid ante actum ei adjungitur, ut potens reddatur in genere causæ proximæ ad hos actus efficiendos, dici potest auxilium per modum principii talium actuum. Unde fit, ut hoc auxilium multiplex sit & varium: cujus divisiones breviter attingere necesse est, ut, per singula membra discurrendo, videamus, an in hoc genere auxilii inveniatur aliquod prædeterminans physice voluntatem. Ut autem intelligatur, de quo auxilio sit sermo, sciendum est, quoddam esse quod actuale dicitur; aliud, quod vocari potest habituale.

De actuali frequens est sermo in Scriptura, Conciliis, & Patribus: illa enim verba Joan. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*: & illa Thren. 5. *Converte nos Domine, & convertemur*, quid aliud, quam actualem Dei gratiam significant? Quidquid etiam Concilium Tridentinum, & alia antiquiora, & D. Augustinus sæpissime docent de divina vocatione, inspiratione, illustratione, & interiori motione ac doctrina, & inclinatione voluntatis, ad hanc gratiam actualem pertinet: ut in sequentibus afferemus, quia in hac gratia, ejusque efficacia explicanda insistendum nobis est: nam in illa consistit tota difficultas hujus controversiæ. Habitualis gratia auxilians nihil aliud est, quam habitus supernaturales, quos supponimus animæ infundi, ad actus supernaturales eliciendos; qui ea ratione, qua voluntatem adjuvant ad efficiendos hujusmodi actus, dici possunt auxilia divina & supernaturalia: sic enim sæpe Augustinus totam gratiam, ut omnia divina dona complectitur, adjutorium divinum appellat. Unde libr. de corrept. & grat. cap. 12. *Adjutorium* (inquit) *est, non solum sine quo non fit aliquid, verum etiam quo fit propter quod datur*, quæ descriptio convenit virtutibus infusis: nam illis efficimus supernaturales actus, propter quos dantur: & illis tentationes vincimus, ad quod etiam dantur: illis denique sanatur lapsa natura, & fortior ad malum vincendum, & bonum operandum, redditur. Et hoc modo D. Thom. opusc. 2. cap. 143. ait: *Quia ultimus finis hominis facultatem naturæ ipsius excedit, ideo Deus ei contulit adjutoria, quæ facultatem naturæ excedunt, quale est lumen gratiæ, per quod interius perficitur ad cognitionem, actionem, & affectionem*: & subdit: *Hujusmodi autem dona sive auxilia supernaturaliter homini data gratuita vocantur*. De hoc igitur auxilio habituali nihil hoc loco amplius dicendum est; tum quia neque est simpliciter necessarium ad eliciendum actum, sed solum ad illum eliciendum connaturali & perfecto modo, per intrinsecam & connaturalem facultatem, ut est communior Theologorum consensus; tum etiam, quia nullus Catholicorum dicit, per hoc auxilium determinari liberum arbitrium ad unum, vel quoad exercitium, vel simpliciter quoad specificationem: alioqui incideretur in eorum errorem, qui dixerunt, justitiam semel comparatam non posse amitti. Est ergo certum, hæc auxilia habitualia subdi legi aliorum habituum, quibus utimur, cum volumus. Unde fit, ut etiam actus illis contrarios efficere possimus.

Auxilium habituale quod sit.

Divisio auxilii in excitans, & adjuvans.

2 Omissa habituali gratia, actualis ulterius distinguitur ex doctrina Concilii Tridentini sess. 6. in excitantem & adjuvantem. Quamvis hæc divisio ita declarari possit, ut auxilium etiam habituale, imo & auxilium per modum concursus comprehendat, ut statim dicam. Auxilium itaque excitans juxta mentem Concilii nihil aliud est, quam interior aliqua Spiritus sancti illuminatio aut inspiratio, qua Deus tangit cor hominis, illudque excitat, ut convertatur, vel ad fidem, vel ad pœnitentiam, vel ad amorem, aut quemlibet alium supernaturalem actum exercendum. Hoc constat ex dicto Concilio sess. 6. cap. 5. & 6. & ex can. 3. & 4. in quibus hoc auxilium, nunc prævenientem Spiritus sancti inspirationem, nunc excitantem gratiam, nunc tactum divinum per Spiritus sancti illuminationem, nunc divinam vocationem appellat. Neque hæc doctrina Concilii nova est, sed antiquissima, ut constat ex Concilio Arausicano II. fere in omnibus capitulis: ubi per hanc illuminationem, & inspirationem, ait, Deum trahere homines ad se, & operari in nobis & velle & perficere pro bona voluntate. Unde Cœlest. Papa in Epist. 1. ad Episcop. Galliæ cap. 8. refert, quandam Epistolam Episcoporum Africæ ad Zozimum Pap. in qua laudabant, & ponderabant verba, quæ in quadam sua Epistola scripserat, scilicet: *Se instinctu Dei* ad eos scripsisse: ipsi vero inquiunt: *Quid tam libero fecistis arbitrio, quam quod universa in nostræ humilitatis conscientiam retulistis? Et tamen instinctu Dei factum esse, fideliter sapienterque vidistis. Ideo utique, quia præparatur voluntas a Domino, & ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium*. Ex quibus verbis colligere licet quoties Augustinus ait, præparari voluntatem a Domino, & Deum in nobis recipere, nos vocando, & ad se trahendo, & in nobis operando, ut velimus, seu efficiendo in nobis velle & perficere pro bona voluntate, de hac gratia excitante sermonem habere: semper enim per inspirationem, illuminationem, & vocationem, hanc Dei operationem declarat, ut videre licet de spirit. & lit. cap. 33. & 34. & lib. de prædestin. Sanctor. cap. 19. & Epistol. 107. & libr. 1. ad Simplic. quæst. 2. Quæ loca cum multis aliis in sequentibus expendemus. Eodemque modo loquitur Cyril. Alex. lib. 4. in Joan. cap. 7. & Prosp. 2. de vocat. Gen. cap. 9. alias 26.

Quid sit gratia excitans.

1 HInc ergo Theologi definiunt, hanc gratiam nihil aliud esse, quam motum aliquem intellectus vel voluntatis infusum a Deo, vel illuminante intellectum, & sanctam aliquam cogitationem in eo operante circa objectum aliquod vel veritatem ad salutem animæ pertinentem, vel per eam motionem inspirante voluntati, & excitante in illa affectionem aliquam amoris, timoris, aut alterius similis affectus, supernaturalis quidem, sed in eo ordine imperfecti, & non liberi, sed necessarii, accommodati tamen ut per eum præparetur voluntas, & paulatim sublevetur ad perfectum & supernaturalem consensum præstandum. Sed hoc intelligendum est, quando hæc gratia est pure excitans, prout nunc de illa loquimur: quod propterea dico, quia contingit unum actum supernaturalem, perfectum, & deliberatum excitare animam ad alium, ut voluntarius actus fidei excitat ad spem, & actus spei ad amorem, & sub ea ratione potest dici gratia excitans, sed non est pure excitans, cum alioqui talis actus sit effectus alterius gratiæ excitantis, & adjuvantis. Quod ergo in dictis motibus hæc gratia excitans consistat, primum ex vocibus ipsis inspirationis, vocationis, & similibus, est manifestum. Deinde quia hæc gratia est aliquid animæ inhærens, quia per ea, quæ sunt extra animam, non excitatur anima, nisi media aliqua re, quæ ipsi animæ inhæreat. Unde, licet causæ, vel objecta extrinsecus excitantia possint esse extra animam, tamen ipsa excitatio formalis necessario debet animæ inhærere; quia necesse est, ut illam formaliter, imo & vitaliter afficiat; & hæc excitatio formalis vocatur auxilium gratiæ excitantis: nam excitans effective Spiritus sanctus est, qui ubi vult spirat, utens etiam quibus vult instrumentis ad eam excitationem efficiendam, ut eleganter declarat August. de Spirit. & lit. cap. 33. & 34. lib. 1. ad Simplician. quæst. 2. Neque multum ad rem præsentem refert Scholastica quæstio: an hæc ipsa excitatio fiat effective [illegible] anima per intellectum & voluntatem? qua[illegible] probabilius sit, physice fieri ab his potentiis, q[illegible] non moraliter seu libere, ut ex mox dicendis [illegible] bit. Hæc igitur excitatio inhærens animæ non [illegible] bitus ejus: nam, dum anima est tantum in [illegible]

est quasi dormiens, ut Aristoteles dixit: per hanc autem excitationem hoc in ea fit, ut actu vigilet, & attendat, ac si dicatur illi: *Exurge qui dormis, & illuminabit te Christus:* fit ergo hæc excitatio per motum animæ vitalem, quem propterea necesse est ab ipsa fieri, mota a Deo.

4 Ex quo intelligimus, hanc ipsam gratiam excitantem posse considerari, vel secundum id, quod ipsa est, vel secundum id, ad quod ordinatur: & quidem ipsa secundum se est quid supernaturale in anima factum & receptum: unde ut sic potius est effectus gratiæ quam principium: & necesse est ut ipsamet habeat causam supernaturalem, quæ principaliter est Deus: an vero præter ipsum habeat aliam causam proximam supernaturalem, in sequentibus attingemus. At vero hæc gratia non datur ut in ea sistatur, sed ordinatur ad id, quo salus animæ obtinetur, qui est liber & supernaturalis consensus animæ, nam, ut ait Bernardus lib. de grat. & liber. arbitr. in principio *consentire salvari est*, & respectu illius est hæc gratia per modum principii: nam hæc gratia est, a quo nostræ salutis initium sumitur, & quæ est aliquo modo radix & causa cæterorum effectuum gratiæ: & ideo de hac gratia dicit sæpe August. per eam operari Deum in nobis ut velimus; & alia similia, quæ postea exponemus.

Quid sit gratia adjuvans.

5 GRatia adjuvans in genere dici potest, quicquid intellectum vel voluntatem juvat ad supernaturalem actum humanum efficiendum: quod ex ipso nomine satis patet. Nam, ut dixi, hæ duæ gratiæ, excitans & adjuvans, in ordine ad consensum liberum & supernaturalem denominantur, & quia homo suis viribus illum præstare non potest, quicquid eum juvat ad talem effectum, potest gratia adjuvans vocari. Qua generali significatione etiam auxilium per modum concursus est gratia adjuvans, imo & Deus ipse, ut est prima causa supernaturalis influens in actum supernaturalem, gratia adjuvans dici potest: nam adjuvantis, & auxiliantis nomen proprissime & perfectissime in illum convenit; quia magis efficientiam, quam aliud genus causæ indicat: nomen item gratiæ illi non repugnat, sicut nec nomen doni gratuito nobis collati, quia seipsum nobis donat. Unde gratia in increatam & creatam dividi consuevit. Denique hoc generali loquendi modo etiam habitus infusus gratia adjuvans vocari potest, sicut & vocatur gratia cooperans, ut infra dicam. Neque est dubium, quin hi modi gratiæ adjuvantis sufficiant, ut sit in universum verum ac certum, præter excitantem gratiam esse necessariam adjuvantem ad supernaturales actus eliciendos, nam, ut minimum, est necessarius supernaturalis concursus: & præterea vel habitus infusus, vel aliquid, quod ejus vicem suppleat. Sed de his gratiis adjuvantibus nunc non agimus: quia quantum ad præsens spectat, satis de illis sub aliis nominibus seu rationibus dictum est: inquiri ergo potest, an præter has detur aliqua alia gratia adjuvans? nam in hoc nihil esse videtur de fide certum, sed ad Theologicas quæstiones vel opiniones pertinere: breviter tamen explicabo, quod ad præsens institutum necessarium existimo.

6 Distinguendum est ergo in primis inter actus, qui fiunt ab homine jam justificato, eliciunturque ab habitibus, & fructus justitiæ dicuntur: & inter actus supernaturales, qui ante justitiam fiunt, vel proxime ad justitiam comparandam disponunt, ut est contritio perfecta, vel remote, ut est imperfecta seu attritio; & idem est de primo actu fidei in adulto, qui primum ad fidem convertitur. Rursus distinguendum est de auxilio adjuvante, vel simpliciter necessario ad eliciendum supernaturalem actum, vel utili tantum ut facilius, suavius, magisque perseveranter fiat. De actibus ergo, qui ab habitibus eliciuntur, vera doctrina est, præter excitantem gratiam illis proportionatam, nullam aliam adjuvantem præter concursum ordinis gratiæ esse simpliciter necessariam, ut ex doctrina D. Thom. (quam sæpe citavi) 1. 2. quæst. 109. artic. 1. 2. & 3. plane colligitur. Quia per habitum

Quæ sit gratia adjuvans ad actus qui ex habitibus eliciuntur.

habet potentia efficientem vim in ratione causæ proximæ, & per concursum supernaturalem habet illa causa proxima sufficiens adjutorium causæ primæ in illo ordine: quid ergo aliud esse potest necessarium?

7 Dicent fortasse requiri actuale complementum virtutis causæ proximæ, nam hoc (inquiunt) non datur sufficienter per solum habitum: quia actus secundus est perfectior & magis actualis quam primus: potentia autem cum habitu est constituta tantum in actu primo: ergo nondum habet completam virtutem ad eliciendum actum, donec illam gratiam actualem, quasi fluentem recipiat, ut perfecte compleatur. Sed, si hæc ratio esset alicujus momenti, non solum in actibus gratiæ, sed etiam in actibus naturalibus probaret, potentiam cum habitu non habere sufficientem vim ad connaturalem actum, cum tamen omnes Philosophi dicant, non solum sufficientem, sed etiam superabundantem vim habere: & ideo non tantum posse, sed etiam faciliter & delectabiliter posse suum actuum exercere. Deinde idem dicendum esset de qualibet vi activa naturali quantumvis perfecta, quod (ut existimo) apertis rationibus ostendi falsum esse in libr. 1. Tandem idem dicendum esset de illa qualitate fluente, quam alii fingunt: nam illa qualitas non est actus vitæ ab anima elicitus, ut ipsi etiam fatentur, sed est a solo Deo præinfusa ordine naturæ ad eliciendum actum: ergo illa etiam comparatur ad actionem, ut primus actus ad secundum: & in hoc est minus perfecta, quod non constituit formaliter potentiam in ultimo actu, sicut actio ipsa seu actus secundus: erit ergo etiam illa incompleta virtus, & indigebit alio complemento, & sic procedetur in infinitum; quia semper illud complementum est tantum actus primus. Quod si fortasse differentia constituatur inter habitum & illam qualitatem, quod habitus est separabilis ab actu secundo, non vero hæc qualitas fluens: hoc in primis nihil juvat: nam inseparabilitas non tollit illam differentiam inter actum primum & secundum: sicut lumen gloriæ habet, etiam inseparabilem visionem? & charitas illi conjuncta habet inseparabilem amorem: & nihilominus sunt actus primi, adeo ut etiam in illis isti Theologi prærequirant prædictam qualitatem fluentem, quod est sine dubio ridiculum. Quocirca ex illa differentia solum sequitur, illam qualitatem esse actum primum naturaliter agentem tanta necessitate, ut voluntatem etiam secum rapiat: hoc enim sequi ex illa positione, & consequenter etiam tolli liberum operandi usum libr. 1. cap. 10. ostensum est: & iterum infra probabo cap. 12. & 13. Illa ergo necessitas hujus qualitatis nulla est: quia actus primus simpliciter est perfectior secundo: quod de habitibus infusis frequentius docent Theologi: quia non solum dant facilius operari, sed etiam simpliciter posse: actus vero secundus solum secundum quid dicitur perfectior, quia est ultimus, & non relinquit ulteriorem potentiam. Nihil autem obstat, quominus, quod est simpliciter perfectius, efficiat id quod absolute inferius est, quamvis secundum quid videatur excedere: præsertim quia ille excessus, qui esse videtur in actu secundo, potius est ex his, quæ supponit, quam ex eo quod ipse solus in potentia ponit. Alia quæ hic dici possent ad excludendas alias rationes hujus necessitatis, fuse tractata sunt in primo libro: & quæ pertinent ad determinationem physicam voluntatis, quam excludere potissimum intendimus, iterum in sequentibus capitulis proponentur. Ubi etiam ostendam, nulla auctoritate Conciliorum vel Sanctorum Patrum ostendi posse, vel minimum vestigium hujus gratiæ fluentis, & adjuvantis.

Occurritur objectioni.

Quamquam autem nova gratia adjuvans non sit necessaria homini justificato ad singulos actus supernaturales præstandos, tamen homini existenti in statu naturæ lapsæ necessaria est, ut in gratia diu perseveret: nam ad perseverandum in gratia necessarium est speciale auxilium, ut Concilia definiunt, seu perseverantiæ donum, quod & gratiam excitantem & adjuvantem includit, sive hæc re distinguantur, sive tantum habitudine seu munere & officio: hoc enim ad fidem non pertinet, ut statim explicabo. Atque

hinc

hinc etiam fit, ut licet ad singulos actus non sit hæc nova gratia necessaria, sit tamen valde utilis; si Deus velit illam conferre, quia auget vires ad operandum. Quocirca si hi auctores, qui docent, adjungi habitibus aliam qualitatem fluentem, non dicerent, eam esse necessariam ad complendam vim activam potentiæ & habitus, neque ad determinandam potentiam, sed solum ad agendam ejus virtutem ut facilius & efficacius operetur, nihil esset in eorum sententia, quod aperte & evidenter impugnari posset, ut nobis quidem videtur: esset tamen nihilominus tum incerta, & absque sufficiente fundamento asserta; tum etiam difficilis ad defendendum, propterea quæ in re simili statim dicam.

At vero de primis actibus, qui dispositiones sunt ut habitus infundatur, ut est (verbi gratia) contritio, est specialis difficultas, quia cum potentia, neque ex habitu superaddito habeat sufficientem vim ad eliciendum actum, indiget peculiari gratia adjuvante, quæ compleat illam virtutem non solum in ratione causæ moralis, sed in ratione principii efficientis proprie ac physice (ut ajunt) nam hoc principium voluntati deest: & in eo genere ac modo agendi habet defectum virtutis. Quapropter dubium non est, quin hoc adjutorio indigeat: nam ex fidei principiis hoc necessario colligitur: quod autem illud sit, ad fidem non spectat, sed est in opinione positum. Sunt autem quatuor modi explicandi hoc adjutorium, quos brevissime attingam, quia eorum notitia erit inferius necessaria.

Primus modus explicandi adjutorium gratiæ.

Primus est, hoc adjutorium non esse aliud ab ipsomet habitu; quia juxta multorum opinionem, actus, qui est ultima dispositio ad primam infusionem habitus, ab eodem habitu effective procedit, quod si ita est, habitus adjuvat sufficienter potentiam, & ita non indiget alia gratia adjuvante præter proportionatum concursum. Hæc vero sententia duas patitur graves difficultates. Prima est, quia non in universum satisfacit: nam aliqui sunt actus supernaturales, qui nec supponunt habitum, neque sunt ultima dispositio ad illum, qualis esse potest aliqua supernaturalis attritio in homine existente in peccato morali. Secunda est, quia ipsamet opinio, quam supponit, est creditu difficilis: nam habitus infunditur juxta mensuram dispositionis, ut Concil. Trident. definit sess. 6. cap. 7. ergo infusio habitus supponit potentiam excitatam & adjutam ad efficiendum dispositionem, quia homo non se disponit, nisi efficiendo arbitrium liberum cum gratia Dei; unde si habitus non supponeret sufficientem vim activam tam ex parte gratiæ adjuvantis, quam ex parte liberi arbitrii, non infunderetur, quia homo se disponit, sed potius infunderetur, ut se posset disponere: sed de hoc alias.

Quam sit difficilis.

Gratiam adjuvantem eandem esse cum excitante, nonnulli docent.

10 SEcundus modus dicendi est, gratiam qua potentia juvatur ad hos actus, in re non esse aliam ab ipsa gratia excitante, sed eandem esse proximum principium non solum morale, sed etiam physicum, influens simul cum potentia seu libero arbitrio in actum: unde illemet motus animi, quatenus hominem excitat, & metaphorice vel moraliter movet hominem & inclinat illum ad humanum actum supernaturalem, gratia excitans dicitur: quatenus vero physice cooperatur, ut principium supernaturale cum libero arbitrio influendo in supernaturalem actum dicitur gratia adjuvans. Cujus sententiæ fundamentum non est aliud, nisi quia illud est sufficiens principium, ad elevandam potentiam, & ad illam juvandam: ergo non oportet aliud multiplicare, præsertim, cum vix possit inveniri seu excogitari. Neque enim obstat Concilium Tridentinum, cum sessione sexta docet requiri gratiam excitantem & adjuvantem; tum quia non docet has esse distinctas, quin potius de eis videtur semper loqui tanquam de una & eadem, ut cum ait capite quinto exordium justificationis sumi a divina vocatione, *ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo & cooperando disponantur*; tum etiam, quia, licet idem motus qui excitavit voluntatem, adjuvet illam ad consensum, nihilominus potest distingui gratia adjuvans ab excitante, vel quia in illomet actu illa sunt diversa munera: nam excitat formaliter, adjuvat efficienter, vel certe quia ipsemet actualis influxus gratiæ excitantis in actum voluntatis est novus effectus gratiæ distinctus ab ipsa gratia excitante, qui, ut est ab illa, potest dici gratia adjuvans.

11 Hæc sententia est probabilis, & quantum ad moralem concursum est etiam certa: nam & illustratio intellectus, & inspiratio voluntatis in ea perseverans vel actu, vel virtute multum juvant voluntatem ipsam ad consensum, sive objective alliciendo & attrahendo, sive per aliquem effectum impellendo vel terrendo: in quibus modis saltem morale auxilium intercedit. Quoad physicum vero influxum, sententia hæc nonnullas patitur difficultates. Prima, quia nulla ratione probat hoc ita esse, sed supponit solum esse possibile. Secunda, quia non est facile creditu actum seu motum illum, qui est gratia excitans, habere in ratione principii proximi sufficientem vim ad efficiendum deliberatum actum humanum & supernaturalem (verbi gratia) contritionis, aut dilectionis Dei super omnia: quod tamen necesse est in illa sententia supponi. Nam si dicatur: motum ipsum gratiæ excitantis ex vi suæ perfectionis & naturæ non habere vim sufficientem & connaturalem ad alium actum efficiendum, Deum tamen elevare illum, & uti illo ut instrumento ad illam efficientiam; hoc in primis gratis diceretur sine fundamento aut probatione ulla: aut deinde superesset eadem difficultas, an Deus elevet illum actum, aliquid ei addendo, nec ne. Nam si aliquid addit, illud inquirimus quid sit: si vero nihil addit, eodem modo posset elevare voluntatem ad illum actum efficiendum, nihil ei addendo per modum actus primi: oportet ergo juxta hanc sententiam, ut ille motus gratiæ excitantis sit principium ex se sufficiens principale in genere causæ proximæ ad illam actionem.

Quatenus vera sit præcedes opinio, & quatenus difficilis.

12 Quam vero sit hoc difficile creditu, multis indiciis breviter insinuari potest. Primo, quia motus ille gratiæ excitantis solet esse multo minus perfectus, quam alius actus supernaturalis: nam ille interdum solum est (verbi gratia) quædam viva mortis repræsentatio, aut quidam ingens timor gehennæ, aut alius similis motus, qui revera non solum accidentaliter, sed etiam specifice est minus perfectus, quam amor Dei super omnia, vel contritio. Imo multi probabiliter existimant, hos motus gratiæ excitantis non esse supernaturales quoad substantiam, sed solum in modo, quo ex speciali providentia & ordinatione ita a Deo tribuuntur, ut animum excitent ad supernaturales actus. Quid si ipsi sunt quoad substantiam supernaturales, cum fiant a potentiis, vel oportebit, quærere aliud principium, quo elevetur potentia ad illos eliciendos: vel si ipsi fiunt sine alio principio proximo inhærente per immediatam Dei elevationem, idem dici poterit de primo consensu deliberato & supernaturali. Secundo, quia non solent hi actus immanentes habere naturalem efficientiam in alios, nisi fortasse, quando sunt per se ordinati & connexi inter se, ut sunt assensus principiorum, & conclusionis, intentio finis & electio mediorum: at vero in præsenti non est hæc subordinatio inter gratiam excitantem, & effectum gratiæ adjuvantis, ut patet in exemplis adductis. Tertio, quia contingit hos actus esse in diversis potentiis: excitatio enim sæpe est in intellectu, & consensus in voluntate: at vero actus unius potentiæ, nunquam ex se est principium efficiens proximum & physicum actus alterius potentiæ, supplens defectum virtutis activæ in altera potentia; quia sunt virtutes vel activitates diversarum rationum: unde licet admittamus judicium intellectus habere aliquem concursum activum in suo genere ad actum voluntatis, non tamen potest dare vel supplere ipsam vim activam, quæ ex parte potentiæ necessaria est, & sic de aliis. Quarto

Auxilium excitans non adjuvare potentiam physice producẽdo actus voluntatis, probatur.

Quarto addere possumus, motum gratiæ excitantis non semper concurrere simul tempore cum consensu voluntatis: interdum enim præcessit gratia excitans per sanctam cognitionem & timorem; & postea sola recordatione illius timoris & divinæ motionis homo libere convertitur, & incipit pœnitentiam agere; non est autem verisimile solam illam memoriam esse sufficiens principium supernaturale ad efficiendā conversionem, sed potius concurrere tantum proponendo objectum. Denique in primo actu supernaturali fidei vix assignari potest motus gratiæ excitantis, qui possit esse principium supernaturale ad eliciendum illum: quia ibi solum antecedit apprehensio objecti, & judicium practicum de ejus credibilitate, post quod accedit voluntas credendi: nihil autem horum potest esse principium eliciens actum credendi: nam voluntas potius est imperans, quam eliciens: reliqui autem actus sunt valde imperfecti & remoti. Hæc igitur omnia reddunt hanc opinionem difficilem: non tamen improbabilem, quia aliquo modo solvi possent, si oporteret.

14 Tertius modus dicendi est, gratiam adjuvantem potentiam ad hos actus esse qualitatem a Deo infusam, ut suppleat vicem habitus: a quo solum hoc differt, quod non est permanens, & ex se perpetuo durabilis in potentia, sed transiens cum actu. Cujus sententiæ fundamentum est: quia non repugnat, hujusmodi qualitatem infundi: & alioqui hic modus elevandi potentiam ad superiorem actionem per virtutem inhærentem, est suavior & magis proportionatus. Et hæc quidem sententia: si non ponat hanc qualitatem determinantem potentiam ad exercitium actus, & præterea asserat, hujusmodi qualitatem semper infundi omnibus, quibus datur actuale auxilium sufficiens ut convertantur si velint, etiam si convertendi non sint; cum hac (inquam) duplici additione seu limitatione, non est omnino improbabilis; aut saltem nihil ex ea inferri potest contra principia fidei: si autem non addantur illæ limitationes, sequetur, aut tolli libertatem quoad exercitium, aut re vera nunquam dari auxilium sufficiens iis, qui non convertuntur; quia non datur hæc gratia adjuvans, sine qua nec convertuntur, nec possunt converti, ut latius in sequentibus persequemur. At vero illæ duæ conditiones vix possunt conjungi cum illa sententia consequenter loquendo: quia si hæc qualitas non determinat ad exercitium actus propter quem datur, quantum est ex se potest esse sine illo & subditur usui liberi arbitrii, atque ita juxta secundam conditionem positam etiam illi infunditur, qui non convertitur; ergo talis qualitas de se permanet in potentia per modum habitus: quandoquidem permanet, quando non operatur; cur ergo dicitur qualitas fluens, aut in quo differt ab habitu?

Auxilium adjuvans ab aliis esse dicitur infusa qualitas. Quo sensu non sit omnino improbabilis hæc opinio.

Impugnatur tamen ex difficultate quam præ se fert.

15 Video responderi posse, qualitatem illam non determinare potentiam ad perfectum consensum: determinare autem illam ad aliquem motum imperfectum & indeliberatum, & simul dare vires sufficientes ad perfectum & liberatum consensum; & hoc satis esse ut sit per modum actualis motionis, & ut sit qualitas fluens. Sed hoc qua facilitate gratis dicitur, rejici potest; præsertim, quia non est necesse, ut voluntas exerceat aliquem motum indeliberatum ante plenum consensum, sed immediate post perfectam illustrationem intellectus potest voluntas supernaturalem consensum præstare, quo se ad gratiam disponat, ut contingit in Angelis in primo instante suo, & prima conversione ad Deum, quæ non fuit ab habitu, teste D.Thom. 1. part. quæst.62. artic.2. ad 3. & idem fortasse fuit in Adamo & Beatissima Virgine. Et in nobis sæpe potest idem accidere, ut peccator per intellectum excitatus & inspiratus, statim per voluntatem eliciat contritionem. Aliter dici posset, hanc qualitatem esse talis naturæ, ut non petat infundi vel conservari, nisi quando homo actu excitatur, ut apprehendat, vel cogitet de sua salute; & in hoc differre ab habitu. Sed hoc etiam apparet valde voluntarium, quia nulla potest ratio reddi hujus dependentiæ, cum hæc qualitas vere sit actus primus, infusus (verbi gratia) voluntati; qui non est cur pendeat ab aliquo actu secundo intellectus: præsertim, cum ostensum sit non pendere a suamet operatione actuali, sed subesse in operando libero usui voluntatis. Denique in universum est difficile ad explicandum, quomodo qualitas spiritualis, & nullum habens in subjecto repugnantiam, nec pendens ab actuali attentione vel influxu vitali subjecti, sit ex se transiens, vel pendens ab actuali operatione. Unde apud antiquos Patres vel Theologos non legimus, alias qualitates infusas nostris potentiis, præter actus & habitus. Est igitur etiam hæc sententia difficilis.

Posterior modus explicatur, iis solutis quæ contra illam pugnant.

16 Quartus modus explicandi hanc gratiam adjuvantem est, hos actus qui eliciuntur sine habitu nullum habere in homine physicum principium effectivum sibi inhærens præter voluntatem; Deumque ipsum per se efficacitate sua supplere efficientiam habitus; atque ita Deum duplici ratione ad hos actus concurrere; scilicet, & ut primam causam in ordine gratiæ; & ut causam principalem proximam, non tamen integram seu totalem in omni genere, quia non excludit activitatem voluntatis. Etenim quod hic modus sit possibilis, quanquam nonnulli Theologi contrarium senserint; nobis tamen satis certum videtur; quia nulla intercedit repugnantia, nec facile subtrahendum est aliquid divinæ potentiæ, ubi non satis constet de implicatione contradictionis, quæ nulla hic ostendi potest. Quia Deus, concurrendo hoc modo cum voluntate non excludit efficientiam ejus, quæ sola ex parte hominis ad vitalem & præsertim liberum actum necessaria est, sed suppler solum efficientiam habitus, quæ non est ita necessaria, vel intrinseca vitali actui: omnem autem efficientiam extrinsecam causæ secundæ potest Deus per se ipsum supplere. Igitur sicut habitus est virtus juvans potentiam, ita & Deus potest illam juvare: est autem habitus virtus inhærens; Deus autem dici potest virtus assistens, quæ differentia non refert ad puram efficientiam, seu adjutorium in efficiendo, dummodo voluntati semper suus locus relinquatur. Unde auctores, qui putarunt hoc esse impossibile, ideo ita sensisse videntur, quia existimarunt habitum ita juvare potentiam, ut sit tota vis agendi & potentia per seipsam nihil conferat. Quod verum esse non potest in actibus vitæ, & præsertim liberis.

Si autem hic modus est possibilis, non est difficile credere, Deum illo uti in hujusmodi actibus; tum quia deest virtus causæ proximæ ad eliciendum illum actum, ad quem Deus ipse per suam gratiam illam excitat, & ideo ad ipsum pertinet supplere defectum proximæ causæ, præsertim cum ostensum sit, non inveniri virtutem creatam, qua suppleatur; tum etiam, quia tunc Deus operatur principaliter in anima, illam ad se convertendo; & ideo ait D.Thom. citato loco, prima parte, conversionem per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, non exigere aliquam habitualem gratiam: sed operationem Dei, animum ad se convertentis. Solum illud superest difficile in hac sententia, quod ad suavem Dei providentiam pertinet, dare causis secundis virtutes intrinsecas, per quas operentur. Sed ad hoc dicetur, id esse verum, tum in effectibus & actionibus connaturalibus, tum etiam in supernaturalibus, quando operans est in statu perfecto, & connaturali modo operatur, & producit fructus justitiæ jam receptæ: quando vero est in statu imperfecto, potius & contrario ipsi justitiæ, cum careat virtute intrinseca, quam non est recepturus, nisi per propriam & proportionatam dispositionem, quia hoc est magis expediens, magisque consentaneum divinæ providentiæ, tunc non potest elevari per intrinsecam virtutem habitualem: actualis vero nulla est sufficiens, & ideo non est alienum, sed consentaneum divinæ providentiæ, ut in omni ordine & genere actionum per se suppleat, quod creaturæ deest.

17 Illud etiam in hac opinione difficile videri potest,

est, quod juxta illam gratia hæc adjuvans non est aliquid creatum, sed increatum; & ita non erit aliquid inhærens animæ, cujus oppositum significat Concil. Trident. sess. 6. cap. 5. dicens, hominem moveri a Deo, ut per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad justitiam se disponat. Sed hoc etiam non est magni momenti; tum quia jam supra diximus non esse inconveniens, aliquam gratiam adjuvantem esse increatam; tum etiam, quia licet hæc gratia in actu primo considerata sit quid increatum, quia nihil est aliud, quam Deus ipse ut assistens animæ, quam ad suam conversionem excitavit, paratus eam specialissime juvare, & sublevare ad perfectum supernaturalem actum efficiendum, si ipsa cooperari voluerit: tamen in actu secundo ipsa actio ut procedens a Deo sub hac speciali ratione considerata, est quid creatum, & potest etiam gratia adjuvans appellari juxta doctrinam supra traditam. Et ita etiam responsum est ad Concilium: concedo gratiam adjuvantem esse aliquid inhærens voluntati (quanquam Concilium id expresse non dicat) nam & concursus supernaturalis Dei in ipsa recipitur, & gratia excitans postea moraliter juvat, non tamen necesse est, ut omne principium adjuvans inhæreat ipsi voluntati, neque hoc habet in Concilio fundamentum. Est ergo hæc opinio satis probabilis. Nolumus tamen nunc definitum inter has sententias ferre judicium: neque enim ea de causa propositæ sunt; sed ut præ oculis habeantur omnes modi, quibus probabiliter potest gratia adjuvans declarari, ut postea facilius & evidentius constare possit, an sit necessaria ad actus supernaturales aliqua gratia physice prædeterminans liberum arbitrium.

CAPUT V.

Quid sit gratia præveniens, concomitans & subsequens, operans, & cooperans, moraliter aut physice concurrens: & quomodo hæc omnia ad superiorem divisionem revocentur.

Gratia præveniens quæ & quotuplex.

1 AD hanc divisionem auxilii gratiæ in excitans & adjuvans reduci possunt omnes aliæ, quæ de auxiliante gratia a Theologis tradi solent: & ideo Concilium Tridentinum fere hanc solam tetigit, utpote virtute includentem cæteras. Alia ergo divisio est auxilii in præveniens & concomitans: auxilium autem præveniens, si sit intrinsecum, & ipsis animæ potentiis inhærens, ac eas proxime movens ad supernaturales actus, idem est, quod gratis excitans: & ita Concilium Tridentinum supra dicto cap. 6. cum dixisset exordium justitiæ sumi a præveniente gratia, id declarans dicit: *Hoc est ab ejus vocatione*, quam statim declarat per excitantem gratiam: & idem constat ex canon. 3. & 4. Dixi autem, si sit intrinsecum & proprium auxilium: quia sunt multa alia beneficia gratiæ, quibus Deus hominem prævenit, quæ generatim loquendo sub nomine gratiæ prævenientis comprehendi possunt. Hujusmodi est totum illud specialis providentiæ genus, quo Deus hominem, quem specialiter amat, custodit, protegit, & promovet, avertendo peccandi occasiones, & offerendo bene operandi opportunitatem, aut beneficia divina recipiendi: ut ex D. Thom. sumi potest lib. 3. cont. Gent. cap. 162. sub fin. §. hoc autem. Quo modo baptismus in infantia receptus gratia præveniens dici potest. Imo, ipsamet divina electio, & prædestinatio in hac generalitate sermonis potest sub gratia præveniente comprehendi. Quæ autem ad rem præsentem spectat, solum est gratia præveniens, per se & intrinsece auxilians; dicitur autem præveniens, quia omnino prævenit nostrum consensum, nostramque liberam dispositionem: quod etiam habet gratia excitans, ut dixi.

2 Quo fit, ut gratia concomitans dicatur, quæ nostrum liberum consensum concomitatur: nimirum nos ad illum præstandum adjuvando. Unde, sicut gratia præveniens in sensu explicato cum excitante concidit, ita concomitans cum adjuvante. Additur vero in hac divisione etiam gratia subsequens, juxta illud Psalm. 22. *Et misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vitæ meæ:* & Ecclesia in quadam Collecta orat: *Tua nos, quæsumus Domine, gratia semper præveniat, & sequatur*, &c. Sed hoc membrum in rigore non est diversum a præcedente; sed connotat habitudinem ad diversum terminum: gratia enim dicitur concomitans respectu cooperationis seu consensus liberi arbitrii, dicitur vero subsequens respectu prioris gratiæ: unde, cum gratia concomitans seu adjuvans semper supponat excitantem seu prævenientem, fit, ut etiam sit subsequens. Unde hæc duo membra nunquam ab Augustino & aliis Patribus distinguuntur: sed concomitans, & subsequens appellatur: sic Augustinus in Enchiridio cap. 32. *Totum* (inquit) *detur Deo, qui voluntatem bonam & præparat adjuvandam, & adjuvat præparatam*, & infra: *Nolentem prævenit ut velit: volentem subsequitur, ne frustra velit:* & affert prædicta verba Psal. 22. cum illis Psalm. 58. *Misericordia ejus præveniet me*, & similia fere habet libr. de natura & gratia cap. 32. Omitto alia, quæ de hac divisione dici possunt, quia præsenti instituto non sunt necessaria.

Gratia subsequens.

3 Alia divisio præcedentibus non dissimilis est, qua dividitur gratia in operantem & cooperantem. Circa quam multa solent ab Scholasticis dici: sed de hoc loco solum juxta mentem Augustini illam explicabimus; quia valde necessarium est ad varia ejus loca intelligenda: ex quibus hæretici male inferunt, Deum ita in nobis operari, ut nos libere operari non sinat: quidam vero ex Catholicis colligunt ex eisdem locis, physicam prædeterminationem, quam nos libertati repugnare jam probavimus. Sed utrique decepti sunt non recte interpretando gratiam operantem, neque consortium & necessitatem gratiæ cooperantis. Sumpsit ergo Augustin. hanc divisionem ex variis locutionibus Scripturæ: nam ad Philip. 2. dicitur: *Deus operari in nobis, & velle, & perficere:* & tamen 2. ad Corinth. 3. dicimur nos *coadjutores seu cooperatores gratiæ Dei*, unde necesse est ut gratia etiam cooperetur nobiscum: nam hæc mutuam relationem dicunt. Unde de se ajebat Paulus: *Non ego autem, sed gratia Dei mecum*: & de Apostolis dicitur Marc. ultim. *Prædicaverunt ubique Domino cooperante*: & e converso Cœlestinus Papa Epistol. 1. ad Episcop. Galliæ cap. 12. nos appellat, *Cooperatores gratiæ Dei*.

Explicatur divisio gratiæ in operantem, & cooperantem.

Coincidit autem hæc divisio cum præcedente juxta mentem Augustin. nam gratia operans, eadem est quæ excitans; cooperans vero, eadem quæ adjuvans. Utrumque constat ex ipso Augustino libr. 1. de gratia & liber. arbitr. cap. 16. & 17. ubi sic inquit: *Certum est, nos mandata servare, si volumus: sed quia præparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus ut quantum sufficit, ut volendum faciamus. Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est: Præparatur voluntas a Domino: & a Domino gressus hominis dirigentur: &, Deus est, qui operatur in vobis velle & perficere. Certum est, nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: Faciam ut in justitiis meis ambuletis.* Et cap. 17. *Qui* (inquit) *istam, etsi parvam dare cœperat charitatem, nisi ille qui præparat voluntatem, & cooperando perficit, quod operando incipit: Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus sine nobis operatur, cum autem volumus, & sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur, tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.* Ex quo insigni & illustri loco in primis habemus gratiam operantem esse illam, qua præparatur voluntas a Domino, & hanc eandem esse, qua dicitur Deus facere ut velimus, vel ut faciamus, constat autem hoc fieri a Deo in nobis per gratiam excitantem; per illam enim nos illuminando dirigit gressus nostros, quod huic gratiæ operanti ibidem Augustinus tribuit; & alliciendo voluntatem eam præparat ut suaviter velit credere, amare, aut operari.

Gratia operans eadem, quæ excitans, & cooperans eadem, quæ adjuvans.

Quid

Quid sit, Deum in nobis operari ut velimus.

4 HAbemus deinde, non ideo dici Deum operari in nobis ut velimus, quia ipse solus faciat in nobis ipsum velle; sed quia ipse est, qui operatur in nobis initium bonæ voluntatis, quæ non perficitur sine nobis: hoc enim est quod Augustinus ait: *Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*. Non operatur autem Deus in nobis initium salutis nisi per excitantem gratiam, ut ex Concilio Tridentino supra ostendimus: est ergo idem munus operantis & excitantis gratiæ, & consequenter idem erit etiam cooperantis & adjuvantis. Denique ratio etiam horum nominum ex eodem loco colligitur: & quidem denominatio cooperantis gratiæ per se notissima est, & aptissime quadrat in gratiam adjuvantem, *quæ studiis cooperatur humanis*, ut recte Ambrosius dixit libro 2. in Lucam. Et (quod valde notandum est) indicatur in illa voce quædam simultanea conjunctio voluntatis & gratiæ adjuvantis ad eundem actum vel actionem, ad quam mutuo cooperari dicuntur, ita ut sub ea ratione neutra alteram antecedat, vel impellat, sed solum simul operentur. Operans autem gratia vocatur, quantum ex Augustino colligitur, vel quia eam Deus in nobis sine nobis operatur; vel, quia per eam Deus, etiam solus & sine nobis, ut velimus operatur, juxta illud Concilii Arausic.II. cap.20. ex Augustin.lib.2. cont. duas Epist. Pelagian. cap.8. *Multa in homine dona fiunt, quæ non facit homo: nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo.*

5 Sed hic observanda sunt duo. Unum est, quod supra dixi, tunc proprie & moraliter hominem dici agere, cum humano modo agit ac libero: atque ita sumi fere semper in hac materia: cum ergo Augustinus ait Deum operari hanc gratiam in nobis sine nobis, intelligit, sine nobis libero, & humano modo operantibus; quod optime convenit in gratiam excitantem; quia, ut supra dixi, consistit in motibus vel actibus, qui a Deo in nobis fiunt ante consensum liberum nostrum. Quod autem illi, quia vitales sunt, physice efficiantur a nobis non refert; neque id intendit excludere Augustinus, neque in aliquo minuit rationem gratiæ; quia totum id est ex motione necessaria & elevatione Dei. Alterum observandum est, aliud esse operari ut velimus, aliud operari ipsum velle: nam qui consulit, vel rogat alterum ut velit aliquid, id totum operatur, ut alter velit; non tamen operatur velle ipsius: igitur operari ut velimus nihil aliud est, quam operari in nobis aliquid, quo disponamur, vel inclinemur ad volendum, & eo animo, & intentione ut velimus: Operari autem ipsum velle, est efficere in nobis ipsummet actum volendi. Notavit hoc recte Conrad. 1. 2. quæst. 3. artic. 2. citans D. Thom. & Capreol. quibus tota hæc doctrina consentanea est. Sic igitur ait Augustinus, Deum operari in nobis sine nobis ut velimus, quia ipse solus sine consensu libero nostro efficit in nobis gratiam excitantem, qua disponimur & inclinamur ad volendum juxta illud: *Præparatur voluntas a Domino*. Unde etiam in eo qui non vult, Deus operatur ut velit, sed sufficienter tantum; quia ipse non vult consentire: quando vero alter consentit, facit etiam efficaciter. In quo autem efficacia hæc consistat, postea dicemus. Ipsum autem velle non operatur Deus in nobis sine nobis, libere cooperantibus, quamvis neque nos possimus illud perficere sine Deo adjuvante & cooperante nobiscum; quia etiam postquam excitati sumus ab ipso ad volendum, adhuc ex nobis insufficientes sumus ad volendum, nisi Deus ipse nobiscum concurrat, & supernaturales vires præbeat. Constat ergo ex Augustini sententia, gratiam operantem, & cooperantem eandem esse cum excitante & adjuvante.

Quo sensu soli Deo tribuatur operari ut velimus.

6 Hinc etiam idem Augustinus, innumeris locis contra Pelagium contendit, Deum esse qui bonam voluntatem in nobis operatur, quæ licet non fiat in nobis sine nobis, nihilominus in solum Deum tanquam in primum ejus auctorem, & fontem referenda est. Totam autem hujus rei rationem in hoc ponit, quod *hanc bonam voluntatem, nisi Deo excitante atque adjuvante habere non possumus*, ut ait libro 2. de peccator. merit. cap.18. Et propter hanc causam existimat dictum esse: *Deus est qui operatur in vobis, & velle & operari pro bona voluntate*. Et apertius in Enchiridion. cap.32. Propter hanc causam ait, dictum esse: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam & præparat adjuvandam, & adjuvat præparatam.* Idemque argumentum eleganter & copiose prosequitur lib.1. quæst. ad Simplic. quæst.2. ante medium; ubi in primis ex prædictis verbis Pauli: *Non est volentis, neque currentis, &c.* colligit non satis esse, conversionem, seu bonam voluntatem hominis Deo ut cooperanti attribuere, nisi etiam aliquam rationem, ei soli ut operanti tribuatur: nam alias, sicut dictum est a Paulo, non est volentis hominis, sed miserentis Dei, ita nos dicere possumus, non est miserentis Dei, sed volentis hominis: quia, quoad cooperationem, sicut homo non operatur sine Deo miserente, ita neque Deus sine homine consentiente. Igitur præter cooperationem necessaria est alia operatio Dei, ratione cujus ei singulariter tribuitur operari velle nostrum ex singulari misericordia. Atque ita tacite concludit divisionem hanc gratiæ operantis & cooperantis. Explicans vero deinde, in quo consistat hæc gratia operans, ait: *Quid est, igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei? An quia nec velle possumus, nisi vocati: & nihil valet velle nostrum, nisi ut perficiamus adjuvet Deus?* & infra: *Noluit ergo Esau, & non cucurrit, sed, & si voluisset, cucurrisset, & Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle & currere vocando præstaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret.* Cooperationem ergo tribuit adjutorio Dei, id est, gratiæ adjuvanti: operationem vero vocationi, id est, gratiæ excitanti: vocat enim Deus per excitantem gratiam, ut Concilium Tridentinum dixit: & per eandem operatur in nobis bonam voluntatem. Unde subdit ibidem Augustinus: *Aliter enim Deus præstat ut velimus, aliter vero quod voluerimus: ut velimus enim & suum esse voluit & nostrum; suum vocando, nostrum sequendo: quod autem voluerimus solus præstat, id est, posse bene agere & semper beate vivere.* Ubi eodem modo tribuit vocationi Dei, id est, gratiæ excitanti, ut sit id, quo Deus operatur in nobis ut velimus, quamvis ipsum velle non fiat sine nobis.

7 Quid autem sibi velit Augustinus, cum ait, solum Deum præstare quod voluerimus, obscurum est: nam, si ipsum velle, cum exercetur, non est in nobis sine nobis, neque etiam quod voluerimus, potest a solo Deo præstari nobis: vel, si hoc soli Deo attribuitur ratione vocationis, cur Augustinus ait, aliter Deum præstare ut velimus, & aliter, quod voluerimus. Sed hæc dubitatio procedit ex falsa interpretatione illius verbi, *quod voluerimus*, ac si illud, *quod*, esset adverbium, idemque esset dictum, *quod voluerimus*, ac si diceretur, *ut voluerimus*, contra quem sensum procedit dicta ratio, est autem illud, *quod*, relativum; & est sensus; quamvis nos vocati a Deo velimus cooperando gratiæ ipsius, tamen id quod volumus (vel expresse vel virtute) solus Deus præstat: ut (verbi gratia) vocat Deus ad contritionem, & consentit homo, Deoque cooperante conteritur, & per eam contritionem vult consequi remissionem peccati, quam solus Deus præstat. Similiter quotiescumque homo consentit vocationi Dei, vult consequi ultimam salutem, ac beatitudinem ad quam ordinatur: hoc ergo est id, quod homo voluit cooperando gratiæ Dei, id est, *semper beate vivere*, ut statim Augustinus exposuit. Quæ expositio expressius constat ex libro de Eccles. dogmat. cap.21. ubi, cum dictum esset; Deum in nobis inchoare salutem, voluntatem autem nostram consentire, & acquiescere vocationi, subditur: *Ut adipiscamur, quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris.* Sed hoc non pertinet ad humanam actionem, sed ad præmium, vel remotum effectum ejus; gratia autem operans & cooperans, prout nunc cum Augustino loquimur, proxime ordinantur ad humanum actum, bonamque voluntatem supernaturalem.

Cur Augustinus dicat solum Deum præstare quod voluerimus.

turalem. Est ergo gratia cooperans illa, qua a Deo adiuvamur cum operamur, vel potius cooperamur: gratia vero operans, qua excitamur, vocamur, ac præparamur, ut velimus. Et ratione hujus ait infra Augustinus; *Deo recte tribuitur, quod bene volumus.* Qua ratione tribui nobis non potest, quia (ut subdit) *nobis tribui non potest, quod vocamur.* Similia sunt innumera apud Augustinum testimonia, quæ longum esset persequi. Atque Augustinum postea imitati sunt Prosper, Fulgentius, Petrus Diaconus, Bernardus, & alii, qui post ipsum de gratia scripserunt. Quorum verba vitandæ prolixitatis causa omitto, & quia inferius opportunis locis inferemus, quæ ad præsentem causam magis conferre videntur.

Legatur Aug.l 1. de Præd. Sanct.c.19 & l.de Spirit.& lit.c.34 & de Eccl.dogm. c.21.& ep. 107. Fulg. l.de Incarn. & grat.c.17. & seq.& late li.1 ad Monym.

Gratia operans, & cooperans cur necessaria ad supernaturales actus.

Prosper.l 2 de vocatio. Gent c.10. & 11.alias 8.& 4. & apertius c. 26. alias 9.

8 EX his vero, quæ diximus, intelligere licet, utramque gratiam, operantem & cooperantem, ita esse ad actus supernaturales necessariam, sicut gratia excitans & adjuvans, ad eosdem actus supernaturales necessariæ sunt, ut constat ex Concilio Trid.sess.6.can.4. ostendimus enim gratias operantem & cooperantem, easdem esse cum excitante & adjuvante: ergo eadem necessitas est utriusque gratiæ ad supernaturales actus. Unde Concilium Arausica. II. can.9. generaliter dixit: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur operatur. In nobis*, enim, dixit, *ut operemur*, propter gratiam excitantem, seu operantem; *nobiscum autem operatur*, propter cooperantem seu adiuvantem: unde can.25.ita definit: *Hoc salubriter profitemur & credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus, & postea per Dei misericordiam adiuvamur: sed ipse nobis, nullis præcedentibus meritis, fidem & amorem sui prius inspirat, ut post cum ipsius adjutorio, quæ sibi sunt placita, implere possimus.* Rationem autem hujus necessitatis attigit Bernardus lib.de gratia & libero arbitrio in principio, unico fere verbo, dicens; *Duo mihi sunt necessaria, doceri ac juvari.* Ad illud prius requiritur vocatio, quæ includit omnem illustrationem intellectus, & inspirationem seu excitationem voluntatis, quæ ex illa nascitur: & hoc totum sub nomine doctrinæ comprehenditur, juxta illud. *Erunt omnes docibiles Dei*, Joan.6.& illud, *omnis, qui audivit a Patre & didicit, venit ad me*. Quia ergo ad omne opus humanum necesse est ut antecedat judicium accommodatum, ideo ad omnem actum supernaturalem & liberum, necessaria est saltem prævia illustratio intellectus, & aliqua excitans gratia; illa tamen non sufficit, nisi Spiritus adiuvet voluntatem nostram, quia sufficientes vires non habemus ad hos actus perficiendos.

Quo sensu quidam actus tribuantur gratiæ operanti, alii vero cooperanti.

9 Quamvis autem hæc vera sint, solet nihilominus speciali ratione attribui quibusdam actibus, quod sint a gratia operante; aliis vero, quod sint a cooperante: nam illi, qui tempore vel natura antecedunt habitus, & ad illos disponunt, dicuntur esse a gratia operante: qui vero eliciuntur ab habitibus, dicuntur esse a gratia cooperante; non quia in utrisque non habeat utraque gratia partes suas: sed quia in prioribus, ad quos eliciendos homo destitutus est intrinseca virtute, maxime operatur gratia operans: in posterioribus vero, quia jam homo ex habitu operatur, magis influere videtur gratia cooperans. Quod ita etiam declarari potest, quia prius quam homo aliquem habitum supernaturalem habeat, omnino indiget gratia pure excitata, a qua moveri incipiat, & ad ordinem supernaturalem sublevari: quando vero jam habet infusos habitus, sæpe per actum unius habitus excitatur ad exercendum actum alterius, ut per actum fidei ad actum charitatis: & ideo proxime totum id quod est necessarium ad talem actum, est a gratia cooperante, quamvis remote saltem semper antecedat aliqua gratia operans, a qua est initium utriusque actus. Denique eodem fere sensu accipiendum est, quod interdum insinuat D.Thomas; actum voluntatis, qui est per modum intentionis esse a gratia operante: qui vero est per modum electionis, esse a gratia cooperante: nam in simplici actu seu intentione videtur potius homo moveri, quam se movere in sensu superius explicato lib.1. cap.11. in posteriori autem operandi modo, magis dicitur homo movere se ipsum morali modo: & ideo prior actio specialiter tribuitur gratiæ operanti, posterior vero cooperanti. Sed hæc magna ex parte pertinent ad modum loquendi: nam in re ipsa, sicut nullus est actus supernaturalis & humanus, qui non fiat moraliter consentiente voluntate, ita nullus est, qui non fiat cooperante gratia, ante quam necessario debet antecedere gratia operans: ut ostensum est.

Auxilium gratiæ interdum est moralis causa, interdum physica.

10 RUrsus ex dictis intelligitur alia partitio hujus auxilii, quod est per modum principii: scilicet, in physicam & moralem causam supernaturalis actus. Dicitur enim causa moralis, quæ consilio, precibus, aut alio simili modo, movet causam liberam ad operandum: physica vero, quæ per se influit, & dat esse effectui. Utroque ergo modo auxilia gratiæ sunt causæ supernaturalium actuum in nobis: quia actus isti & morales sunt, cum sint humani: & res quædam, habentes suam propriam naturam, suumque esse reale, & ideo utroque genere causæ indigent. Auxilia ergo excitantia maxime habent vim causæ moralis, nam ut dixit Prosp.lib.2.de vocat.Gent.cap.9.alias 26. *Gratia Dei principaliter præeminet suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, & fidei affectionibus imbuendo.* Quod autem de gratia excitante loquatur, constat ex sequentibus verbis: *Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei, atque coniungitur, quæ ad hoc prædictis est excitata præsidiis, ut divino in se cooperetur operi, &c.* Idem eleganter declaravit Aug.lib.de Spirit.& lit.c.34. dicens: *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus, & ut credamus, sive extrinsecus per Evangelicas exhortationes, ubi & mandata legis aliquid agunt: si ad hoc admonent infirmitatis suæ, ut ad gratiam justificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem, sed consentire, vel dissentire propriæ voluntatis est.* Constat igitur, hoc totum causalitatis genus morale esse. Et declaratur a simili: nam homo inducens alterum ad malum, vel demon tentans ad peccandum, est causa moralis peccati; quia ad illud excitat & movet: sic ergo Deus, multoque magis & perfectius est causa moralis boni actus supernaturalis, ad quem eliciendum nos excitet, nostramque præparat voluntatem. Denique tota hec causalitas reducitur ad motionem finis, quæ metaphorica est: nam per hanc gratiam excitantem fit, ut objectum quod amandum proponitur, honestius, & amore dignius appareat; &, quod timendum, horribilius; quod odio habendum, turpius; & sic de cæteris: hoc autem fit, vel magis illuminando intellectum, vel aliquo modo disponendo & inclinando affectum, ex quo iudicium practicum intellectus plurimum pendet.

11 Auxilium autem physice efficiens seu influens in supernaturalem actum, potissimum est auxilium gratiæ adjuvantis, ut ex superioribus facile constat: nam, cum actus supernaturalis sit effectus physicus & realis, requirit causam per se efficientem & habentem ad hunc effectum sufficientem vim: voluntas autem humana non habet ex se hanc virtutem sufficientem & ideo per gratiam adjuvantem compleri necesse est. An vero gratia excitans habeat etiam causalitatem physicam in actum, jam supra tractatum est: ubi etiam vidimus, eos Doctores, qui hoc genus causæ illi attribuunt, sub ea ratione, non excitantem, sed adjuvantem gratiam, eam appellare. Unde e contrario etiam quæri posset, an sit aliqua gratia adjuvans, moraliter tantum juvans ad actum: ita enim aliqui existimant: nam, cum Deus interius consolatur hominem vel illuminat, ut patienter & fortiter sustineat martyrium (verbi gratia) illa est gratia maxime adjuvans, non quidem physice influendo in actum voluntatis; id enim non est necesse; sed moraliter tan-

tum. Aliis vero placet totum hoc genus causæ pertinere ad excitantem gratiam; quia antecedit & prævenit consensum liberum. Et quidem, si hæc gratia detur, antequam liber actus omnino inchoetur, tunc id per se notum est. Si autem contingat dari, inchoato jam actu, ut homo in eo perseveret, tunc videtur magis habere rationem concomitantis, & adjuvantis gratiæ. Tamen, si subtiliter consideretur, respectu ejus ad quod datur, est moraliter antecedens, & excitans; datur enim non ad inchoandum sed ad perseverandum in ipso actu; atque ita prævenit hominem, ut continuantem talem actum. Hæc vero diversitas ad modum loquendi pertinere videtur: nam secundum rem talis gratia vere est excitans & operans, quia fit in nobis sine cooperatione nostra libera, & præmovet nos ad actum, ad quem ordinatur: nihil autem vetat, quod hæc eadem gratia, quatenus moraliter dat facilitatem in operando, dicatur etiam adjuvans: nam revera nos juvat; & ita de illa interdum sub nomine adiutorii Sancti Patres loquuntur, ut videre licet in superius citatis, præsertim in Fulgentio.

CAPUT VI.

De auxilio sufficiente & efficaci.

Quod dicatur auxilium sufficiens. 1 HÆ duæ voces, & res, quæ illis significantur, diligenter a nobis explicandæ sunt, quoniam vera præsentis controversiæ decisio, ex earum intelligentia maxime pendet. Igitur primum omnium statuendum est, illa membra distingui in præsenti, quatenus sufficiens gratia præscindit ab actuali affectione, ejusque negationem includit. Constat enim in quadam significatione, quidquid est efficax, esse etiam sufficens; non enim potest causa efficaciter efficere, nisi sit sufficiens: potest vero e converso causa esse sufficiens & non efficax, id est, actu efficiens; ut si sit causa libera, & efficere nolit; vel sit sufficiens tantum in uno genere, & desit alia causa in alio genere necessaria. In præsenti ergo, auxilium sufficiens præscindit, & includit negationem efficientiæ: erit ergo auxilium sufficiens, quod satis est ad efficiendum supernaturalem actum, illum tamen non facit: non ex insufficientia auxilii, sed ex libertate voluntatis.

Auxilium sufficiens dari hominibus. 2 Et quidem, quod detur hominibus hujusmodi auxilium sufficiens, certum de fide est; nam licet in opinione sit positum, an aliquibus reprobis, vel insignibus peccatoribus, interdum negetur; & an semper actu detur, vel temporibus opportunis: tamen simpliciter & absolute quod detur hujusmodi auxilium & præsertim his, quorum voluntati & culpæ tribuitur, quod non credant, ac non convertantur, certissimum, ac de fide est. Primo quidem ex illis Scripturæ testimoniis, in quibus ad reprehendendos, vel puniendos hujusmodi peccatores testatur Deus se fecisse, quidquid ad eorum salutem, vel conversionem satis erat: hanc enim vim habent illa verba Isa. 5. *Quid amplius debui facere vineæ meæ, & non feci?* Et illa Christi Domini, Joan. 15. *Si non venissem, & locutus fuissem eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo: Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent, nunc autem & viderunt, & oderunt, & me, & Patrem meum: sed ut impleatur sermo, qui in lege eorum scriptus est, quia odio habuerunt me gratis.* Nam ex his & similibus locis colligitur, homines accusari non potuisse de peccato, si a Deo non habuissent auxilia, quæ ad operandum sufficerent: nam sicut accusari non potest, qui ob invincibilem ignorantiam aliquid omittit: ita neque ille, qui ob impotentiam non operatur; æqualis enim est excusationis ratio. Unde ulterius ex eisdem colligitur non posse homines ob aliquam ex his causis excusari semper, cum a Deo habeant, quidquid ad volendum, vel operandum sufficit. Hinc Clem. PP. epist. 3. *Si me docente* (inquit) *ea quæ ad salutem pertinent, recipere quis abnuit, ex semetipso habebit peccandi causam.* Quia, nimirum, gratia Dei illi non defuisset, si cooperari voluisset. Et propter eandem causam ait Aug. l. 83. q. 68. *Tunc* (inquit) *inchoare aliquem meritum supplicii, quum vocatus venire negligit:* quia, scilicet, ex tunc cœpit habere auxilium sufficiens. Et multa similia habet tract. 89. in Jo. & de grat. & lib. arbitr. cap. 2. & sequent. Et in Enchirid. cap. 95. & sequentibus. Ubi adducit duo testimonia, quibus hoc optime confirmatur, unum est Matth. 11. *Væ tibi Corozaim, væ tibi Bethsaida, &c.* Unde colligit August. *Deus non injuste noluit salvos fieri, cum possent salvi esse si vellent.* Fuit ergo illud auxilium ita sufficiens, ut illo conversi essent Tyrii, & Sidonii, si illis datum esset. Aliud testimonium est Matth. 23. *Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas & noluisti.* Quibus verbis aperte ostendit Christus, non solum sufficiens, sed etiam plusquam sufficiens auxilium illi populo datum esse, suaque voluntate restitisse. Ac denique lib. de correp. & grat. c. 10. & 11. ait, tam angelos, quam homines, creatos esse cum sufficienti adjutorio ad non peccandum; quoniam, *Si hoc adiutorium* (inquit) *vel angelo, vel homini, quam primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non posset*, id est, adiutorium sufficiens. Idem late tractat Hieronymus in dial. 3. contra Pelagian. ubi inter alia affert illud Pauli ad Roman. 2. *Ignoras, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit*, & Cypria. epist. 76. alias lib. 4. epist. 7. sub finem, ita exaggerat hanc sufficientiam divini auxilii, ut æqualiter omnibus dari affirmare videatur. Sed non intelligit de æqualitate simpliciter, sed quoad hoc, ut ex parte Dei non denegetur id, quod ad salutem sufficit. Et eodem modo describit hoc auxilium sufficiens Dionysius, c. 9. de cœlesti Hierarch. ubi hoc auxilium comparat radiis solis, seu lucis, qui ex se eodem modo, ac semper & super omnia diffunduntur: quod in eodem sensu accipiendum est, quo dictum Cypriani. Eandem doctrinam habet Gregorius Nissenus libr. de beatitudinibus, circa illam, *Beati misericordes*, & indicat Gregorius Nazianzenus orat. 3. tractans illud Matth. 19. *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est:* exponit enim datum esse omnibus volentibus, velle autem esse in uniuscujusque potestate. Idem late Prosper. libro primo de vocat. Gent. capit. 3. alias 9. & libr. 2. capit. 4. 9. & 10. alias 12. 26. & seq. Est ergo certissima hæc veritas, quæ ex Concil. etiam Arau. sic. can. 25. & ex Trident. sess. 6. capit. 5. & 13. plane colligitur. Neque inter Catholicos hoc est controversum: quia sciunt non tribui culpæ, quod non est in hominis potestate; neque Deum, qui vult omnes homines salvos fieri, aliquem deserere, nisi ab ipso deseratur; utrumque enim Conc. Trid. sup. cap. 11. can. 18. docuit.

3 Sed, quamquam in hoc conveniant Theologi, in declaranda tamen hac sufficientia nonnulla est diversitas, quam hoc loco necesse est declarare; quia ad præsentem causam erit admodum necessaria. Dicunt ergo aliqui, hoc auxilium esse sufficiens, ut homo possit facere, seu ad posse; non tamen esse sufficiens, ut agat, seu ad agendum. Quam dicendi rationem videntur sumpsisse ex quodam modo loquendi Augustin. quod primo homini datum est posse perseverare, non autem perseverare: & quod hominibus non electis datur posse converti, non autem converti, ut constat ex citatis locis, & ex toto lib. de Præd. Sanct. & sæpe alias. Verumtamen hæc expositio auxilii sufficientis in eo sensu, quo ab his Theologis traditur, non est vera, & repugnantiam in se involvit, & non satis explicat Scripturas loquentes de hoc auxilio sufficiente. Ut ergo res tota exacte declaretur advertendum est, cum dicitur auxilium sufficiens dari homini, ut possit operari, vel non peccare, duo ibi distinguenda esse, unum est id, quod formaliter datur per auxilium: aliud est, id quod est quasi terminus seu finis talis auxilii. Quod formaliter datur per auxilium sufficiens est posse: terminus vero, seu finis propter quem datur est velle, seu perficere. Cum ergo dicitur auxilium sufficiens dari ad posse, seu propter posse, si intelligatur, quasi de for-

formali effectu auxilii, verissimum est: datur enim, ut hominem constituat simpliciter potentem ad volendum: si autem intelligatur de fine, seu termino propter quem datur, falsum est: nam potentia non datur propter posse, tanquam propter ultimum terminum, sed propter operari; sic ergo, auxilium sufficiens non solum est ad posse sed ad operari: & ideo, ut revera sit sufficiens non tantum dare debet sufficientiam ad posse, sed etiam ad operari: imo non potest dare primum sine secundo. Nam potentia non potest simpliciter potentem constituere in aliquo genere, nisi in illo sit sufficiens ad suum actum. Neque Augustinus in eo sensu distinxit inter auxilium ad posse & ad velle; quod unum sit sufficiens ad actum & non aliud; sed quod unum habet actum conjunctum & non aliud: potest autem esse sufficiens ad actum, & non habere illum conjunctum ob libertatem operantis, de hoc vero Augustinus testimonio plura inferius cap.14.

Auxilium esse debet sufficiens ad operationem.

4 Est igitur de ratione auxilii sufficientis, ut ad operandum sufficiens sit: nam alioqui non posset culpæ attribui operationis defectus, sicut ergo homini non præcipitur, ut possit, sed ut faciat, ita ei dandum fuit auxilium sufficiens, non ut possit tantum, sed etiam ut faciat, si tamen facere voluerit: hoc enim relictum semper est in ejus voluntate; sed necessarium fuit prius constitui in ejus potestate: & hoc factum est per auxilium sufficiens. Et hoc est, quod Concil.Trid.dict.cap.11.dixit: *Deus non iubet impossibilia, sed iubendo monet facere, quod possis, & petere quod non possis, & adiuvat ut possis;* & inferius, *servant* (inquit) *sermone ejus, quod utique cum divino auxilio præstare possunt.* Atque hinc fit, de ratione auxilii sufficientis, si proxime & actu sufficiens sit, esse, ut includat omnia auxilia necessaria simpliciter, quæ per modum principii concurrunt ad supurnaturalem actum; quia hoc auxilium est sufficiens per modum potentiæ; potentia autem ut sit sufficiens, oportet ut habeat omnem virtutem necessariam ad agendum: & hoc ipsum præsefert nomen sufficientis: nam si aliquod necessarium principium deest, sine illo non potest aliud operari: ergo aliud non erat sufficiens. Nec enim alia ratione voluntas sine auxilio gratiæ non est sufficiens ad hos actus eliciendos, nisi quia indiget auxilio, sine quo non habet sufficientes vires: ergo quodcumque auxilium detur, si ultra illud est necessarium aliud per modum principii, alterum non poterit esse sufficiens simpliciter, sed ad summum in aliquo genere, puta excitantis, vel adiuvantis, moralis, vel physici. Auxilium ergo absolute sufficiens, de quo loquimur, quod constituit hominem simpliciter & proxime potentem ad operandum, necesse est includat omne auxilium necessarium in quovis genere per modum principii.

5 Loquor autem de auxilio proxime sufficiente, id est, quo homo est constitutus in actu primo ad operandum, ita ut ex parte omnium, quæ prærequiruntur ad operationem nihil ei desit, ad eum modum, quo in superioribus lib.1. cap.3. diximus, ad usum libertatis necessarium esse, ut positis omnibus requisitis sit potestas ad agendum; contingit enim, hominem, non actu habere omnia hæc auxilia necessaria per modum principii; & nihilominus dici habere auxilium sufficiens, sed illud intelligendum est remote & in potentia, non tamen proxime & in actu. Ut vero hoc etiam modo habeat homo auxilium sufficiens, necesse est, ut sit in potestate ejus aliquid facere ad obtinendum illud auxilium, quod proxime sufficiat. Quomodo omnis iustus dici potest habere auxilium sufficiens ad perseverandum in gratia; quia licet non actu habeat illud speciale donum, quod ad perseverandum requiritur, tamen, si oret & petat, & quod in se est, faciat per recepta dona, Deus non negabit illi totum auxilium necessarium: quia non deserit eum, a quo non deseritur, ut ad hoc propositum dixit Conc.Trid.dict.sess 6.c.11.& 13. Quapropter si homini desit aliquod auxilium, quod sit necessarium principium ad eliciendum actum, & nihil possit facere ad obtinendum illud, nullo modo dici potest habere auxilium sufficiens, quia neque actu illud habet; neque est in potentia proxima ad eliciendum actum; neque etiam remote habet illud in potestate sua morali & humana; cum nihil possit ex se facere, quo illud obtineat.

Dices, ergo infidelis, qui actu non illuminatur, neque ullo modo vocatur ad fidem, vel exterius vel interius non habet auxilium sufficiens; quia neque habet actu neque in sua potestate: nihil enim facere potest, quo necessario aut infallibiliter tale auxilium consequatur. Similis difficultas occurrere potest de fideli peccatore, qui cum careat habitu gratiæ, & charitatis, caret actu primo per se necessario ad contritionem, & non habet actu gratiam adiuvantem, quæ illius vicem suppleat: neque etiam habet in sua potestate, nihil enim facere potest, quo illam infallibiliter obtineat.

Respondetur ad priorem partem, quæ directe procedit de auxilio excitante, cum hoc auxilium sit aliquid inhærens homini, scilicet, aliquis motus vitalis ejus, quamdiu hic motus actu non sit in homine, non habere hominem auxilium sufficiens in actu, quia non actu hominem excitat; neque constituit illum in suo genere proxime potentem ad actum supernaturalem. Neque etiam dici potest habere illud auxilium in potestate sua intrinseca, ut argumentum probat; quia nihil potest viribus naturæ facere, quo illud auxilium obtineat: & ideo, quamdiu est in eo statu, & non incipit illuminari, non habet liberum usum in ordine ad supernaturalia; neque ei attribuitur, si aliquid non faciat; excusatur enim ob impotentiam antecedentem, & involuntariam ignorantiam. Dici autem potest hujusmodi homo habere auxilium sufficiens altero e duobus modis iuxta diversas opiniones; scilicet, vel in causis universalibus a Deo institutis, ut sunt generalis prædicatio Evangelii, sacramentorum institutio, redemptio Christi; vel certe, quia Deus, quod in se est, omnes illuminat, etiam si ipsi nihil faciant dignum illa illuminatione, vel ad illam quicquam per se conferant, quamvis fortasse non semper actu illuminet, sed temporibus opportunis. Unde eodem modo, quo dicitur homo in tali statu habere auxilium sufficiens, habet illud exhibitum, quantum est ex parte Dei: & donatum in actu, non quidem formali, sed (ut ita dicam) virtuali. Nam cum tale auxilium nullo modo possit esse ab homine, id est, ex aliqua actione, vel potestate morali ejus, necesse est, ut aliquo modo sit actu datum, vel in causis, vel in præparatione divinæ voluntatis, quamquam, ut dixi, hoc ultimum non satis sit ad moralem potestatem ad actiones supernaturales, vel omissiones earum, donec homo incipiat intrinsecus illuminari, & fieri potens ad aliquod supetnaturale exercendum quo paulatim majora recipiat.

Quomodo infidelis nondum vocatus habeat auxilium sufficiens.

Ad alteram partem respondetur, fidelem peccatorem habere sufficiens auxilium adiuvans, quod necessarium est per modum principii, quia habet Deum paratum ad juvandum ipsum quotiescumque liberum ejus arbitrium per fidem excitatum sese ad suam conversionem applicuerit. Nec refert sive hoc auxilium adiuvans, ut in actu primo sufficiens, ponatur inhærens, sive non inhærens sed assistens iuxta superius declarata. Hoc (inquam) non refert, dummodo tale principium sit sufficienter applicatum voluntati ad cooperandum illi, quoties illa voluerit.

7 Atque hinc tandem concluditur, non esse quidem de ratione auxilii simpliciter sufficientis, ut homo actu & in se recipiat illud auxilium, quod est per modum concursus, quia non est de ratione sufficientis principii, ut actus operetur; illud autem auxilium non datur, nisi in ipsa actuali operatione, ut declaratum est. Est tamen de ratione auxilii sufficientis, ut illud auxilium, per modum concursus sit aliquo modo in hominis potestate, sicut superius lib.1. capit.ult. dicebamus de generali concursu: est enim eadem ratio: nam etiam hic concursus in suo ordine generalis est: quare necesse est, ut ex parte Dei, ita sit exhibitus, seu expositus in actu primo, ut ex nostro arbitrio pendear quod ponatur vel non ponatur in actu secundo: nam voluntate nostra applicante se ad opus, statim etiam Deus influet ex vi suæ antecedentis volunta-

Quomodo concursus gratiæ in auxilio sufficienti comprehendatur.

tis:si autem nostrum liberum arbitrium suum influxum continuerit, etiam concursus Dei actualis cessabit. Neque alio modo intelligi potest voluntas nostra habens auxilium, ita sufficiens, ut simpliciter & absolute sit in potestate ejus, supernaturaliter velle, vel nolle, ut latius ex dicendis constabit.

Auxilium efficax quid.

8 AUxilium efficax est præcipuus scopus, & tota occasio præsentis controversiæ, quæ nunc est inter Theologos, & orta videtur ex alia, quæ prius fuit Catholicis cum hæreticis. Nam omnes conveniunt, dari nobis a Deo aliquod auxilium efficax; illud enim tractionis nomine significavit Christus, Joan.6.dicens: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*; item in illis verbis: *Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet*, & in illis: *Omnis qui audivit a Patre & didicit, venit ad me*, juxta expositionem Augustini de Prædest.Sanct. cap.8. ubi de hoc auxilio efficaci ait: *Esse gratiam secretam, quæ cum occulte humanis cordibus, divina largitate, tribuitur, a nullo duro corde respuitur: ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.* Sed difficultas tota & dissensio consistit in explicando, in quo consistat hoc auxilium efficax, & efficacia ejus. Nam hujus temporis hæretici, non solum fatentur auxilium efficax; verum etiam ita illud exaggerant, ut negent præter illud esse posse aliquod sufficiens. Vocant enim auxilium efficax motionem quandam divinam, quæ necessitatem infert voluntati, ut velit quicquid vult; sine qua negant fieri posse, ut voluntas consentiat; & ideo etiam negant esse aliquod auxilium sufficiens, quod hanc efficacem motionem non includat. Sed hæc sententia duas hæreses continet: una est, quæ negat liberum arbitrium; alia est, quæ negat auxilium sufficiens in omnibus, qui non convertuntur: & ideo Catholici omnes in hoc sensu negant auxilium efficax; id est, necessitans, sed in explicando vero auxilio efficaci divisi sunt. Nam quidam, ut omnino a prædictis hæreticis recedant, dicunt, auxilium solum dici efficax ab effectu, quia de facto homo cum illo convertitur, vel consentit: unde negant esse ex se efficax, sed accedente tantum consensu libero voluntatis, a quo proinde omnino pendet, ut auxilium sufficiens fiat efficax, id est, habeat effectum: atque ita facile defendunt, & libertatem arbitrii in his, qui operantur; & sufficientiam auxilii in his, qui non operantur. Verumtamen hæc etiam sententia hoc tantum modo declarata, & nihil ei addendo, nobis non probatur, non quia falsa, sed quia diminuta, & quia non satis declarat mentem D.Aug. ut aperte constat ex citato loco, & aliis, quæ præced.cap.notavimus explicando gratiam operantem, & aliis, quæ infra capite 14.afferemus, veram sententiam explicando. Est etiam illa sententia diminuta in explicando modo loquendi Scripturæ: nam juxta illa veluti ex accidente contingit respectu divinæ voluntatis, quod in uno gratia sufficiens fiat efficax, & non in alio, solum quia alter non vult cooperari, & alius vult: quod, licet non possit dari casu fieri respectu Dei, quia fit ex præscientia ejus, & ex generali voluntate, qua vult creaturam sinere motus suos agere & exercere, ut Augustinus loquitur libr.7. De Civitat. cap. 30. tamen respectu divinæ voluntatis non poterit ea differentia illi peculiariter attribui, etiam quoad actualem efficaciam, quam habet gratia in eo, qui convertitur: hoc autem non est consentaneum modo loquendi scripturæ, ut patet ex illis locis, quæ August.frequenter ponderat: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Ad Rom.9.&: *Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate*, ad Philip.2. & similia, quæ inferius nostram sententiam confirmando afferemus. Propter quæ nunc ut probabilius, & verius statuimus auxilium non dici efficax quia facit, sed etiam, quia vires præbet efficacissimas voluntati, ut Augustinus dixit de grat.& lib. arbitr. cap. 17. nam & proprietas ipsius vocis hoc requirit: dicitur enim medicamentum efficax non ex eo solum, quod actu facit, sed quod singularem vim habet ad agendum: sic ergo dicitur auxilium efficax. Quo fit, ut hoc nomen auxilii efficacis non proprie attribuatur illi auxilio, quod est per modum concursus; tum quia illud, non tam est efficax, quam effectio ipsa; tum etiam quia in illo non potest distingui sufficientia & efficacia: neque illi potest specialis efficacia attribui, sed semper habet eandem actualem conjunctionem cum effectu, tanquam via ad illum: solum ergo datur illa divisio, ut supra dixi, de auxilio per modum principii. Est ergo auxilium efficax illud gratiæ principium, quod peculiarem vim & efficaciam habet ad inducendam humanam voluntatem, ut consentiat. Hac igitur supposita sententia, declarandum superest, quæ & quanta sit hæc vis & efficacia illius auxilii, & in quo sit posita, & cui auxilio conveniat, scilicet excitanti, vel adiuvanti. Quod in reliqua parte hujus libri præstandum a nobis est.

CAPUT VII.

An efficax auxilium illud sit, quod physice & ex se voluntatem prædeterminat: proponiturque sententia id affirmans.

1 QUoniam auxilium efficax ad hoc datur, ut voluntas consentiat, & non solum velle possit, sed etiam ut determinate velit id, ad quod per tale auxilium movetur, ideo efficacia ejus videtur consistere in vi quadam determinandi voluntatem ad volendum: inquirimus ergo an sit ita, & quomodo possit intelligi, & cum libertate conjungi. Docent enim quidam Theologi efficaciam hanc consistere in vi quadam prædeterminandi voluntatem ad consensum. Dici autem solet hæc physica prædeterminatio, ut supra libro primo notavi, quia per physicam aliquam causalitatem, vel effectivam, vel formalem ita indifferentiam voluntatis coarctat, ut sub illa determinatione existens, & in sensu (ut ajunt) composito, non possit non consentire illum actum ad quem prædeterminatur. Quem sensum & declarationem physicæ determinationis præ oculis habere necesse est, ut in progressu disputationis nemo possit ambiguis vocibus tergiversari, & rationes eludere. Nam ut in voce determinationis, & usu ejus non sit ambiguitas, additur illa particula *physice*, ut denotetur hanc determinationem esse omnimodam, & ex intrinseca, ac propriissima causalitate ortam: atque adeo esse talem, ut nullo modo permittat voluntatem extra illam determinationem tendere, ut sic dicam. Alioqui, si determinatio ponatur, & non in hoc sensu, contra illam nunc non disputamus. Erit enim illa ad summum determinatio moralis neque explicari poterit, in quo a morali distinguatur, si non sit talis determinatio, ut in voluntate non sit potestas resistendi illi: nam, si solum esset quædam inclinatio, cui voluntas non solet resistere, quamvis possit, ad summum esset determinatio moralis, de qua postea videbimus.

2 Est igitur sensus illius sententiæ, Deum in omnibus operibus gratiæ, prædeterminare physice voluntatem nostram ad consentiendum quodam auxilio, & speciali motione ita efficaci, ut, ea posita, necessaria consecutione sequatur consensus voluntatis, non ex aliqua præscientia Dei, vel extrinseca suppositione, sed ex propria vi & efficacia talis motionis, vel auxilii, cui in sensu composito, id est, supposita tali motione gratiæ voluntas resistere non potest. Quod auxilium ita esse dicunt necessarium ad supernaturalem consensum, ut sine illo impossibile sit voluntatem actum supernaturalem efficere. Quamvis enim (ut supra libr.1.notavi) auctores hujus sententiæ interdum conentur effugere hæc verba, *non potest, seu impossibile est*, etiam facta compositione & suppositione auxilii efficacis, tamen, revera, hic est sensus eorum; neque aliud possunt consequenter dicere, suppo-

posi-

posito modo efficacis auxilii, quem ipsi ponunt: atque ita interdum vel inviti, id exprimunt. Unde M. Bannez.1.p.q.23.art.5.circa 6.& 7.concl. impugnans quandam Javelli opinionem argum. 5. cum dixisset, Deum operari in nobis omnem bonum usum liberi arbitrii secundum prædestinationem divinam, ad declarandum suum sensum in his verbis subdit: *Sed dicunt aliqui se non posse intelligere; quomodo actus humanus sit prædeterminatus, & prædefinitus a divina providentia, a qua necessario sequitur ille actus ex tali causa, necessitate consequentiæ, & non consequentis. Quin potius ipse actus consequens, ut ex tali causa efficacissima & infinitæ virtutis accipit libertatem participatam quidem ex divino libero arbitrio, movente liberum arbitrium creaturæ fortiter & suaviter, juxta modum suæ naturæ;* in solut. vero ad 7. eiusdem Javelli, eandem doctrinam repetens ait: *Neque effectus divinæ voluntatis impediri potest a voluntate nostra* (ecce, non potest) *sed necesse est necessitate consequentiæ, & suppositionis, quod voluntas nostra sequatur efficacem Dei directionem, & concursum:* si ergo est necessitas ex tali suppositione, impossibile est, ut, illa posita non sequatur voluntatis consensus; unde paulo inferius interpretans Conc. Trid. ait: *Sic Concilium loquitur de auxilio efficaci, quo homo justificatur, dicendum est, quod lib. arb. simpliciter, & in sensu diviso potest dissentire, si velit, non autem in sensu composito.* Rursus 1.p.q.23.a.3. du.3. in sol. ad 6. sic ait: *Aliqui existimant, collationem divini auxilii efficacis non esse causam adæquatam conversionis in Deum, quia non est sola causa, eo quod simul concurrat lib. arb. cum divino auxilio. Et hæc solutio quibusdam Theologis valde placet, nobis autem placere non potest, quia in hujusmodi solutione consideratur liberum arbitrium ab istis, quasi causa partialis, quæ conjuncta cum divino concursu producit effectum conversionis, cum tamen aliter sese habeat res: quia ipsamet concurrentia liberi arbitrii effectus est necessario consequens necessitate consequentiæ ex divino auxilio efficaci:* & paulo ante solutiones argumentorum dixerat: *in Pelagianam hæresim declinare doctrinam dicentem, liberum arbitrium determinare auxilium divinum, quod ex se non erat determinatum: quia alias homo se discerneret: & ideo juxta doctrinam Catholicam dicendum esse, Deum suo auxilio efficaci determinare liberum arbitrium de se indifferens;* & infra exponens Concil. Trident. repetit superiorem doctrinam. Eandem prius, quamvis brevius & compendiosius docuit Med. 1. 2. quæst. 109. attic. 10. in fin. & postea Cumel variis in locis 1. part. & 1. 2. Alii auctores, qui citari solent in hujus sententiæ favorem, quidam sunt ex antiquioribus, ut Gregor. & Marf. & hi non loquuntur in speciali de auxilio gratiæ, sed in genere de divino concursu: & de illo longe aliter sentiunt, quam hi auctores, nostramque sententiam evidenter docent, ut in superiori libro ostensum est. Quidam vero sunt ex recentioribus, ut Soto, Vega, Driedo, Ricardus: & hi falso citantur; nam quidam eorum nostram sententiam expresse docent, alii non contradicunt, sed plurimum favent, ut videbimus.

Bannez. 1. p.q. 14.a.13 ad 1.2.& 3 q.19.a. 8.q. 22.art 4.q 23 ar.3.& 5. Cumel eisdem locis. 1.p.& 1.2. q.111.

Fundamenta dictæ sententiæ

Fundamenta hujus sententiæ, partim sumuntur ex variis locis Scripturæ & Conciliorum, quæ soli divinæ voluntati & misericordiæ attribuunt salutem hominis, partim ex divina prædefinitione & prædestinatione, quæ antecedit omnem bonum usum liberi arbitrii: & causa efficax est, & infallibilis omnis hujusmodi usus, qui ad salutem æternam conferre possit partim ex insufficientia liberi arbitrii, quod nullam vim habet ad efficiendos supernaturales actus, nisi ut instrumentum a Deo motum, & ad talem actionem determinatum: sed hæc fusius proponentur infra, ubi solvenda sunt, ne iterum ea repetere necesse sit.

CAPUT VIII.

Nullum relinqui auxilium sufficiens ad supernaturalem actum, nec libertatem ad non consentiendum gratiæ vocanti, si efficax auxilium in hac physica prædeterminatione consistat.

1 PRiusquam declarem, in quo efficax auxilium, seu efficacia auxilii posita sit, propositam sententiam falsam esse, ex principiis fidei variis modis ostendam: in recitata ergo sententia duo continentur. Unum est: efficax auxilium illo modo explicatum, id est, ex se physice prædeterminans voluntatem, esse possibile, & de facto dari ad actus supernaturales. Et hoc existimamus falsum esse, quia contrarium est libertati, quam vocant quoad exercitium: & hoc ostendemus capit. seq. Aliud est hujusmodi auxilium esse necessarium ad conversionem, & actus supernaturales: & hoc censemus esse contrarium divinæ gratiæ quoad sufficientiam ejus, & consequenter etiam libertati, quam vocant quoad specificationem. Et hoc est in hoc capite demonstrandum.

Quod ergo hujusmodi auxilium efficax non possit esse necessarium ad consensum liberum & supernaturalem præstandum, probatur ostensive; quia auxilium, quod dicitur sufficiens, est vere & realiter ad hoc sufficiens, si liberum arbitrium cum divina gratia cooperari velit: ergo aliud non est simpliciter necessarium. Vel e contrario si hujusmodi auxilium hoc sensu efficax, ut physice, & ex se nostram voluntatem prædeterminans, sit simpliciter necessarium ad supernaturalem actum humanum, seu ad liberum consensum supernaturalem, sequitur eos, qui non convertuntur, non habere sufficiens auxilium, ut convertantur, seu ut converti possint. Atque hoc sensu dicimus prædictam sententiam pugnare cum sufficientia gratiæ; quia dum nimium vult efficaciam eius exaggerare, sufficientiam tollit. Hanc consecutionem viderunt hæretici hujus temporis: unde cum auxilium efficax constituant in simili motione, ac determinatione voluntatis humanæ a divina, consequenter negant, relinqui auxilium sufficiens pro his, quibus non datur auxilium efficax. Nam quomodo (inquiunt) sufficiens esse potest, cui aliquid necessarium deest? Ita referunt Catholici authores, qui his temporibus contra eos scripserunt, qui eos non impugnant, eo quod male inferant, sed eo quod hereticum dogma ex falso principio inferant: neque putant se posse illis satisfacere, illationem inficiando, sed negando efficax auxilium in simili motione consistere, prout infra videbimus. Probatur ergo illa consequentia, in qua tota vis nostræ sententiæ, quoad hanc partem consistit: quia auxilium sufficiens includit aliquo modo quidquid est necessarium ad effectum, ad quem dicitur sufficiens: sed auxilium datum ei, qui non convertitur, nullo modo includit motionem physice, & efficaciter prædeterminantem liberum arbitrium: ergo si hæc promotio physica est necessaria, illud auxilium non est sufficiens.

Necessitas physice prædeterminationis, repugnat cum sufficientia alterius auxilii.

2 Duobus modis responderi solet: Prior est, auxilium, quod est tantum sufficiens, non dici sufficiens ad velle, sed tantum ad posse velle: prædeterminationem autem physicam, non esse necessariam ad posse, sed tantum ad velle: & ideo illa duo non repugnare; scilicet, quod detur auxilium sufficiens sine efficaci; & nihilominus, quod auxilium efficax sit ita necessarium, ut sine illo numquam homo per solum auxilium sufficiens velit, aut consentiat. Sed hæc responsio, neque constare potest in sententia dictorum auctorum, neque simpliciter satisfacere. Primum enim, dicti auctores docent, auxilium hoc efficax, esse motionem quandam voluntati impressam, eique inhærentem, quæ est veluti complementum ultimum virtutis necessariæ ad agendum: ergo non solum est necessarium hoc auxilium, ut voluntas velit, sed etiam ut velle possit, quæ sine illo virtus voluntatis, imo (ut ipsi ajunt) virtus etiam charitatis habitualiter infusæ est incompleta, & insufficiens ad

Solutio argumenti.

Refellitur.

actum eliciendum: ergo fine illo auxilio, non solum non aget, sed nec potest agere: ergo omne auxilium, quod hoc non includit, non potest dici sufficiens, etiam ad posse.

3 Deinde hoc auxilium efficax aut est necessarium per modum principii, aut per modum concursus immediati in ipsum actum. Si dicatur primum (ut necessario dicere debent auctores illius sententiæ, quia non ponunt hoc auxilium esse immediate in effectum, aut actum, sed in causam, id est, in voluntatem, ut eliciat actum) si hoc (inquam) dicatur, sequitur, hoc auxilium esse necessarium ad posse velle, & non tantum ad velle; nam ut supra cap.6.declaravi, cum dicitur auxilium ad posse, non est intelligendum, ipsum posse esse terminum vel finem, ad quem ordinatur auxilium, sed esse quasi effectum formalem, qui confertur per auxilium necessarium, quod datur per modum principii, & confert posse agere: quia cum datur, ut principium ad agendum, cum voluntate constituit integrum principium agendi: & hoc ipsum est dare voluntati, ut possit agere: ergo non tantum ad velle, sed etiam ad posse est necessarium hoc auxilium: quia sine illo nondum est constitutum sufficiens principium, nec sufficiens potentia ad agendum: ergo implicat intelligere sufficiens auxilium sine efficaci auxilio. Et confirmatur ex dictis de sufficiente auxilio: ostendimus enim auxilium sufficiens dari per modum principii cum detur absque actu, & consequenter, ut in eo ordine sit sufficiens, debere aliquo modo includere omne auxilium, quod est necessarium per modum principii, quia non potest dici principium sufficiens, quod non includit quidquid est necessarium in ratione principii: ergo si hoc auxilium efficax est necessarium in ratione principii, sine illo nullum est auxilium sufficiens. Quin potius, ut eod.cap. dicebam, si aliquod auxilium interdum dicitur sufficiens ad actum, quem efficere non potest sine alio majori auxilio, quod sit etiam principium actus, illud tale auxilium non potest esse sufficiens proxime, cum per se non sufficiat, sed remote, seu per aliud, ad hoc ostendimus necessarium esse, ut sit in hominis potestate, aliquid facere per prius auxilium, quo posterius, & majus obtineat, ad efficiendum alium actum. Sic ergo in præsenti, si hoc auxilium efficax est necessarium per modum principii, sine illo nullum aliud poterit esse sufficiens proxime & immediate, ut argumentum factum evidenter concludit. Sed neque esse potest sufficiens mediate: quia per illud nihil potest facere homo quo obtineat auxilium efficax, ut ipsimet auctores illius opinionis frequentius dicunt, ponentes hoc auxilium efficax in sola Dei voluntate sine ullo respectu ad nostram libertatem, vel ejus usum, ut antecedentem, vel concomitantem, sed tantum ut subsequentem: in quo sane consequenter loquuntur, ut statim ostendam.

4 Si vero hoc auxilium efficax dicatur tantum necessarium per modum concursus, verum quidem est, tale auxilium, ut actu collatum, & exhibitum, esse necessarium ad agendum vel volendum, & non ad posse, quia tale auxilium hoc modo consideratum, non est aliud, quam alia actio, ut manans a Deo. Nihilominus tamen, ut homo ante exhibitum hoc auxilium in actu secundo sit simpliciter potens, & habeat auxilium sufficiens ad talem actum eliciendum, necessarium est, ut habeat illud auxilium, ita præparatum, seu oblatum ex parte Dei, ut sit in manu & potestate hominis habere illud si voluerit. Nam, ut supra in lib.primo dicebam: si concursus est necessarius ad volendum, & voluntas neque actu illum habeat, neque potestate, quia neque illi offertur, neque ipsa quidquam facere potest, ut illum obtineat, nullo modo dici potest voluntas moraliter & proxime potens ad volendum. At vero si hoc auxilium efficax, etiam si dicatur esse per modum concursus, datur per physicam præmotionem ad arbitrium divinæ voluntatis, is, qui non habet talem motionem, non solum non habet actu concursum, sed neque etiam potens est habere, ut est ostensum in 1. lib. & ostendetur inferius c. 11. Igitur non solum non aget, sed neque potens est agere, & consequenter non habet sufficiens auxilium.

Unde tandem concludi potest generalis ratio contra illam distinctionem: quamvis enim gratis demus aliquid esse necessarium ad actionem, quod non est necessarium ad potentiam (quod quidem est verum in concursu actuali, non in actu primo) tamen ad potentiam simpliciter, scilicet, proxime expeditam ad agendum cum omnibus prærequisitis, necessarium est, ut homo saltem in actu primo, seu in potestate sua habeat, quidquid in actionem est necessarium, quia alias potentia non erit proxima & præsertim moralis, sed tantum remota, & insufficiens: ergo si auxilium efficax est necessarium ad velle, oportet ut saltem sit in potestate hominis habere illud; alioqui nullo modo dici potest homo habere auxilium sufficiens, & moralem potentiam ad eliciendos hos actus: & consequenter nec voluntati ejus poterit attribui, quod illos non eliciat.

Altera evasio.

5 Viderunt efficaciam hujus rationis aliqui ex dictis auctoribus: & ideo aliam solutionem adhibuerunt dicentes, esse in potestate hominis habentis auxilium sufficiens, habere etiam efficax si velit, vel si non resistat: ideoque ei ad culpam attribui quod non convertatur, neque efficaciter a Deo moveatur, quia nunquam caret hac motione, nisi ex aliqua libera resistentia sua. Et merito quidem existimant hoc esse necessarium juxta principia fidei; quia alias plane esset impossibile homini, qui non recipit hoc auxilium efficax, & physicam prædeterminationem, converti ad Deum, vel implere supernaturalia præcepta, quia nec habet præmotionem Dei, nec est in potestate ejus habere illam, donec Deus velit suo arbitrio; quamdiu ergo Deus non vult, homo simpliciter non potest. Et sane Patres omnes, quos supra citavi cap.6. hanc potestatem ex parte hominis existimant simpliciter necessariam, ut ei possit ad culpam attribui, quod non convertitur, vel implet supernaturale præceptum. Imo Concilium Trid.sess.6. cap.11. & 13. ideo ait præcepta Dei esse possibilia; quia vel præcipiunt, ut faciat homo quod potest, vel ut petat quod non potest, & Deus quantum in se est semper adjuvat ut possit, nec deserit hominem. nisi prius homo deserat ipsum: desereret autem, si negaret absolute auxilium simpliciter necessarium, neque illud in manu hominis aliquo modo constitueret, præsertim postquam vocat, & excitat illum. Itaque quod illa responsio sumit, videtur necessario dicendum juxta principia fidei.

6 Sed hinc maxime impugnatur dicta sententia, quia hoc ipsum principium, quod in hac responsione confitetur, non potest cum ipsa sua assertione consistere: quod in simili forma ostendimus, libro primo, cum tractaremus de concursu generali ad actus supernaturales voluntatis necessario, & iterum inferius idem probabimus, excludendo prædeterminationem physicam, per solam extrinsecam Dei voluntatem: ideo nunc breviter declaratur in hunc modum: nam hoc auxilium efficax dicitur esse qualitas, seu entitas quędam supernaturalis, quam Deus efficit in nobis sine nobis: quia non est actus vitalis noster, sed virtus quędam previa nobis indita ad eliciendum actum vitalem: ergo, quod nobis infundatur talis qualitas, non pendet a nobis, aut a nostro libero arbitrio, ut a cooperante illam entitatem: tum, quia non fit a voluntate nostra, ut dixi; tum etiam, quia si fieret, ad illam efficiendam indigeret voluntas alio priori auxilio. Igitur si infusio illius formæ, quæ dicitur auxilium efficax a lib. arb. pendet, erit solum ratione alicujus dispositionis liberæ, quæ a Deo expectatur, ut illa posita statim det tale auxilium, & sine illa non det: neque enim fingi potest alius modus dependentiæ, ratione cujus tale auxilium sit in nostra potestate. Sicut infusio gratiæ habitualis, quia non fit a nobis, sed a solo Deo, non est in nostra potestate, nisi quatenus aliqua dispositio ad illam est in potestate nostra. Quæro ergo; quænam sit hæc dispositio ex parte nostra necessaria, vel possibilis ad talem gratiam efficacem? aut enim est positiva, aut negativa tantum. Neutrum atem dici potest.

7 Et

Nulla positio esse dispositio ex parte nostri ad gratiam efficacem.

7 Et in primis positiva dispositio esse tantum potest per actum aliquem liberum voluntatis, qui debet esse bonus: nam actus malus non est dispositio ad ullam gratiam: actus autem bonus esse potest: vel moralis tantum & ordinis naturalis, & hic non potest esse sufficiens dispositio præsertim ultima, & necessitans, seu infallibiliter secum afferens supernaturalem gratiam auxilii efficacis, cum quo necessario, seu infallibiliter conjuncta est hominis conversio & sanctificatio: unde id asserere, plane esset Pelagianum: nam hoc modo homo per liberum arbitrium naturaliter operans, se discerneret: & falsum esset illud: *Non est volentis, &c.* Ut omittam, hunc ipsum actum bonum moraliter ex divina etiam prædeterminatione pendere juxta hanc sententiam. Quod si illa dispositio sit aliquis actus supernaturalis, primum hoc est inauditum, scilicet, quod ad contritionem, verbi gratia, sit necessaria alia ultima dispositio; & multo minus verisimile erit id dicere de attritione, vel de prima voluntate credendi: alioqui nunquam possumus sistere in prima supernaturali dispositione. Dices: nonne Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. significat per imperfectas dispositiones liberas, præparari hominem a Deo, ut majora auxilia recipiendo, tandem ad perfectam dispositionem perveniat? Respondetur in primis Concilium non dicere illum ordinem esse necessarium, sed describere modum magis communem; per se autem contritio non pendet ex imperfectis dispositionibus, ut etiam docuit D. Thom. 1. 2. quæst. 113. art. 7. Deinde Concilium non comparat auxilium efficax ad sufficiens: quia inter hæc non est ordo respectu eiusdem actus, nec potest efficacia auxilii sufficientis pendere ex alia dispositione libera: sed loquitur Concilium de diversis actibus, ad quos diversa auxilia sufficientia, & efficacia necessaria sunt. Adde quod licet homo se disponat libere per actum imperfectum, non propterea determinabitur statim ad alium actum perfectum: nec de hoc est lex, aut promissio, nec ostendi potest. Et propterea si ita fieret jam posterior actus non esset in se liber, sed in alio, quod de contritione dici non potest. Addo denique, etiam ad priorem actum quicumque ille sit, necessariam esse divinam prædeterminationem: nam esse dicitur moraliter bonus & supernaturalis: alioqui si ad illum negetur necessaria, eadem ratione negari poterit de reliquis. Ponamus ergo, illum actum esse orationem, vel petitionem talis auxilii: hanc ergo ipsam orationem homo fundere non potest, nisi velit; non autem potest velle, nisi ex gratia Spiritus Sancti, quia *quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed Spiritus postulat pro nobis*: si ergo homo vult petere auxilium efficax ad contritionem, jam ergo habet auxilium efficax ut velit orare: ergo indiget etiam prædeterminatione physica ad illam voluntatem orandi. Prædeterminatio ergo ad illum actum non erit in potestate hominis: alioqui quærenda erit alia dispositio, & infinite procedetur: ergo ille met actus, qui dicebatur esse dispositio ad alteram motionem, non est in potestate hominis; ergo simpliciter humana conversio, seu consensus liber non est in hominis potestate.

Rom. 8.

8 Quod vero nulla negativa dispositio excogitari possit, quæ moralis sit & libera, & ad hoc auxilium efficax necessaria, aut sufficiens, certissimum est & fere extra controversiam inter eos Theologos, qui auxilium efficax ponunt in hac physica prædeterminatione inhærente nostræ voluntati. Sed quia inferius cap. 12. & 13. ex professo probandum hoc est, respectu auxilii per modum concursus, & rationes sunt eædem; & sub eadem forma applicari possunt, ideo necesse non erit eas hoc loco proponere.

Summa, & conclusio totius discursus.

9 Relinquitur ergo satis (ut existimo) probata illa consequentia; si voluntas hominis excitata & præparata per gratiam excitantem, non potest consentire, nisi prius natura in se recipiat aliquam qualitatem, vel entitatem, quam a solo Deo pro illius voluntate recipere potest, solusque illam recipit, qui actu convertitur, sequitur (inquam) primo eum, qui non convertitur, simpliciter non posse converti, quia neque habet, neque sua libertate habere potest virtutem completam & sufficientem ad se convertendum. Sequitur secundo hujusmodi hominem non habere auxilium sufficiens ad suam conversionem: quia, neque actu habet omnia principia necessaria suæ conversionis; unum enim ex his principiis est, hoc auxilium efficax, quod non habet, neque in morali potestate ejus positum est, ut illud habeat, ut satis declaratum est. Sequitur tertio, eum qui non consentit vocationi, quantumvis in ratione excitantis gratiæ sufficienter excitari videatur, nunquam tamen peccare non consentiendo gratiæ excitanti; quia nunquam fuit in manu ejus consentire; siquidem neque habuit efficacem gratiam, neque quicquam facere potuit, ut illam haberet: sine hac autem potestate non potest carentia actus culpæ attribui, ut ex Concilio Tridentino & Patribus in superioribus probatum est, & est per se evidens. Sequitur etiam quarto illam carentiam actus non esse ex libertate, sed ex necessitate ob impotentiam habendi actum. Patet sequela ex duobus principiis supra positis. Unum est, usum liberum in carentia actus non esse sine potentia morali, & proxima operandi. Aliud est, eum qui non consentit vocationi, carere (juxta sententiam, quam impugnamus) potentia proxima ad consentiendum vocationi, quia caret principio ad illam eliciendam necessario, quod nullo modo habet in potestate sua. Atque ita tandem sequitur ex necessitate auxilii efficacis hoc modo declarati, tolli libertatem in non efficiendo supernaturales actus; quia, ut dixi, hoc nunquam proveniet ex libertate, sed ex impotentia. Cum ergo hæc omnia corollaria aperte falsa sint, & illationes non conjecturis tantum, sed efficacibus rationibus niti videantur, dictam sententiam falsam esse vehementer persuadent.

CAPUT IX.

Auxilium efficax non consistere in aliqua gratia excitante physice prædeterminante voluntatem ad exercitium actus.

1 Demonstrandum jam est, hujusmodi gratiam prædeterminantem physice non solum necessariam non esse, verum etiam neque possibilem respectu actus vere humani ac liberi. Quod ut clarius & distinctius fiat, prius id ostendemus de gratia excitante, postea de reliquis.

Dico igitur in primis nullam esse excitantem gratiam, quæ physice prædeterminet voluntatem. In qua assertione vix est nobis controversia, etiam cum auctoribus contrariæ sententiæ, nam, si attente legamur, ipsi non tribuunt physicam prædeterminationem alicui excitanti gratiæ, sed alteri qualitati, prout 11. cap. videbimus, quamvis (quod valde observandum est) testimonia omnia, quibus ad suam sententiam confirmandam utuntur, de gratia excitante loquantur: sed hoc ideo eis accidit, quia non satis inter has gratias distinguunt, ut unicuique suum munus attribuant: sed quælibet verba generalia Scripturæ, aut Conciliorum vel Sanctorum, ad suum sensum accommodant, re tamen vera non sentiunt, gratiam excitantem determinare physice voluntatem. Neque existimo posse id affirmari. Quod primum probo ex decreto Concilii Tridentini, sess. 6. cap. 5. & can. 4. ubi generaliter definit, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, quod paulo antea excitantem gratiam vocaverat, posse hominem vel inspirationem illam recipere libera voluntate, cum Dei gratia adjuvante ad justitiam se movendo; vel illam pro sola sua libertate abiicere, seu, quod idem est, ei, si velit, dissentire. Nam in primis, hæc definitio, ut dixi, est expressa de gratia excitante, & cum sit doctrinalis, etiam est universalis: alioqui, nec satis explicasset Concilium veritatem fidei: nec satis confutasset hæreticorum errorem, neque aliquid firmum, quod omnibus utile esset, docuisset. Nam posset quispiam dicere illud esse verum, de quodam remisso tactu, seu levi inspiratione divina, non vero de forti & efficaci. Quod etiam dicent hæretici Lutherani. Quapropter re-

Excitans gratia nō prædeterminat physice voluntatē

Probatio ex definitione Con. Trid.

prehensione digna est quorundam interpretatio dicentium, loqui Concilium de inspiratione sufficiente, & non de efficaci: nam si hoc verum est, quomodo illa definitione damnatur hæresis Lutherana, quæ non cuilibet, sed efficaci gratiæ tribuit nostræ voluntatis determinationem, seu necessitatem? Item juxta illam interpretationem quomodo verum est, quod ait Concilium, inspirationem illam talem esse ut liberum arbitrium cooperando divinæ gratiæ possit illi consentire? non enim potest consentire, nisi habeat gratiam excitantem in suo ordine efficacem, præsertim juxta opinionem, quam impugnamus.

Altera fuga refellitur. 2 Neque enim hic locum habet vulgaris illa fuga, scilicet, posse quidem, sed nunquam esse facturum cum sola illa gratia excitante, nisi majorem habeat; tum quia Concilium loquitur de vera (ut ita dicam) & morali potentia, quæ in actum sæpe reducitur: imo potius de actu, quam de potentia agendi loquitur, cum ait hominem a Deo vocatum, & excitatum consentire, libere cooperando gratiæ vocanti, cui posset dissentire, si vellet: loquitur ergo de excitatione, qua de facto homo convertitur, & hanc nunc efficacem appellamus, ut in principio totius disputationis dixi, & inter disputantes convenit: tum etiam, quia si gratia excitans talis est, ut necessaria sit major ad actum operandum, non potest illa minor dici sufficiens ad posse, vel ut homo possit efficere talem actum; quia hæc gratia excitans est necessaria, ut principium alterius actus: ergo quando major est necessaria, minor est sufficiens in suo genere. Nulla ergo ratione dici potest, Concilium tantum esse locutum de excitatione, quæ re ipsa non possit esse sufficiens, & efficax ad supernaturalem actum, seu conversionem. Et tamen generaliter definit, tali excitationi posse hominem dissentire, si velit: ergo juxta Concilii definitionem, gratia excitans, quamvis efficax, non determinat physice voluntatem ad consensum. Et confirmatur ex ratione Concilii: inde enim probat posse hominem excitatum dissentire si velit, quia alias ageretur potius, ut inanime quoddam, quam se ageret, & moveret in eo consensu præstando. Hæc autem ratio in universum procedit, quoties homo excitatur a Deo ad liberum consensum præstandum: ergo Concilii etiam doctrina generalis est de omni gratia excitante, cum qua homo libere operatur.

3. Evasio impugnatur. 3 Sed hic iterum occurrit responsio in superioribus impugnata; quod Concilium solum asserat voluntatem excitatam posse resistere, non vero neget manere physice determinatam per talem excitationem: quia hæc determinatio cum illa potentia non repugnat, potest enim esse facultas determinata ad operandum unum, etiamsi possit operari aliud. Sed hæc responsio, vel repugnat Concilio, vel in se involvit repugnantiam. Quod ita breviter declaro, non repetendo superius dicta. Quando enim dicitur, potentiam ad consentiendum determinatam posse dissentire, aut est sensus compositus, scilicet, stante forma illa determinante ad consensum posse simul cum illa esse dissensum: & hæc est aperta repugnantia & contradictio: nam formam physice determinare potentiam ad consensum, nihil aliud est, quam ex vi sua, seu supposito, quod ipsa adhæreat potentiæ, necessario secum afferre, seu conjunctum habere consensum; neque nos aliud docere intendimus, cum dicimus, gratiam excitantem non determinare physice voluntatem ad consensum, nisi hoc quod ex se, & vi sua non est, necessario illum inducit etiam facta tali suppositione. Unde si nobis conceditur, cum illa excitatione adhuc posse non esse consensum, nihil aliud intendimus; quod autem simul fiant consensus & dissensus, vel negatio consensus, plane est impossibile. Unde etiam dici non potest, manere quidem in homine potentiam ad dissentiendum etiam cum illa compositione, id est, stante illa excitatione, nunquam tamen usurum hominem hac potentia sua: hoc enim eadem ratione improbatur, quia homo non solum nunquam efficit contradictoria, sed nec facere potest: contradictio autem est, quod simul consentiat & dissentiat: si ergo necessario consentit ex tali suppositione, non habet potentiam ad conjungendum dissensum cum tali suppositione; quod proprie pertinet ad sensum compositum. Item inferior vis non solum nunquam vincit superiorem, sed neque vincere potest, aut impedire: sed illa gratia efficax dicitur ex se tam potens, ut necessario inducat suum actum: ergo voluntas creata non solum non impediet illam, sed neque impedire potest. Vel certe, si potest, non est unde sit infallibile ex vi causatum, quod nunquam impediet. Est denique hoc contra mentem Concilii: nam, sicut supra dicebam de potestate consentiendi, ita hic plane dicendum est de potestate dissentiendi, nimirum, non loqui Concilium de potestate metaphysica, vel quæ sit de nomine tantum, sed de potentia morali, & quæ in re ipsa vere subsistat, ita ut aliquando possit in actum reduci; alioqui fit ridicula hæreticis doctrina Concilii.

4 At fortasse dicent potentiam physice determinatam ad consentiendum, ideo posse dissentire, quia potest carere excitatione determinante ipsam, & tunc non consentiet; ita enim in re ipsa respondent, qui ajunt, quum Concilium docet posse dissentire, intelligendum esse in sensu diviso: sicut, quum dicimus, album posse esse nigrum in sensu diviso, nihil aliud dicimus, quam subiectum illud posse carere albedine, & sic posse recipere nigredinem. Quam vero sit falsa hæc responsio, ex ipsamet declaratione constat. Primo, quia videtur repugnare verbis Concilii; nam non dicitur dissentire, qui caret vocatione, sed qui illam habet, & respuit, ut ex ipsa voce constat: dum ergo Concilium ait, posse dissentire, plane facit sensum compositum. Imo hoc ipso, quod aliquis vocatione caret, impossibile est quod dissentiat, humano & morali modo, prout Concilium loquitur, sed dicetur verius non sentire, & per meram negationem carere actu voluntatis: sicut e contrario etiam impossibile est sine vocatione consentire. Deinde, quia illo etiam modo enervatur prorsus doctrina Concilii: quod ideo docuit manere in homine excitato potentiam dissentiendi, ut libertatem ejus salvam esse declararet. At illa potentia non satis est ad libertatem, ut in principio libri primi declaratum est, quia communis est instrumentis inanimatis, & naturalibus agentibus. Denique alias nullam vim habet definitio Concilii contra hæreticos: nam etiam illi concedent, cessante motione Dei posse voluntatem non operari. Præcluditur nova evasio.

5 Ex hac ergo Concilii definitione videtur sane veritas hæc satis confirmata, quoad gratiam excitantem & vocantem, de qua Concilium in terminis loquitur: quod nimirum voluntatem physice non determinet; quia nullam tergiversationem, aut verisimilem interpretationem reperio, quæ textum non destruat. Præterquamquod ratio, in qua Concilium fundari videtur, est efficacissima; nimirum, quod si gratia excitans physice determinaret voluntatem, libertatem ejus in actu impediret, seu destrueret. Quod enim hæc sit ratio Concilii, supra libro primo, late tractatum est, & declaratur breviter; quia ideo dicit manere in homine excitato potentiam dissentiendi, quia hæc est necessaria ad libertatem: hanc enim vim habet illa causalis, *quippe qui illam abiicere potest*: ergo e converso, si gratia excitans tolleret hanc potentiam, tolleret etiam libertatem: sed si physice determinaret, tolleret potentiam dissentiendi, ut ostensum est: ergo tolleret libertatem. Sed hanc rationem pressius urgebimus duobus capitibus post sequens.

6 Ex hac rursus ratione & ex mente Concilii colligimus, veritatem hanc in omnibus illis Scripturæ locis contineri, in quibus, *libertatis nostræ admonemur*, ut idem Concilium ait, loquens de conversione nostra, & supernaturalibus actibus. Adducit autem Concilium verba illa. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, quibus nos libertatis nostræ admoneri dicit, significans, idem esse sentiendum de omnibus locis, in quibus monemur diligere Deum, aut credere ipsum, &c. & præcipue in illis, in quibus totum hoc ponitur in voluntate hominis consentientis, ut in illa locutione conditionali Apocalyp. 3. Probatio ex Scriptura.

Ego

Ego sto ad ostium, & pulso, si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum, & illa: *Si volueritis, & audieritis me*,
1.Corinth. & quod Paulus ait 1. ad Corinth. 7. *Potestatem habens suæ voluntatis*. Quamvis enim in quibusdam ex his locis, non solum necessitas simpliciter, verum etiam obligatio præcepti excludatur, ubi est sermo de consilio, tamen in omnibus, ut minimum, supponitur vera ratio libertatis. Unde ulterius inferre possumus juxta mentem Concilii, ubicumque determinatio ad actum nostræ voluntati committitur, ibi etiam excludi physicam prædeterminationem.

Probatio ex Patribus.

6 QUÆ doctrina optime confirmari potest testimoniis illorum Patrum, Chrysostomi, Damasceni, & aliorum, quos lib. 1. ca. 13. citavi, dicentium, Deum non prædeterminare voluntatem nostram, ne nostram lædat libertatem: illa enim doctrina, quæ generalis est tanto efficacius procedit in gratia excitante, quanto hæc magis fit in nobis sine nobis, magisque voluntates nostras prævenit, & antecedit. Atque e contrario omnes Patres, ubicumque docent, gratiam Dei ita prævenire, & excitare mentem hominis, ut tamen semper consensum voluntatis eis committat, eodem modo confirmant hanc veritatem; scilicet, Deum per talem gratiam non determinare physice voluntatem hominis; eodem (inquam) modo quo Concilium Scripturæ testimonio id confirmavit. Docent autem id sæpissime Patres.

Vulgare est, sed egregium testimonium Clementis epist. 3. quod in superioribus tactum est, ubi ait, eum qui vocatur, cum sit liberi arbitrii, habere in sua potestate assentire, vel dissentire: & subdit verba continentia generalem rationem: *Nam si hoc esset, ut videntes ea* (scilicet mandata) *jam non haberent in potestate aliud facere, quam audierant, vis erat quædam naturæ, per quam liberum non esset ad aliam migrare sententiam.*

Est etiam notandum testimonium apud Hier. Isa. 49 ubi ex persona Christi tractans verba illa. *In vacuum laboravi &c.* ait: *Hæc universa dicuntur, ut liberum hominis arbitrium monstraretur: Dei enim vocare est, & nostrum credere. Nec statim, si nos non credimus impossibilis Deus est, sed potentiam suam nostro arbitrio derelinquit, ut juste voluntas præmium consequatur. Quia ergo noluerant per me in te credere, judicium meum apud te est, quod omnia fecerim, quæ eis facere debui.* In quo testimonio & fere in omnibus, quę in hac materia attinguntur, observare licet, semper conjungere Patres libertatem cum sufficientia gratiæ, quæ includat omnia, quæ Deum facere oporter, ita ut ea sint in hominis potestate, cum qua sit etiam potestas non utendi tali gratia: hæc enim omnia complexus est Hieron. illis verbis, si attente considerentur. Optima item sunt illa verba Ecclesf. dogmat. c. 21. *Manet utiq; ad quærendam salutem arbitrii libertas, id est rationalis voluntas, sed admonente prius Deo, & invitante ad salutem, ut vel eligat, vel sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei*; & infra: *Initium ergo salutis nostræ, Deo miserãte habemus, ut acquiescamus salutiferæ inspirationi nostræ potestatis est*; & infra: *Sicut initium salutis nostræ, Deo miserante & inspirante habere nos credimus, ita, arbitrium naturæ nostræ sequax esse divinæ inspirationis, libere confitemur.* Oportet autem hoc loco advertere, hanc sententiam notasse Pelagiani erroris Joannem Montiniensem in epist. ad Lectorem, quam affixit operibus Prosperi, & inter alias conjecturas illam adducit; ut Gennadium suspectum reddat Pelagianæ hæreseos. Sed, quidquid sit de Gennadio, immerito locum illum notat, & receptissimo operi de Ecclesiasticis dogmatibus plurimum detrahit. Primo quidem, quia nec Magist. sentent. nec D. Thom. neque Theologorum ullus suspicionem aut vestigium talis erroris in eo opere invenerunt. Secundo, quia ab illo cap. 21. usque ad 29. expresse damnantur omnes errores Pelagii eisdem fere verbis, quibus & summi Pontifices & Concilia Africana, & August. uti solent. Quod cum ille auctor negare non potuerit, ait, ea capita præsertim 22. & 29. non esse ejusdem auctoris, sed ab aliquo alio supposita esse ad corrigendam illam sententiam cap. 21. Sed hoc & gratis, & temere dictum est; quia nullum est rei illius fundamentum neque vestigium: &, si aliquid hujusmodi conjectandum erat, facilius, & verisimilius diceretur unum cap. 21. esse suppositum, quam octo subsequentia. Ad hæc quidnam est erroris in illo cap. 21. nunquid quod ait, mansisse in nobis arbitrii libertatem ad sequendam inspirationem divinam, vel quærendam salutem, admonente prius Deo? At hoc non solum non est hæreticum, verum etiam est de fide certum, ut constat. Aut est error in hoc, quod soli libero arbitrio, ejusque viribus tribuant sequi inspirationem divinam, & eligere salutem inspiratione supposita? At hic error falso imponitur auctori illius libri: nunquam n. addit particulam exclusivam, neque divinum adjutorium disiungit a libero arbitrio: imo eodem c. 21. ait: *Ut non labamur in adepto salutis munere, solicitudinis nostræ est, & cœlestis pariter adjutorii; ut labamur, potestatis nostræ est, & ignaviæ, non tamen ad obtinendam sine illo, qui quærentes facit invenire, qui pulsantibus aperit, qui petentibus donat.*

Ultimo similes sententiæ sunt frequenter apud D. Augustinum: quid enim aliud continet illa sententia Augustini lib. 1. ad Simplician. q. 2. *Ut velimus, suum voluit esse & nostrum, suum vocando, & nostrum sequendo*; & de spirit. & lit. cap. 33. *Neque istam voluntatem, qua credit Deo, dici potest homo habere, quam non acceperit: quando quidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit*: quod idem repetit c. 34. & addit: *In omnibus misericordia ejus prævenit nos, consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est.* Quibus locis nullam mentionem facit gratiæ adjuvantis, non quia illam excludat, sed quia necesse non est in singulis locis omnia dicere. In Enchirid. autem, cap. 32. similem repetens sententiam gratiam adjuvantem expresse adjunxit: & alia plura testimonia similia videbimus in sequentibus.

Præterea valde notanda sunt verba Prosperi 2. de vocat. Gent. c. 9. alias 26. ubi cum eleganter excitantem gratiam descripsisset, *qua Deus cor illuminat, & fidei affectionibus imbuit*, subdit: *Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei, atque conjungitur, quæ ad hoc prædictis est excitata præsidiis, ut divino in se cooperetur operi, & incipiat exercere ad meritum, quod superno semine concepit ad studium, de sua habens mutabilitatem, si deficit, de gratiæ opitulatione si proficit. Quæ opitulatio per innumeros modos, sive occultos sive manifestos, omnibus adhibetur, & quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiæ: quod autem a multis suscipitur, & gratiæ est divinæ, & voluntatis humanæ.* Quod postea late prosequitur, docens (id quod in doctrina Augustini est frequentissimum) Deum per hanc gratiam excitantem non determinare, sed præparare voluntatem, ut ipsa tandem consentiat, & consentiendo se determinet; cum gratia nimirum coadjuvante & cooperante. Et eandem doctrinam habent, late Bernardus, Fulgentius, Petrus Diaconus, & alii, qui post Augustinum de gratia & libero arbitrio scripserunt. Antiquiores autem idem sensisse multo magis indubitatum est; præsertim Græcos.

Insignis est locus ille apud Gregor. Nazianzenum orat. 31. ubi tractans illud Pauli: *Non est volentis, neque currentis*, ita exponit, id est, non solum volentis, neque currentis solum, quia, licet ipsum velle nostrum sit, non tamen sine Deo opitulante & adjuvante & principaliter operante. Quam expositionem Augustinus interdum reiicit ea ratione, quia, juxta illum sensum etiam possemus dicere, non est Dei miserentis, sed hominis volentis. Ad hoc tamen responderet Nazianz. non esse parem rationem, quia licet homo aliquid conferat ac operetur, cum bene vult, & currit, Deus tamen est, qui principales partes confert, propter quod ejus misericordiæ & velle, & concurrere hominis attribuitur. Sic fere respondet, Chrysostomus hom. 12. ad Heb. ubi cum illam celebrem protulisset sententiam: *Nostras non antecedit voluntates,*

tates, *ne liberum lædatur arbitrium*, tali nimirum antecedente gratia, quæ ipsum physice prædeterminet, subjungit: *Hoc modo ergo Paulus inquit. Non est volentis neque currentis* &c. & in summa respondet. *Quia cujus est amplius totum esse dixit; nostrum enim eligere est, & velle, Dei autem est efficere, & ad perfectionem perducere: quia ergo ejus est quod amplius est, ejus dixit esse universum*. Quod deinde, subjunctis exemplis declarat. *Nam cum videmus domum bene constructam, totum architecto attribuimus, quamvis operarii aliquid contulerint: & in multitudine, ubi sunt plurimi, omnes esse dicimus: ubi autem pauci, nullum. Sic ergo Paulus, ne in superbiam erigamur, nostrum velle & currere in Deum refert, tanquam in principalem auctorem. Neque tamen Deus* (inquit) *totum suum esse voluit, ne videatur sine causa nos coronare*. Quam Chrysost. sententiam Theoph. ad Rom. 9. imitatur imo August. lib. qu. in Exod. q. 167. tractant illa verba Exod. 34. *Hæc sunt verba, quæ dixit Dominus facere*: & dubitans, an illud verbum *facere*, ad Deum, vel homines referendum sit, Respondet: *Forte ideo sic positum est, ut ex utroque accipiatur; nam & homines facere debent, cum ipsi jubeantur, & Deus facit, cum facientes adjuvat secundum illud Apostoli: In timore & tremore vestram ipsorum salutem operamini, Deus est enim, qui operatur in vobis & velle & perficere*. Et de Spir. & liter. 2. *Cogitare* (inquit) *debes, quamvis ad hominem id agere pertineat, hoc quoque munus & opus esse divinum*, &c. c. 34. (ut jam retuli) apertius dicit, Deum operari velle in nobis per gratiam excitantem, sed ei consentire vel dissentire, propriæ voluntatis esse. *Quæres* (inquit) *non solum non infirmat, quod dictum est, Quid habes quod non accepisti; verum etiam confirmat: accipere quippe & habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo: ac per hoc quid habeat, & quid accipiat Dei est, accipere autem & habere utique accipientis & habentis est*.

Legatur August. 1. de gratia Christi 5. 10. & 31

Itaque licet inter hos Patres nonnulla sit diversitas in exponendis illis verbis Pauli, *Non est volentis &c.* quæ non magni momenti est; tamen in re, de qua tractamus, est magna consensio, quod nimirum Deus ita voluntates nostras excitat aut adjuvat, ut liberam determinationem eis relinquat, quamvis non sine ejus concursu & adjutorio. Quod etiam egregie declaravit Cyrillus Allexand. lib. 4. in Joannem cap. 7. circa illa verba. Omnis qui audivit a Patre, &c. *Ubi auditus* (inquit) *disciplina doctrinaque adest, ibi fides non vi, sed persuasione oritur: patrocinio igitur Dei Patris, quod ex charitate dignis præstatur, non vi Christum fideles agnoscunt*, ubi totum negotium gratiæ excitantis persuasionem appellavit; per *vim* autem, omnem extrinsecam motionem intelligit, quæ libertatis usum impedire possit; ideo enim subjungit: *Non enim possumus secundum Ecclesiæ, veritatisque dogmata liberam potestatem hominis ullo modo negare*, Simili modo Chrysost. hom. 26. in Joannem ad finem, ait, non cogere nos Deum vocatione sua, quia non est violenta, sed suasoria, salutem relinquens in nostro arbitrio. Eodem pacto Clemens Alexand. lib. 2. Prom. pa. 54. dicit in homine esse obtemperare, vel non obtemperare vocationi. Et Evodius epistol. ad Constantium, apud Turria. lib. 4. contra Magdeburgenses cap. 2. *Gratiæ* (inquit) *est quod vocamur, quodque occultis itineribus, nisi resistamus, sapor nobis vitalis infunditur*. Similia sumuntur ex Theophylacto in id Joa. 7. *Quo ibimus, verba vitæ æternæ habes*? Sed ex Patribus nunc hæc sufficiant, plura n. c. 13. & 13. afferemus.

Ratione denique probatur

8 Ratione tandem in hunc modum potest hæc veritas declarari & confirmari, nam gratia excitans (ut supra visum est) non movet hominem ad consensum, nisi, vel illuminando intellectum, qua ex parte tota hæc motio reducitur ad objectum; vel afficiendo aut terrendo affectum per imperfectos quosdam, & indeliberatos motus timoris, affectionis, vel gaudii: sed neuter ex his modis movendi voluntatem sufficiens est ad illam physice determinandam: ergo gratia excitans non determinat physice voluntatem. Minor, quoad priorem partem per se constat; quia extra visionem beatificam, nullum particulare objectum determinat voluntatem, præsertim quoad exercitium actus, imo etiam auctores contrariæ sententiæ in hoc fere solo constituent libertatem voluntatis, quod ab objecto non determinetur, ut lib. 1. in princ. vidimus. Item objectum supernaturale fide propositum per alias illuminationes, vel excitationes, quæ non sunt fide perfectiores non poterit determinare voluntatem. Denique in superioribus ostendimus, judicium intellectus non habere vim determinandi physice voluntatem, nisi in via alterius liberi actus, ex quo alter necessario sequitur, sed illuminatio gratiæ excitantis, de qua nunc loquimur, non supponit actum liberum, sed prævenit hominis libertatem: ergo non potest physice determinare voluntatem ad consensum. Quoad alteram vero partem probatur facile eadem minor, quia illi motus gratiæ excitantis, qui in voluntate oriuntur, seu inspirantur, in suo ordine sunt imperfecti, & simplices quidam affectus seu velleitates quædam; ergo ex extrinseca illorum vi non potest voluntas physice determinari ad plenum & absolutum consensum præstandum: nam voluntas ex vi unius actus non determinatur ad alium, nisi quando habent inter se necessariam connexionem, ut est inter electionem unici medii, & efficacem intentionem finis: at vero efficax & absoluta voluntas non habet hujusmodi connexionem cum simplici & imperfecta velleitate. Imo, si talis connexio necessaria ibi intercederet, cum motus gratiæ excitantis non sit liber sed necessarius etiam consensus, qui cum illo esset necessario conjunctus, non esset liber, sed simpliciter necessarius. Non est ergo unde sola gratia excitans ex se possit voluntatem physice determinare.

CAPUT X.

An possit gratia excitans, saltem moraliter voluntatem determinare.

1 SED antequam ulterius progrediamur, quærendum obiter hic est, an gratia excitans, saltem moraliter, determinet voluntatem, de quo multa dici possent; sed quia per se ad nostrum institutum non spectat, breviter expediri potest, quantum præsenti instituto sufficit. Igitur determinatio moralis in hoc a physica differt, quod veram & realem potentiam relinquit ad resistendum tali determinationi, id est, ad aliter operandum quam ea determinatio inclinet: ideo enim moralis dicitur, quia nulla causalitate physica, quæ potentiam ad oppositum omnino superet & vincat, ad alteram partem voluntatem coarctat, sed solum morali modo inducit persuasione, vel affectione quadam. Unde cum determinatio moralis dicitur, conditio additur diminuens, quia illa revera absolute non est determinatio, sed potest esse vehemens quædam propensio quæ vel frequentius, vel forte semper perducitur ad effectum: & ideo moralis determinatio vocatur: sicut etiam solet dici moraliter impossibile, quod est valde difficile, quamvis simpliciter & absolute impossibile non sit. Ex qua vocis declaratione constat determinationem hanc moralem, etiam si preveniat seu antecedat usum liberum non impedire libertatem, in quo multum differt a prædeterminatione physica: hæc n. non reliquit potentiam ad oppositum, compositione facta, quæ cum sit ex suppositione prorsus antecedente & causali, repugnat libertati: illa vero, cum absolute reliquat potentiam ad oppositum etiam compositione facta, non est, cur libertati repugnet, ut constat ex doctrina Conc. Trident. sæpe citata.

Quid sit moralis determinatio

Dicendum est ergo, hujusmodi prædeterminationem moralem voluntatis, simpliciter loquendo, fieri posse per excitantem gratiam, quanquam necessaria non sit ad liberum consensum, seu supernaturalem actum humanum efficiendum. Hæc posterior pars eodem modo probanda est, quo præced. c. ostendimus determinationem physicam non esse necessariam, scilicet, quia alias nulla gratia excitans, quæ non efficeret in homine hanc moralem determinationem,

Prædeterminatio moralis per gratiam excitantem necessariam est naturaliter exorandum

nem, esset in suo ordine auxilium sufficiens ad conversionem vel actum supernaturalem efficiendum. Sequela patet, quia illa gratia excitans dicitur sufficiens, quæ in suo ordine satis est ad effectum, ad quem sufficere dicitur: hoc enim ipsa vox sufficientis significat: si ergo major excitatio necessaria est, illa, quæ minor fuerit, non poterit vere appellari auxilium sufficiens in ratione gratiæ excitantis. Constat autem cæteris paribus seu respectu ejusdem majorem seu vehementiorem excitationem requiri ad determinandam moraliter voluntatem, quam ad movendam & inclinandam illam absque tali determinatione: ergo, si excitatio moraliter determinans necessaria est, omnis alia minor, quæ non fuerit sufficiens ad prædeterminandam moraliter voluntatem, non erit etiam sufficiens ad conversionem ejus: consequens autem est plane falsum; alioqui, vel nullus, vel certe paucissimi, ex his qui sufficienter excitantur ut credant, vel pœnitentiam agant, repugnarent vocationi. Vel e contrario moraliter loquendo, seu secundum id, quod frequentius accidit, omnes, qui de facto non credunt, vel non consentiunt, quando vocantur, non sufficienter vocantur, quod nullus Catholicus audebit concedere: quia, alias paucissimi, aut fere nullus, peccarent non credendo, aut pœnitentiam non agendo, ut constat ex superius dictis de gratia sufficiente. Utraque autem illatio in hoc fundatur, quod voluntas moraliter prædeterminata ad consensum aut nunquam, aut vix & raro dissentit, quamvis possit: hoc autem principium constat ex ipsa voce & definitione moralis prædeterminationis. Non enim dicitur prædeterminatio ad unum, quia tollat potentiam ad oppositum; sed quia ita movet & inclinat, ut regulariter, ac fere semper voluntatis consensus illam sequatur: ergo, posita hac prædeterminatione etiam respectu actuum supernaturalium, regulariter aut fere semper fiunt: ergo, si illa est simpliciter necessaria ad supernaturalem actum, cum regulariter homines illam non habeant, neque habere possunt, regulariter etiam non habebunt auxilium sufficiens.

Refellitur quædam evasio

3 Respondent aliqui, sicut hæc determinatio non est physica, sed moralis, ita esse necessariam ad actum supernaturalem, non necessitate physica & simpliciter, sed morali: atque ita posse homines, qui hanc non habent fortem excitationem, & moraliter determinantem, nihilominus habere auxilium sufficiens, quia cum minori excitatione habent potestatem simpliciter & physicam, ut converti possint, & convertantur, si velint. Hæc tamen doctrina per se intellecta, & respectu omnium hominum, est & aliena a divina bonitate, & ab illa voluntate humanæ salutis, quam in Scripturis ostendit: nam ex ea sequitur omnes homines, qui non convertuntur, aut salvantur, non habere potestatem moralem ad suam conversionem, vel salutem consequendam: hoc autem falsum est, & incredibile. Imo etiam sequitur, eos, qui peccant moraliter, præsertim contra supernaturalia præcepta non habere potestatem moralem ad non peccandum, quod est valde absurdum. Primo, quia ubi deest moralis potestas, deesse videtur moralis libertas saltem perfecta, qualis ad peccatum mortale necessaria est: ideo enim motus indeliberati, etiam in materia pravi, excusantur a culpa mortali, quia moraliter vitari non possunt, etiamsi physica potestas non desit. Secundo, quia esset valde diminuta & imperfecta providentia Dei cum hominibus, meritoque illis in necessariis deesse censeretur; si ea saltem, quæ moraliter necessaria sunt ad supernaturaliter operandum, eis non concederet, vel quantum in se est offerret: alioqui, quomodo illud verum est: *Quid est, quod debui ultra facere vineæ meæ, & non feci ei?* & illud: *Quoties volui congregare filios tuos, & noluisti:* & alia quæ supra adduximus tractando de gratia sufficiente. Deinde illa doctrina nulla ratione fundata est, nam voluntas ex se, ut libere operetur, non indiget illa morali determinatione antecedente, neque absoluta, neque morali necessitate; ergo neque in actibus supernaturalibus illa indigebit. Antecedens constat; tum experientia, quia frequentius homo

Isai. 5. Luc. 13.

operatur cum morali indifferentia, & ad summum intercedit illa moralis determinatio, quando ex habitu vel ex vehementi affectu concupiscentiæ, aut timoris, aut ex clara notitia, seu fortiori judicio objecti prosequendi operatur; tum etiam ratione: quia proposito objecto sub ratione sufficiente ut in illud feratur voluntas, est in homine proxima potentia physica, ut per voluntatem in id feratur; quæ potentia non est aliunde impedita, ut suppono; ergo licet non sit amplius determinata, nec physice, nec moraliter potest & physice & moraliter operari vel non operari, & eligere hoc medium vel illud. Sicut divina voluntas elegit hunc hominem ad gloriam, potius quam illum, vel creationem hujus mundi, potius quam alterius, non ex prædeterminatione aliqua physica vel morali, sed ex sua libertate. Sic ergo etiam potest voluntas nostra operari per participatam libertatem suam, quantum est ex se. Neque prædeterminatio illa moralis est per se loquendo illi necessaria neque physice, neque moraliter. Prior vero consequentia, nimirum, idem esse dicendum per se loquendo in actibus supernaturalibus, eadem ratione ostendi potest, quia sine tali determinatione concurrere possunt omnes causæ physicæ necessariæ ad talem actum, tum ex parte objecti & intellectus, tum ex parte Dei excitantis sufficienter, & suum adjutorium offerentis, & nullum ex necessitate intervenit impedimentum, quod voluntati obstet, aut difficultatem magnam ingerat, ne libertate sua moraliter uti possit, & sese conjungere cæteris causis ad supernaturalem actum eliciendum: ergo per se loquendo non est cur moralis hæc determinatio necessaria sit, etiam moraliter & regulariter loquendo.

4 Dico autem, per se, quia oportet in his moralibus actionibus distinguere ea, quæ per accidens accidere possunt ex indispositione subjecti, ab his qui per se conveniunt voluntati, aut gratiæ adjuvanti illam. Hinc enim sæpe evenire potest, ut excitatio, quæ ex se moraliter sufficeret ad eliciendum actum, seu ad conversionem absque prævia morali determinatione, cum sola sufficientia causarum omnium sine extrinseca difficultate aut impedimento, talis (inquam) excitatio in aliquo subjecto moraliter non sufficiet; ut contigit fortasse in induratis: id autem non provenit ex morali insufficientia talis gratiæ & auxilii, sed ex particulari indispositione subjecti. Hæc vero indispositio aut difficultas non reperitur in omnibus hominibus, neque est frequenter & regulariter conjuncta cum humana natura, etiam lapsa: & ideo illa moralis necessitas non reperitur regulariter, neque frequenter in hominibus; non enim omnes ex se sunt indurati, neque habent illam specialem difficultatem respondendi vocationi Dei cum ipsius adjutorio. Quinimo, si difficultas illa omnibus hominibus communis esset, pertinuisset ad copiosam Christi redemptionem, & ad perfectam & suavem Dei providentiam, talem modum vocationis, vel excitationis ex se communem & generalem omnibus providere, ut in suo genere ad eam difficultatem superandam moraliter sufficeret. Nam providentia sicut & prudentia, ac lex, respicit ea, quæ frequentius accidunt, seu necessaria sunt. Quin potius ita de divina bonitate sentio, ut existimem, etiam cum his, in quibus est illa peculiaris difficultas, ita se gerere; ut si illi faciant quod moraliter possunt, aliquid enim certe possunt cum illa excitata gratia saltem petere majorem, vel ut Deus aliqua ratione illam difficultatem minuat; si hoc (inquam) faciant, Deus negaturus non sit majora præsidia, & subsidia, quibus paulatim moraliter possint ad perfectam conversionem pervenire. Et in universum opinor, omnem adultum, qui habere dicitur auxilium sufficiens, aliquid posse potestate morali ex vi illius operari, quod si faciat, non deerit illi gratia divina sufficiens moraliter, ut tandem perfectam conversionem efficiat, vel saltem moraliter efficere possit. Sed, quidquid sit de extraordinariis eventibus aut personis peculiariter impeditis, in quibus non tam est auxilium sufficiens in actu, quam in potentia, de reliquis hominibus, qui ordinario & sufficienti modo actu excitantur vel vocantur ad fidem,

dem, vel pœnitentiam, certum est, habere non solum physicam, sed etiam moralem potestatem ut vocationi consentiant: quod ex doctrina etiam Concilii Tridentini superius tractata satis colligitur. Atque ita tandem fit, ut hæc gratia excitans moraliter hominem determinans, nec simpliciter, neque moraliter necessaria sit ad supernaturales actus.

Occurritur objectioni. Dices, ut aliquis convertatur necesse est trahi, & inclinari a Deo efficaciter: qui autem sic trahitur satis determinatur moraliter. Item necessaria est completa motio & suasio Dei, ut homo persuadeatur; illa ergo merito potest determinatio moralis appellari. Respondetur, efficaciam motionis Dei non consistere in prædeterminatione etiam morali, sed in alia re infra declaranda: excitationem meam dici completam in suo ordine, non quia determinat, sed quia dat completum principium operandi in suo genere, unde etiam qui resistit vocationi satis complete excitatur. Nec vero moralis illa inductio, quæ per gratiam excitantem fit, proprie dicitur semper moralis prædeterminatio; quia non semper tanta est, ut indifferentiam moraliter auferre, seu notabiliter minuere videatur, hoc autem est quod vox prædeterminationis inter alias singulariter significat.

Non repugnat dari excitationem ita efficacem, ut moraliter prædeterminet voluntatem.

5 Quod vero hujusmodi excitatio seu determinatio moralis sit possibilis, generatim loquendo, facile intelligi, & declarari potest; nam in aliis actibus humanis, sæpe contingit hominem operari cum hujusmodi morali determinatione, ut, quando habet evidens judicium, hoc sibi expedire, & contrarium esse sibi valde incommodum ac perniciosum; & aliunde in eo volendo, quod sibi expedit, nulla occurrit difficultas: & juvat etiam plurimum, si affectus, vel consuetudo intercedat. Item ad actus malos potest dæmon tam vehementer inducere hominem suasionibus & suggestionibus, ut, nisi gratia Dei juvetur, moraliter non possit sese continere, quin consentiat: ergo multo magis potest Deus sua excitante gratia ita illuminare hominem, & affectum ejus inclinare & accendere, ut moraliter eum ad consentiendum trahat, ac determinet. Item in hoc non læditur libertas, ut declaratum est: neque aliquid aliud afferri potest, cur hoc, vel potentiæ divinæ, vel efficacitati divinæ gratiæ repugnet. Hoc etiam confirmat illud quod de Christo Domino docent Patres, habuisse nimirum, in aspectu & verbis suis ineffabilem gratiam & virtutem ad persuadendum, & auditorum animos magna jucunditate alliciendum, ut Cyrillus ait lib. 2. in Ioannem cap. 15. & indicat Chrysost. homil. 15. in Ioan. & Origen. lib. 3. cont. Celsum, & recte Hieron. Matth. 9. explicans subitam Matthæi conversionem, qui ad unum Christi verbum: *Sequere me, surgens secutus est eum. Arguit* (inquit Hieronymus) *Porphyrius, vel imperitiam Historici mentientis, vel stultitiam eorum, qui statim secuti sunt Salvatorem*: & primum respondet, multas virtutes, multaque signa præcessisse, quæ Apostolos vidisse credibile est; deinde addit: *Certe fulgor ipse & majestas divinitatis occultæ, quæ etiam in humana facie relucebat, ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu. Si enim in magnete lapide & succinis hæc esse vis dicitur, ut annulos, & stipulam & festucas sibi copulet, quanto magis dominus omnium creaturarum ad se trahere poterat, quos volebat.* Quod autem Christus facere potuit per humanitatem, sensibili modo eam, ejusque verba, sensibus objiciendo, potest etiam facere per alios ministros suos, vel immediate in mentibus hominum operando: & hoc est, quod Aug. dixit de Spiritu & littera cap. 34. *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus, & ut credamus sive extrinsecus per Evangelicas exhortationes, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem.*

Varietas vocationis, & moralis determinationis & declaratio. 6 Sed, quamvis hoc in genere extra omnem ambiguitatem & difficultatem sit, tamen in particulari non est tam facile ad explicandum, quanta possit esse hæc moralis determinatio. Habet ergo sine dubio latitudinem. Vocatio enim divina sufficiens in suo genere ad conversionem hominis, quædam intelligi potest esse minima, seu simpliciter necessaria, ut homo possit converti, seu ut convertatur si velit, ut per se constat: potest autem Deus (quod sæpe etiam facit) uberiorem & majorem conferre, vel majus lumen communicando, vel intensiorem actum excitando vel certe plures & diversos motus inspirando, quibus voluntas magis alliciatur: in quo potest esse maxima varietas juxta infinitam sapientiam & potentiam Dei. Atque hinc fit, ut considerata ex una parte capacitate, complexione, moribus & habitibus seu affectibus hominis qui vocatur; & modo vocationis divinæ ex altera, interdum maneat voluntas æque indifferens, & effectus ad utrumlibet æque contingens: interdum vero fit difficilior conversio, & raro contingens propter impedimentum hominis; & sæpe autem propter efficaciam vocationis seu abundantiam gratiæ excitantis reddatur voluntas multo magis propensa & inclinata, quasi in actu primo ad consensum; & ideo effectus fit ut in plurimum contingens: & tunc dicimus voluntatem moraliter determinari. Quo fit, ut hæc determinatio major esse possit vel minor juxta qualitatem seu magnitudinem vocationis: nam sicut inter effectus raro contingentes unus esse potest, qui rarius accidet, quam alius: ita inter effectus sæpius evenientes, potest unus frequentius accidere: & ille erat moraliter certior: & ad illum dicetur causa magis determinata moraliter: potest ergo in hac determinatione esse latitudo: quia plura possunt concurrere, quæ magis & magis inclinent voluntatem ad talem actum.

7 Difficultas vero superest, an possit hæc determinatio pervenire ad summum quendam gradum, in quo sit exacta certitudo & infallibilis connexio talis effectus cum tali causa; scilicet consensus liberi voluntatis cum excitatione divina, ex sola efficacia morali talis excitationis. De qua re possent multa in utramque partem dici, quæ partim attingemus cap. seq. partim sumi facile possunt ex his quæ hactenus tractavimus. Illis ergo omissis dicendum censeo posse perveniri in hac determinatione ad moralem infallibilitatem, quæ simpliciter dici possit, nunquam deficere; non tamen ad metahysicam (ut sic dicam infallibilitatem;) id est, ita exactam ut repugnet deficere. Ratio prioris partis est; quia Deus comprehendit capacitatem & inclinationem humanæ voluntatis, & omnes vias & modos quibus ad consensum inclinari potest, vel impediri: ergo potest ita circumvenire, seu præparare voluntatem, ut infallibiliter faciat eam consentire infallibilitate morali. Nam morale est, ut voluntas se sinat ferri a vehemente propensione; maxime, si ex parte intellectus, objectum apte proponitur, & avertuntur ea, quæ impedire possunt: quod facile potest efficere divina gratia. Denique hoc modo multa libere facimus, vel omittimus: quæ infallibilitate quadam morali operamur; & dæmon sua tentatione potest ita hominem opprimere, ut infallibiliter sequatur consensus, nisi gratia Dei subveniat: imo & unus homo, si probe cognoscat alterius ingenium, & conditionem, sitque efficax in persuadendo, potest efficacissime illum pertrahere ad id, quod vult; quid ergo non poterit facere Deus? Ratio vero posterioris partis est, quia cum tota hac determinatione manet integra libertas: ergo & potestas non consentiendi, etiam in sensu composito, seu præsupposita tali gratia antecedente: ergo absolute non repugnat, neque est impossibile, non sequi talem effectum, posita tali gratia: ergo neque erit simpliciter infallibile, ita ut non possit deficere. Sicut ex parte alterius extremi, scilicet, quando excitatio ex minima, est indispositio seu obduratio hominis magna, licet moraliter sit infallibile talem hominem induratum non converti, non tamen simpliciter seu metaphysice: quia, si ille homo faciat quantum potest cum illo auxilio, & adjuvante gratia quæ illi simul offertur, revera poterit velle, & converti, alioqui excitatio non esset sufficiens. Tandem id explico in hunc modum; nam, licet hæc moralis infallibilitas sufficiat, ut homo simpliciter judicet, talem effectum esse futurum, posita tali causa, non tamen ut Deus ita simpliciter judicet,

An moralis determinatio sit interdum omnino infallibilis.

ex

ex vi causæ, quia judicium divinum, ita est infallibile, ut implicet contradictionem esse falsum: illud autem objectum ex vi causæ non potest ad tantam infallibilitatem pervenire; nam, cum in voluntate maneat vera, realis ac physica potentia ad resistendum illi excitationi, non implicat contradictionem, illum effectum impediri: hoc igitur sensu dicimus, illam determinationem non posse esse tantam, ut effectus sit prorsus infallibilis; & solum humano modo dicere possumus, quod semper eveniat, & hæc limitatio indicatur per illud additum, cum dicimus hoc esse *moraliter* infallibile, aut *moraliter* semper ita fieri.

CAPUT XI.

Solvuntur nonnullæ objectiones contra præcedentem doctrinam.

1 PRiusquam de aliis auxiliis dicamus, necesse est nonnulla Scripturæ, & Augustini testimonia interpretari, quæ de gratia excitante loquuntur, & videntur doctrinæ traditę contraria. Primum est illud Ioan. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*: illa enim tractio, ut vis verbi satis indicat, efficacem motionem & determinationem voluntatis significat, fit autem tractio illa per excitantem gratiam. Utrumque docuisse videtur Augustinus tract. 26. in Ioan. ubi difficultatem movet, *quomodo volentes credimus*; *si ad fidem trahimur*: & in summa respondet, tractionem hanc esse divinam revelationem seu vocationem, quæ ita voluntatem allicit, ut eam faciat volentem, & lib. 1. cont. duas epist. Pelag. cap. 3. & 19. ex hoc loco colligit, necessariam esse gratiam excitantem, & ponderat, non dixisse Christum: *Nisi Pater meus duxerit eum*; *ne putaremus*, *nostram voluntatem aliquo modo præcedere*: *ducitur enim etiam is*, *qui jam vult*; proprie autem non trahitur, qui jam volebat, sed tractione efficitur volens. *Trahitur ergo* (ait Augustinus) *miris modis ut velit*, *ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari*, *non*, *ut homines* (*quod fieri non potest*) *nolentes credant*: *sed ut volentes ex nolentibus fiant*; & de gratia & libero arbitrio cap. 5. *De magna & efficacissima vocatione*, prædicta verba interpretari videtur.

2 Secundum testimonium superiori simile, & quod illi frequenter Augustinus conjungit, est etiam Ioan. 6. *Omnis*, *qui audivit a Patre & didicit*, *venit ad me*. In quo aperte sermo est de gratia excitante, quæ in mentis illuminatione consistit, & doctrinæ nomine significatur, efficacia autem hujus gratiæ significatur in illis verbis: omnis qui audivit, venit ad me. Unde Augustin. de prædestinatione Sanctor. cap. 8. *Quid est*, *omnis*, *qui audivit a Patre & didicit*, *venit ad me*, *nisi*, *Nullus est*, *qui audiat & discat a patre*, *& non veniat ad me*: *si enim omnis qui audivit a Patre*, *& didicit*, *venit*, *profecto omnis qui non venit*, *non audivit a Patre*, *nec didicit*, *nam*, *si audisset*, *& didicisset*, *veniret*; & infra: *Valde remota est a sensibus carnis hæc schola*, *in qua Deus auditur & docet*: *gratia ista secreta est*; & inferius: *Hæc gratia quæ occulta humanis cordibus divina largitate tribuitur*, *a nullo duro corde respuitur*: *ideo*, *quippe tribuitur*, *ut cordis duritia primitus auferatur*. *Quando ergo Pater intus auditur & docet ut venitur ad filium*, *aufert cor lapideum*, *& dat cor carneum*; *sicut Propheta prædicante promisit*: Est ergo illa gratia efficacissima, quam Deus, ut Aug. inferius subdit ex misericordia tribuit his, *quos salvare vult*; *cæteris vero juste non dat*; *quamvis si ipsos docere voluisset*, *proculdubio venirent & ipsi*: *non enim fallit*, *aut fallitur*, *qui ait*: *Omnis qui audivit a Patre & didicit*, *venit ad me*. *Absit ergo ut quisquam non veniat*, *qui a Patre audivit & didicit*. Quod magis exponens de bono perseverantiæ cap. 14. ait: *Quamvis dicamus Dei donum esse obedientiam*, *tamen homines exhortamur ad eam*, *sed illis*, *qui veritatis exhortationem obedienter audiunt*, *ipsum donum Dei datum est*; *hoc est*, *obedienter audire*, *illis autem qui non sic audiunt*, *non est datum*. De hac efficaci gratia ita scribit libro primo de gratia Christi c. 13. *Hæc gratia si doctrina dicenda est*, *certe sic dicatur*, *ut altius & interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere*: *non solum per eos*, *qui plantant & rigant extrinsecus*, *sed etiam per seipsum*, *qui incrementum suum ministrat occultus*; & in fine capitis concludit: *Hoc modo quisquis discit*, *agit omnino*, *quidquid agendum didicerit*: & subdit c. 14. de hoc docendi modo dixisse dominum: *Omnis qui audivit a Patre* &c. & addit, de illo qui non venit, non posse dici. Audivit & didicit, sed venire noluit; *Nam si omnis qui didicit*, *venit*, *profecto*, *qui non venit*, *nec didicit*, *hoc docendi modo*, *quo per Spiritus gratiam ita docet Deus*, *ut quod quisque didicerit*, *non tantum cognoscendo videat*, *sed etiam volendo appetat agendoque perficiat*.

3 Tertium testimonium summi potest ex illis verbis ad Rom. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur*, *hi sunt filii Dei*. Dicuntur enim justi agi Spiritu Dei, quia illis bona inspirat juxta illud: *Spiritus ubi vult spirat*, *& vocem ejus audis*. Hæc autem spiratio ad gratiam excitantem pertinet, unde Aug. in Ench. c. 64. referens hæc verba: *Quotquot Spiritu Dei aguntur hi filii sunt Dei*; ita tacite exponit: *Sic spiritu Dei excitantur*, *ut tanquam filii Dei proficiant ad Deum*. Aguntur ergo ab Spiritu sancto per gratiam excitantem; & tamen efficacissime aguntur; ut verbum ipsum, agi, satis declarat; & universalis propositio, quod omnes qui sic aguntur, sunt filii Dei, ut significavit Aug. lib. 1. de gra. Christi c. 25.

Nec satis est, si quis respondeat, his locis solum probari, dari interdum hominibus gratiam excitantem moraliter efficacem; tum quia dicta testimonia non solum probant, hanc gratiam ita efficacem interdum dari, sed etiam esse simpliciter necessariam; ut patet ex verbis Christi, *Nemo potest*; nam, si sine illa tractione venire nullus potest ad Christum, simpliciter necessaria est ad veniendum; quod etiam August. in citatis locis apertissime, & copiosissime declaravit; tum etiam, quia ad veritatem illarum locutionum non satis est efficacia moralis, qualis a nobis explicata est: sed necessaria est exacta & omnimoda infallibilitas, quæ sine physica prædeterminatione intelligi non potest.

4 Quarto adjungere possumus nonnulla alia Aug. testimonia; quale est illud de grat. & liber. arbit. c. 16. *Certum est*, *nos facere cum facimus*, *sed ille facit*, *ut faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati*: declaraverat autem Deum facere in nobis præparando voluntatem nostram per excitantem seu operantem gratiam. Item de Cor. & gra. c. 12. cum dixisset, primo homini ante peccatum datum esse ut perseverare posset, non vero ut perseveraret, addit: *Nunc vero posteaquam est illa magni peccati merito amissa libertas*, *scilicet*, *a servitute*, *& fomite peccati*, *etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas*. Explicans vero inferius, quod sit hoc majus adjutorium, subdit: *Nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis*, *sed in ipso gloriari*, *qui eis non solum dat adjutorium*, *quale primo homini dedit*, *sine quo non possint perseverare*, *si velint*; *sed in eis etiam operatur & velle*; & infra: *Subventum est ergo infirmitati humanæ*, *ut divina gratia indeclinabiliter*, *& inseparabiliter ageretur & ideo quamvis infirma*, *non tamen deficeret*, *neque adversitate aliqua vinceretur*. Quæ verba sunt adeo expresa, ut nulla ponderatione indigeant.

5 Imo ex eis sumi potest, aliud argumentum, quod valde enervat omnia in superioribus a nobis facta: quod sumitur ex dono perseverantiæ, quo, teste Augustino, hic non solum datur homini ut possit, sed ut perseveret, & ut infallibiliter perseveret, quod potest merito vocari auxilium efficax ad perseverandum. Sine quo dono post lapsum Adami neminem perseverare posse, docet Aug. ibid. in illis verbis: *Nam si infirmitate vitæ hujus hominibus relinqueretur voluntas sua*, *ut in adjutorio Dei*, *sine quo perseverare non possent*, *manerent si vellent*, *nec Deus in eis operaretur ut vellent*, *inter tot & tantas tentationes*, *infirmitate sua voluntas ipsa succumberet*; *& ideo perseverare non possent*, *quia deficientes infirmitate*, *nec vellent*,

lent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possent. Igitur sine auxilio efficaci & infallibili ad perseverandum, nemo perseverare potest, teste Augustino, tali scilicet potentia, quæ in actum reducatur. Est ergo tale auxilium necessarium ad perseverandum: & nihilominus sine illo habent homines auxilium sufficiens ad perseverandum, etiam illi, qui non perseverant, ut constat ex Conc. Trid. sess. 6. c. 13. & Conc. Arauf. II. cap. 25. ergo dari potest auxilium sufficiens sine alio ita efficaci, quod ex se infallibilem habeat effectum & faciat hominem operari, quodque non sit in hominis potestate, sed ex sola Dei voluntate detur: ergo idem dici potest etiam de singulis actionibus supernaturalibus, atque ita facile ruunt argumenta præcipua in confirmationem nostræ sententiæ facta. Et confirmari posset hæc difficultas, nam juxta doctrinam Aug. longe alia gratia requiri videtur in homine lapso ad perseverandum, aut bene operandum, quam in angelis vel primo homine; hæc autem difficultas in c. 15. commodius tractabitur.

6 Aliud argumentum sumi potest ex doctrina Aug. citatis locis. Nam si gratia excitans necessaria ad volendum non determinat infallibiliter voluntatem hominis, nullum est mysterium, nullave admiratio in hoc, cur ex duobus vocatis unus credat, alius non credat, quia neutrius voluntas per vocationem determinatur; & ita potest unus suo arbitrio ei repugnare, alter eodem arbitrio cooperari gratiæ Dei & consentire. At vero Augustinus magnum in hoc invenit mysterium; cur unus ita vocetur, ut persuadeatur, alter vero non ita, ut persuadeatur. De quo super Joan. ait: *Cur hunc trahet, & illum non trahat, noli judicare si non vis errare*, & de Spir. & lit. cap. 34. *Jam, si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur ille ita suadeatur, ut persuadeatur, ille autem non ita: duo sola occurrunt interim, quæ respondere mihi placet. O altitudo divitiarum; &: Numquid iniquitas est apud Deum. Cui responsio ista displicet, quærat doctores, sed videat ne inveniat præsumptores*.

Exponitur locus Joan. 6. Nemo potest venire ad me, &c.

7 AD Scripturæ testimonia dicam in primis, quid in singulis ratio & literæ contextus exigat, deinde Augustini mentem in omnibus explicabo. Ad illa ergo verba Joannis: *Nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eum*. Manichæi, ut Chrysost. homil. 45. & Aug. tract. 26. in Joan. significant, hoc testimonio utebantur ad negandam libertatem arbitrii: quia tractio vim quandam & necessitatem significare videtur. Sed hi errarunt non distinguentes inter propriam & quasi materialem illius vocis significationem, & translatam ac metaphoricam, quæ frequens est: non solum in usu Scripturæ, sed etiam aliorum auctorum. *Tractio* enim ex prima impositione significat localem motum; imo in rigore, violentum significare videtur: hinc vero translata est illa vox ad significandum metaphoricam seu moralem motionem, qua vel finis, vel rogans aut persuadens, impellit, seu movet voluntatem, juxta illud quod Aug. etiam citat: *Trahit sua quemque voluptas*. In hac ergo significatione usus est Christus verbo trahendi: & ideo nihil ex verbis ejus contra libertatem colligi potest.

Hæc autem responsio, quam prædicti Patres adhibent Manichæis, eodem modo ad rem de qua agimus, applicanda est. Non enim magis ex verbo trahendi in illa significatione sumpto colligi potest physica prædeterminatio, quam necessitas: voluptas n. quæ unumquemque trahere dicitur, non physice illum prædeterminat. Item in Scriptura, sicut Deus dicitur trahere ad bonum, ita & dæmon ad malum. Apocalypsis 12. *Draco trahebat secum tertiam partem stellarum*, non physica prædeterminatione, sed persuasione. Imo nec semper verbum illud, Deo aut gratiæ attributum, significat efficacem vocationem seu tractum, qui in re effectum habeat; sed interdum declarat solum sufficientiam & vim magnam ad homines commovendos, & inclinandos. Sic Joa. 12. *Ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*. Nam, licet hic locus alias etiam habeat expositiones; tamen hæc videtur maxime probabilis & propria: Christus enim crucifixus, sicut omnes illuminat, omnes etiam trahit: nam omnibus dedit potestatem filios Dei fieri, & beneficium mortis Christi, ex se potens est & sufficiens ad trahẽdum corda omnium in amorem ejus. Quomodo etiam dicitur Oseæ 11. *In funiculis Adam traham eos*: id est, beneficiis, quibus ligari homines solent, eos vehementer ad me amandum movebo. Significatur ergo illa voce vehemens quædam & suavis motio moralis, quę propriam determinationem voluntatis ejus, qui trahi dicitur, non excludit. In citatis itaque verbis Joannis in rigore solum docetur necessitas divinæ illuminationis, vocationis, & excitationis ad fidem, & alias actiones supernaturales, quæ merito nomine tractionis significatur, quia magnam vim, & efficacitatem habet ad convertendos homines, non vi, neque physica actione, sed morali & suavi inductione, juxta illud Cant. 1. *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum*. Atque ita tacite videtur hanc tractionem explicuisse Conc. Sen. in decretis fidei, c. 15. dicens: *Nec denique tale sit hujusmodi trahentis Dei auxilium, cui voluntas resistere non possit*.

8 Dices, ergo licet ex vi illorum Christi verborum verum sit, neminem ad Christum venire, nisi qui trahitur a Patre; non tamen e converso necessario sequitur, omnes, qui trahuntur, venire ad Christum: quia nihil est, quod cogat ad intelligendum illa verba de sola tractione efficaci, & quæ in re habet effectum. Respondetur, quamvis verbum trahendi nude sumptum ad id non cogeret, tamen ex contextu licet colligere, ita esse intelligendum. Nam Christus solum voluit arguere Judæos, quod murmurarent, & verba ejus falsa existimarent, eo quod divino lumini & vocationi impedimentum ponerent; & hoc est quod ait: *Nolite murmurare invicem, nemo potest venire ad me*, id est, in me credere, *nisi quem pater traxerit*, id est, nisi illustratus & doctus a Patre; quales vos non estis; quia impedimentum ponitis. At vero illi Judæi, ad quos Christus loquebatur, jam excitabantur: & trahebantur ita sufficienter, ut possent credere & venire ad Christum, si vellent: alioqui adhuc non peccassent, nec reprehensione essent digni, non credentes Christo: ergo loquitur Christus de tractione efficaci, simul tamen indicans, eorum culpam esse, quod eam non haberent. Et ideo juxta hunc sensum non solum verum est, neminem venire ad Christum, nisi qui trahitur a Patre; sed e converso etiam verum est, omnem eum qui trahitur a Patre, venire ad Christum, sicut paulo ante dixerat Christus: *Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet*: non enim aliter dat Pater homines Christo, nisi trahendo illos ad ipsum. Unde Prosper lib. 2. de vocatio. Gent. cap. 9. alias 27. ait his verbis significasse Dominum; *fidem in ipsum ex Patris haberi munere, qui in cordibus trahendorum hoc egit, ut crederent; hoc effecit, ut vellent: non enim esset unde traherentur, si sequaces fide & voluntate non essent, quoniam, qui non credunt, nec trahuntur omnino, nec veniunt*. Atque hoc sensu optime procedunt omnia, quæ ex hoc loco Aug. colligit: primum non posse hominem venire ad Christum, nisi præmoveatur & excitetur a Patre, nam tractionis vox hoc etiam indicat; initium scilicet veniendi sumi a trahente, ut recte notavit Prosper cont. Collatorem cap. 6. dicens. *Si initium salutis esset ex nobis, non ex toto verum esset, quod ait Dominus: Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*. Deinde neminem venire, nisi ita vocetur & excitetur, ut persuadeatur & trahatur: utrumque autem horum fieri optime potest sine prædeterminatione physica alliciendo voluntatem, & suaviter inclinando ut obediens fiat, ut eleganter post Aug. declaravit Prosper contra Collator. cap. 6. & 14. docens totum hoc negotium fieri per divinas illustrationes, & inspirationes, & proponendo objecta seu motiva, quæ voluntatem alliciant: *Sic enim* (concludit) *Dominus dabit suavitatem, & terra nostra dabit fructum suum*. Et optime

Occurritur objectioni

optime Cyril. Alex. lib. 4. in Joan. cap. 6. dicens: *Non vi quadam cogi, trahique credentes putandum est, sed motione, doctrina, & revelatione ineffabiliter facta.* In quo autem posita sit efficacia hujus tractus, vel quis sit ille modus ita vocandi hominem, ut de facto veniat & consentiat, declarabimus postea, respondendo ad Augustini testimonia: non solum certum sit, id non consistere in prædeterminatione physica juxta mentem Aug., & aliorum Sanctorum; tum quia hæc prædeterminatio non fit ex vi excitationis, & illuminationis, ut ostensum est; non enim fit morali modo, suadendo & afficiendo voluntatem per aliquos actus aut prævios motus vitales, sed solum ex parte potentiæ determinando illam quasi vi quadam: at vero D. Aug. semper declarat hunc tractum per moralem persuasionem; tum etiam, quia illa physica prædeterminatio non est in manibus hominis; nec posset ejus culpæ tribui, quod illam non habeat, ut in superioribus visum est, trahi autem & converti, simpliciter est in potestate hominis, ex cujus voluntate & culpa provenit, quod, cum excitatur & vocatur, non etiam trahatur.

Exponitur locus Jo. 6. Omnis qui audivit a Patre, &c.

9 Secundum testimonium ejusdem fere rationis est cum præcedente; nam illa verba consequenter dicta sunt a Christo Domino post præcedentia, & ad declarandum illa. Possumus autem hoc loco adjungere, in illis verbis non tantum esse sermonem de excitante gratia, sed etiam de adjuvante, quod Aug. satis significavit lib. 1. de grat. Christi cap. 14. ubi tractans hæc verba, inquit: *Quis non videat, & venire quemquam, & venire arbitrio voluntatis? Sed hoc arbitrium potest esse solum, si non venit, non potest autem esse nisi adjutum, si venit.* Non dicit, nisi physice prædeterminatum, sed *adjutum*; quod valde diversum est, ut ex dictis constat, & in sequentibus amplius demonstrabitur. Juxta hanc autem expositionem posset quis distinguere inter illa duo verba, *audire & discere*: non enim omnis qui audit, discit; sed is qui ita intelligit ea, quæ audit, aut eis persuadetur, ut assensum præbeat. Atque hoc modo *audire a Patre*, indicare potest solam gratiam sufficientem, quam habent omnes qui vocantur & audiunt; quamvis non discant, nec convertantur: *audire autem & discere*, dicit gratiam efficacem, seu habentem effectum persuadendi, non tamen sine cooperatione liberi arbitrii: quia, ut dictum est, jam in eo effectu includitur non solum gratia excitans, sed etiam adjuvans, quæ, cum sit cooperans, non potest esse efficax, seu habere effectum sine cooperatione liberi arbitrii. Sic igitur verissimum est, omnem, qui audivit a Patre & didicit, venire ad Christum, quia ipsummet discere, est venire: non est enim aliud audire & discere, quam credere: credere autem in Christum, est venire ad eum. Unde, quum venire dicitur omnis qui audit & discit, idem utroque verbo significatur; sed per verbum discendi explicatur metaphora, quæ in verbo veniendi continetur; & ideo mirum non est, quod omnis qui didicit, veniat, cum in eo qui didicit, etiam cooperatio liberi arbitrii includatur. Neque mirum etiam est, quod talis gratia sit efficax, cum in ea includatur gratia cooperans, cum qua simul liberum arbitrium cooperatur; & ideo necessario habet effectum, non ex prædeterminatione physica, aut ex antecedente aliqua suppositione, sed ex determinatione libera voluntatis cum divina gratia adjuvante. Atque hæc tota expositio accommodari facile posset superiori testimonio. Nam dici potest Pater trahere ad Filium credentes, non solum per excitantem, sed etiam per adjuvantem & cooperantem gratiam, ut significavit Cyrill. Alexand. l. 4. in Jo: c. 5. in verbis illis, *consilio Patris atque auxilio*, & Prosp. cont. Collat. c. 6. dicens: *Non ex toto verum esset, quod ait Dominus; Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, attraxerit eum, si cujuspiam hominis sine Dei illuminatione esset credenda conversio, aut ullo modo se voluntas hominis ad Deum sine Deo posset extendere, qui eum vocatum ad filium trahit.* Igitur illa tractio utrumque includit, scilicet, divinam illuminationem, & adjutorium; & ita qui vocatus venit, non solum trahitur quia vocatur, sed etiam quia ipsummet actum, quo venit, a Patre recipit per adjuvantem gratiam. Unde etiam mirum non est, quod omnis qui sic trahitur, veniat: quia, dum sic trahitur, jam libere consentit. Denique eodem modo possent exponi superio a Christi verba: *Omne quod dat mihi Pater, ad me venit.* Dat enim Pater Filio homines in ipsum credentes, non solum quia eos vocat, sed etiam quia adjuvat ut credant. Quod significavit Chrys. hom. 44. & 45. in Io. dicens, his omnibus sermonibus, nil aliud voluisse Christum docere, quam: *Neminem posse in ipsum credere nisi illuminetur, & cœlesti virtute juvetur,* quamvis, nec credere possit, nec trahi, nec dari a Patre, nisi simul libero arbitrio cooperetur, & veniat.

10 Sed quamvis hæc in rigore viderentur sufficere ad intelligenda Christi verba, Aug. tamen aliud altius mysterium divinæ prædestinationis & gratiæ in eis latere intellexit, ut patet ex citatis locis, & præsertim lib. 1. de Prædest. Sanct. cap. 7. & seq. Unde non solum intelligit, quod omnis qui audivit & didicit, venit ratione cooperantis gratiæ, sed etiam ratione congruæ vocationis, & interioris doctrinæ ita accommodatæ ad effectum hominis, ut eum suaviter ad cooperandum gratiæ Dei inducat: ut ita efficacia hujus gratiæ non tantum sit in cooperante, sed etiam in excitante; quæ tunc habet hanc efficaciam (ut sæpissime repetit Augustin.) quando est secundum propositum divinæ electionis; de qua recte potest intelligi verbum illud: *Omne quod dat mihi Pater ad me venit*, scilicet, omne quod dat per æternam electionem, vel per vocationem congruam ab illa procedentem; juxta illud Jo. 17. *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*, ut Aug. exposuit tra. 107. Et juxta hanc etiam Aug. doctrinam nulla prædeterminatio physica ex verbis illis colligi potest: nam hæc efficacia congruæ vocationis cum tota pertineat ad excitantem gratiam, non potest in physica prædeterminatione consistere, sed in morali causalitate & inductione, qua Deus juxta infinitam, & æternam suam sapientiam hominem eo modo vocat, quem aptum fore cognoscit ut libere assensum præbeat, ut statim amplius declarabimus. Et de hac vocatione congrua intelliguntur omnia, quæ in illa secunda objectione ex Aug. citata sunt, ut mox videbimus, & ex ipsis locis & contextu perspicuum est. Alia expositio Aug.

11 Tertium testimonium eundem habet sensum, quem præcedentia: non enim dicuntur filii Dei ita agi Spiritu Dei, quin etiam ipsi agant, & libere se moveant. Unde recte Aug. lib. 1. de grat. Christi c. 25. *ut agant quod bonum est, ab illo aguntur, qui bonus est.* Et copiosius serm. 13. de verb. Apost. *Dicit mihi aliquis; ergo agimur; non agimus? Respondeo. Imo agis & ageris, & tunc bene agis, si a bono ageris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adjutor est, ipsum nomen adjutoris præscribit tibi, quia tu ipse aliquid agis*, &c. Ex quibus Aug. verbis intelligimus, non solum ratione excitantis gratiæ, sed etiam adjuvantis dictum esse: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, quod statim Aug. exposuit dicens: *Spiritu exhortante, illuminante, & adjuvante.* Explicat autem hoc adjutorium esse per cooperationem, adducens illud ad Ro. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum: & concludit: Si non esses operator, ille non esset cooperator.* Eodem modo exponit Prosper. lib. 2. de vocation. Gent. c. 10. alias 3. ubi significat nihil aliud esse Spiritu Dei agi, nisi Spiritu Dei regi. *Si ad ipsa* (inquit) *mundi exordia recurramus, inveniemus omnium Sanctorum, qui diluvium præcesserunt, Dei Spiritum fuisse rectorem: propter quod & filii Dei nominati sunt: quoniam, ut ait Apostolus: Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Addit vero in lib. Sentent. in 310. plus esse agi, quam regi, *qui enim regitur, aliquid agit, & ideo regitur, ut recte agat; qui autem agitur, aliquid ipse agere vix intelligitur, & tamen tantum præstat voluntatibus nostris gratia salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere. Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Quod videtur a Prospero per quandam exaggerationem dictum ad declarandum in hoc negotio primarias partes esse divinæ gratiæ, quæ non solum concomitando, sed etiam præveniendo, Exponit. testimonium ad Rom. 8

do, & dirigendo, nostras voluntates gubernat. Unde in lib. contra Collat. c. 10. sic inquit: *Præparatur voluntas a Domino, &, ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus, suorum ipse tangit corda fidelium: Quot enim spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei, ut nec nostrum sentiamus deesse arbitrium, & in bonis quibusque ac voluntatis humanæ singulis motibus, magis ipsius valere non dubitemus auxilium.* Quæ verba non sunt solius Prosperi, sed plurium Episcoporum Africanorum in Rescripto ad Zozimum Papam. Quæ etiam refert & maxime commendat Cœlestin. epist. 1. ad Episcopos Galliæ ca. 8. Igitur in hoc quod filii Dei aguntur ab Spiritu Sancto, non magis includitur determinatio physica, quam in eo, quod ab ipso excitantur & adjuvantur in omnibus actibus, quos ut filii Dei operantur. Imo nec aliqua prædeterminatio moralis, quia propria seu speciali efficacia, aut abundantiori gratia fiat, ex vi illius locutionis necessaria est, sed sufficit illa præventio & excitatio Spiritus Sancti cum communi gratiæ adjutorio, sine quibus opera pietatis facere non possumus, ut ratione illius ab Spir. Sancto regi, & agi dicamur; & ita ut nos agamus, & ad eadem opera cum ejus adjutorio liberam nostram voluntatem determinemus.

Ad quartum de vocatione efficaci.

AD quartum de efficaci vocatione seu excitatione ad singulos actus supernaturales necessaria ex mente Augustini, certum est August. duas vocationes distinguere: unam communem, aliam propriam, quam appellare solet vocationem secundum propositum gratiæ Dei, & vocationem electorum, quam ait lib. de Præd. Sanct. c. 16. significasse Apost. 1. ad Corinth. 1. dicentem: *Nos prædicamus Christum crucifixum, Judæis quidem scandalum: Gentibus autem stultitiam, vocatis autem Iudæis atque Græcis Christum Dei virtutem & Dei sapientiam. Vocat* (inquit Aug.) *prædestinatos multos filios suos, ut eos faciat membra prædestinati unici Filii sui, non ea vocatione qua vocati sunt, qui noluerunt venire ad nuptias; illa quippe vocatione & Judæi vocati sunt, & Gentes, quibus Christus crucifixus scandalum est vel stultitia; sed ea vocatione prædestinatos vocat, quam distinxit Apostolus dicens. Ipsis vocatis Judæis & Græcis, &c. sciens esse quandam vocationem eorum, qui secundum propositum vocati sunt.* De qua ibidem intelligit illud: *Quos prædestinavit, hos & vocavit*, ad Rom. 8. & illud: *Non ex operibus, sed ex vocatione dictum est ei, quia major serviet minori*, c. 9. & illud: *Sine pœnitentia sunt dona Dei;* ac tandem concludit: *Ad hanc vocationem, qui pertinent, omnes sunt docibiles Dei; nec potest quisquam eorum dicere; Credidi, ut sic vocarer, prævenit eum quippe misericordia Dei, quia sic vocatus est, ut crederet.* Et hanc eandem doctrinam inculcat, in omnibus testimoniis, inter obiiciendum citatis, & de correptione & gratia cap. 7. & epist. 46. & 107. ubi hanc vocationem appellat, *altam atque secretam*: & lib. 83. quæstionum quæst. 68.

Quis autem sit modus hujus efficacis vocationis, & unde proveniat, colligi potest ex nonnullis locis August. in quibus ait, quando Deus vult aliquem electum infallibiliter convertere, eas res, vel signa, vel facta externa aut interna illi proponere, quæ juxta ejus ingenium & conditionem novit esse apta ut illum ad consensum pertrahant. Sic August. de bono perseverantiæ c. 14. hoc declarans, inquit: *Ex quo apparet, habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant:* & lib. 1. ad Simplic. q. 2. ait: *Paulum una desuper voce prostratum fuisse, occurrente utique tali viso, quo mens illa & voluntas, refracta sævitia, retorqueretur, & corrigeretur ad fidem*: & hac ratione appellat illam vocationem, *magnam & efficacissimam, & ex singulari gratia.* Et idem significat de Spirit. & lit. cap. 33. & 34. & aliis locis supra citatis. Non ergo constituit August. hanc efficaciam in physica prædeterminatione; sed in congruitate quadam morali, quam Deus servat cum aliquem vult convertere; eum vocando, quando, aut quomodo ei novit expedire, ut aures dociles præbeat, & consentiat, prout latius infra ca. 14. dicetur. Ubi etiam ostendemus, illam certam connexionem, nimirum, quod talia signa, objecta, aut inspirationes, per excitantem gratiam hujus singularis vocationis applicata, infallibiliter habeant effectum, quem Deus intendit, non esse referendum ad solam vim moralem & causalitatem, quam ex se habent, sed ad infinitam Dei præscientiam, qua de rebus omnibus prænoscit, non solum quid agere possunt, sed etiam quid sint actura, ubicumque & quomodocumque ad agendum applicentur.

13 Atque ex his facile declaratur quinta objectio de dono perseverantiæ quo August. ait, dari homini, non tantum ut possit perseverare, sed etiam ut perseveret: nam in primis ad perseverandum in gratia necessarium est speciale Dei auxilium, quod per gratias, excitantem & adjuvantem confertur. Ut ergo actu perseveret homo, necesse est, ut Deus per illud auxilium effectum obtineat, quem intendit, & consequenter necessarium est, ut illud auxilium tribuat eo tempore & modo, prout novit fore congruum & accommodatum tali homini, ut in eo infallibiliter habeat effectum; & hoc est illud magnum perseverantiæ donum, quod Deus tribuit suis electis: & hoc modo eos gubernat, ut indeclinabiliter & inseparabiliter non deficiant, ergo neque ad hoc donum necessaria est physica prædeterminatio, sed sapientissima & potentissima protectio Dei, & morale regimen; quod Aug. indicavit necessarium omnibus electis, ut infallibiliter salventur. *Ad 5. de dono perseverantiæ*

Neque hinc recte fit argumentum ad enervandas rationes a nobis factas in superioribus de gratia sufficiente; nimirum, quod hoc donum necessarium est ad perseverandum; & nihilominus, qui illo carent, habent auxilium sufficiens ad perseverandum. Nam in primis non est eadem ratio de auxilio necessario ad singulos actus, de quo supra loquebamur, & de auxilio necessario ad collectionem actuum; quale est auxilium ad perseverandum; nam cum auxilium est necessarium ad determinatum actum, sine illo aliud non sufficit ad illum actum; & ita nullus alius actus relinquitur, ad quem illud aliud auxilium possit esse sufficiens; at vero, cum aliud auxilium comparetur ad collectionem actuum, quamvis illud solum non sufficiat sine alio majori ad totam collectionem, potest nihilominus esse auxilium vere ac moraliter sufficiens ad singulos actus divisive sumptos; & hoc in rigore satis est, ut homini imputetur, quod non perseveret: quia singula peccata potest vitare, & non aliter cadit, seu non perseverat, quam in singulis peccatis seu in aliquo illorum deficiendo.

14 Deinde etiam respectu perseverantiæ, simpliciter fatendam est esse in hominis potestate perseverare, quamvis fortasse perseveraturus non sit: quia si est injustus, justificari potest; & postquam jam est justus non deseretur a Deo, nisi ipse Deum deserat. Quapropter auxilium recipit sufficiens, non solum ut possit perseverare, sed etiam ut perseveret, si velit; alioqui vel non esset vere sufficiens respectu singulorum operum; vel saltem respectu collectionis non esset moraliter sufficiens: quod etiam est inconveniens, ut argumenta superius facta c. 9. probant. Quia vero perseverantia non consistit in uno actu, sed in progressu vitæ & successione quadam, non est necesse, ut auxilium sufficiens ad illam, simul & actu detur; sed successive & in potentia, seu præparatione, quantum est ex parte Dei. Itaque, si justus per auxilium quod nunc actu recipit, faciat quod in se est, recipiet a Deo, si necessarium moraliter fuerit, majus & sufficiens auxilium, quo in actibus proxime sequentibus bene operari, & perseverantiam continuare possit. Quod si cum auxiliis illis recte se gesserit, in posterum recipiet majora, prout moraliter necessaria fuerint ad perseverandum amplius: atque in hunc modum cujuslibet justi potestate perseverare usque in finem vitæ. Et hoc significavit Conc. Trid. d. c. 13. ubi, cum dixisset, perseveran- *Quomodo sit in potestate hominis perseverare.*

verantiæ munus, non posse esse nisi ex Deo, neminemque posse absoluta certitudine illud sibi polliceri, subdit: *Tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent: Deus enim, nisi ipsi ejus gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle & perficere.*

Ad ultimam objectioné. 15 Ad ultimam vero rationem, de illa admiratione Augustini: *Cur hunc trahat, illum non trahat, &c.* plura sunt a nobis in sequentibus dicenda, tractando quæstionem illam, an cum æquali auxilio gratiæ per modum principii stet unum converti, & alium non converti; nunc solum adverto, Augustinum non dixisse, quomodo hunc trahat, illum non trahat, sed *cur hunc*, &c. Non itaque admiratur, quod una Dei vocatio sit efficax, & altera non sit. Neque etiam voluit rationem seu modum hujus efficaciæ nobis esse omnino ignotum, nam illum etiam declarare studuit, quoad potuit, suique studii ac conatus rationem latissime reddidit in libr. 83. quæst. quæst. 68. Tota ergo admiratio Augustini in hoc posita est: quod Deus, cum possit duobus hominibus vocationes congruas, & accommodatas dare, ut convertentur, uni det illam, & alteri non det; sed eam, cum qua scit non fore convertendum, etsi possit: & hujus differentiæ & inæqualitatis vult nullam esse a nobis ex parte hominum, investigandam rationem sed totam esse referendam ad inscrutabile judicium Dei, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Ex hac ergo Augustini admiratione & doctrina nullum vel leve fundamentum sumi potest ad excogitandam excitantem gratiam, quæ physice voluntatem nostram determinet: & qui id affirmant, necesse est, ut eodem modo ad argumentum respondeant, quia ipsi jam reddunt rationem aliquam, cur excitatio sit efficax in uno & non in alio: unde necesse est, ut admirationem in eo constituant, quod talis excitatio efficax uni datur, & alteri non datur ex divina voluntate. Quod ergo ipsi afferunt de illa excitatione physice operante: cujus Augustinus nunquam meminit, id nos dicimus de excitatione congrua & accommodata, quam expresse docuit.

CAPUT XII.

Auxilium efficax non consistere in aliqua gratia operante, vel cooperante, quæ per modum principii physice prædeterminet voluntatem ad exercitium actus.

1 PRæter gratiam excitantem solum indiget voluntas gratia adjuvante ad efficiendum actum supernaturalem, ut ex doctrina Concilii Tridentini & aliorum Patrum in superioribus visum est. Ubi etiam diximus, gratiam adjuvantem, quæ est per modum principii, magis influere physice in actum, quam excitantem: & ideo si physica prædeterminatio necessaria esset, tribuenda esset potius adjuvanti gratiæ, quam excitanti: & inter adjuvantes, illi potius, quæ est per modum principii, quam illi, quæ est per modum concursus. Nam auxilium quod est per modum cancursus nihil operatur sine nobis; hæc autem prædeterminatio dicitur fieri in nobis sine nobis: alioqui non esset prædeterminatio, sed formalis determinatio & libera, elicita ab ipsa voluntate cum auxilio gratiæ cooperantis, quod nos intendimus.

Sed est ulterius animadvertendum, quod, licet hæc gratia sic efficax (si ponatur) sit adjuvans, quatenus cum voluntate est principium eliciendi actum: & sub eadem ratione dici etiam possit gratia cooperans, tamen quatenus antecedit actum & prævenit illum ordine naturæ, dicetur gratia præveniens: & quatenus a solo Deo infunditur, dicetur etiam gratia operans, ad eum modum, quo D. Thom. habitum charitatis, quatenus a Deo solo nobis infunditur, vocavit gratiam operantem: quatenus vero voluntas per illum elicit actum, vocavit gratiam cooperantem. Duo igitur probari a nobis possunt. Primum, nullum esse in nobis tale genus gratiæ adjuvantis operantis vel cooperantis nobis inhærentis. Secundum est, licet admittamus tale genus gratiæ, non posse illi attribui vim & efficaciam determinandi physice voluntatem ad exercitium actus.

Auxilium inhærens, quod non sit habitus vel actus non habet fundamentũ in Patribus. 2 Primum horum non est nobis simpliciter necessarium ad veritatem nostræ sententiæ tuendam: nam ut dixi cap. 4. opinio, quæ ad eliciendos primo actus supernaturales, qui non eliciuntur ab habitibus, ponit aliquam gratiam adjuvantem, & inhærentem voluntati per modum actus primi fluentis, probabilis est: dummodo talis actus primus in auxilio sufficiente includatur, & absque physica prædeterminatione ponatur, ut ab aliquibus defenditur. Nihilominus tamen rationes, quibus ibi ostendimus, hunc modum auxilii, nec necessarium esse, neque facile intelligi posse ad præsentem causam non parum juvant. Illud vero hoc loco prætereundum non est, quod ad nostræ sententiæ auctoritatem plurimum conferet, hunc auxilii modum nullum fundamentum habere in Scriptura sacra, Conciliis, aut sanctis Patribus. Unde, qui illud ponunt, absque prædeterminatione physica, non semper, sed tantum quando deest sufficiens proximum, illud requirunt, solumque ducuntur quadam ratione philosophica, supposito uno principio fidei, nimirum, voluntatem nostram ex se non habere sufficientem vim activam horum actuum: unde philosophantur, Deum supplere hanc vim per aliquam rem inhærentem; de qua ratione supra dictum est. At vero, qui ponunt tale genus auxilii cum prædeterminatione physica, putant illud esse a Patribus traditum: quia huic gratiæ fluenti attribuunt omnia, quæ de gratia operante & efficaci Patres dicunt, præsertim Augustin. quod esse alienum ab eorum mente, sumi potest ex eo, quod supra ostensum est; scilicet, nihil aliud per gratiam operantem, nisi gratiam excitantem intellexisse. Idque evidentius constabit ex solutione objectionum, & interpretatione locorum Scripturæ, quæ inferius tractabimus.

Nunc breviter declaratur in Patribus nullum esse fundamentum, ex quo tale genus auxilii colligi possit. Et, quoniam per omnes discurrere prolixum esset, hic tantum breviter annotabo; neque in Conc. Trident. neque apud Augustin. neque apud D. Thom. reperiri mentionem hujus auxilii in speciali; neque generale aliquod verbum, ex quo colligi possit. Probatur: nam Concil. Trident. quod exactissime necessitatem & efficaciam divinæ gratiæ declaravit, & omnia quæ in Scriptura sacra, & in antiquis Conciliis & sanctis Patribus tradita sunt, in summam redegit, nullam hujus auxilii fecit mentionem, sed solum meminit gratiæ excitantis & adjuvantis: & priorem appellavit, vocationem, tactum Dei, illuminationem, inspirationem, & prævenientem gratiam. Posteriorem autem non amplius declaravit Concilium, sed solum adjuvantem gratiam appellavit. Constat autem ex dictis in principio hujus libri, seclusо illo modo auxilii fluentis per modum actus primi, esse alia, quibus nos ad supernaturaliter operandum juvamur, tum moraliter, tum physice, quæ sub nomine gratiæ adjuvantis comprehenduntur; & a Concilio non sunt in specie explicata, quia ad veritatem fidei definiendam id necessarium non erat. In hoc autem imitatum est Concilium D. Augustin. præcipuum divinæ gratię disputatorem & magistrum, apud quem solum ea auxilia gratiæ, & eas voces, quibus illa significantur, quæ in prioribus capitibus hujus libri explicata reliquimus, reperire licet: & omnia sufficientissime salvantur & intelliguntur secluso hoc auxilio, quod nec sit actus noster, neque habitus, sed actus primus transiens seu fluens. Atque idem argumentum fieri potest de doctrina D. Thom. nunquam enim docuit aliquod nobis infundi supernaturale donum præter actus vel habitus: neque alia principia posuit nobis inhærentia ad supernaturales actus præter habitus infusos, ut ex 1. 2. quæst. 109. sumi potest, adjuncta explicatione illius loci, quam lib. 1. cap. 6. & 11. tradidimus. Et ex 1. 2. quæst. 111. artic. 2. constat, apud D. Thom. nullam esse gratiam operantem per modum actus primi nisi habitum. Quapropter merito Waldens. lib. 10. doct. fid. antiq. cap. 25.

cap.25.referens, suo tempore quosdam docuisse hanc sententiam, quam impugnamus, vel aliam ei similem, ait. Periculose illos posuisse quandam necessitatem antecedentem in humanis operibus, eosque nihil reperire potuisse pro sua sententia consonum antiquis, & Ecclesiæ Patribus: & oppositum ait docuisse Anselmum, & S. Thomam.

Addo denique quod dictum est, nunc non specialiter tractari a nobis, an hoc genus auxilii, per modum actus primi fluentis interdum conferatur ob defectum alterius principii, seu habitus: sed an in universum ac per se necessarium sit ad supernaturales actus; etiam ad illos, qui eliciuntur a potentia informata & elevata per supernaturalem habitum: in hoc enim sensu requirunt hujusmodi auxilium, qui in eo constituunt rationem gratiæ efficacis: quia gratia efficax ad omnes actus necessaria est: & de omnibus verum est, Deum esse qui illos in nobis operatur, & qui facit ut eos velimus & faciamus, quæ omnia existimant esse dicta, ratione hujus fluentis auxilii. Unde illud requirunt, non tantum ex defectu & imperfectione principii proximi, sed ex necessario influxu Dei, ut est prima causa in ordine gratiæ, & ob indifferentiam voluntatis, quam indigere, ajunt, extrinseco prædeterminante. At vero in hoc sensu nec D. Tho. neque ullus antiquorum Theologorum mentionem fecit hujus auxilii; & ex principiis positis in primo libro: & ex auctoribus, quos ibi citavi, existimo satis esse demonstratum, ex subordinatione causæ secundæ ad primam, non esse necessariam talem virtutem fluentem, sed esse omnino gratis confictam, quando causa proxima habet proportionatam virtutem permanentem in suo genere. Demonstratum etiam est, voluntatem ob indifferentiam suam non indigere extrinseco prædeterminante physice: imo repugnare hoc libertati. Unde Concilia & Patres nunquam fundarunt gratiæ necessitatem in voluntatis indifferentia, sed in fragilitate hominis lapsi, vel in defectum virium. Igitur, si hæc gratia, neque ex indifferentia voluntatis, neque ex generali ratione subordinationis ad Deum necessaria est, non est cur requiratur ad omnes supernaturales actus: præsertim quando voluntas jam habet sufficiens principium intrinsecum talibus actibus proportionatum. Quis enim Theologus unquam dixit, voluntatem charitate informatam & habentem objectum sufficienter propositum, per intellectum, non esse sufficiens principium amandi Deum cum concursu gratiæ proportionato? Non posset autem dici sufficiens principium si adhuc indigeret aliqua entitate superaddita, quæ virtutem agendi compleret.

3 Quocirca plurimum a Sanctorum Patrum, præsertim Augustini mente aberrant, qui de hac physica prædeterminatione interpretantur locutiones illas, quæ ex divina Scriptura sumuntur, & apud Augustin. sunt frequentes: Deus facit ut velimus: facit ut faciamus; operatur in nobis velle: convertit corda nostra, & similes. Hæc enim omnia, quatenus aliqua ratione soli Deo tribuuntur, dicta sunt ratione gratiæ excitantis, & moraliter regentis & dirigentis gressus nostros, vocando, inspirando, & excitando: quatenus vero nostra cooperatio & liber consensus ad hæc opera requiritur, tribuuntur Deo ut principali cooperatori, quæ omnia ex Concil. Arausic. II. Cœlestino Pap. & aliis, ac præsertim ex Augustino demonstrata sunt superius cap. 4. & 5. hujus libri, & iterum confirmabuntur cap. 14. explicando quædam Scripturæ testimonia.

Ex his ergo omnibus concluditur ratio ab auctoritate, quam vocant negativam, quæ in his supernaturalibus mysteriis magnum pondus habet, ut sine illa nihil asseratur vel introducatur: præsertim quando ex aliis mysteriis vel principiis necessaria ratione non deducitur. Hæc enim res de qua tractamus supernaturalis est: nam illa qualitas vel motio distincta ab omnibus actibus vitalibus & habitibus animæ, & ad supernaturales actus efficiendos indita, supernaturalis esse debet: ergo non potest affirmari, præsertim ut necessaria ad omnes & singulos actus, nisi vel ostendatur auctoritas, qua tradita sit, vel sufficiens ratio afferatur, qua ejus probetur necessitas. Sed nullum est talis auctoritatis vestigium, ut declaravimus: nulla item necessitatis ratio: sed multæ potius, quæ ostendant non esse necessariam: & maxime illa, quam supra late tractavimus: quod cui non daretur hæc motio, non daretur, neque offerretur auxilium ad salutem sufficiens. Sic ergo satis probata est prior pars proposita: scilicet, nullum esse in nobis tale genus inhærentis gratiæ, quæ a vitalibus actibus & habitibus distincta sit.

Auxilium inhærens voluntati, eamque physice prædeterminans ei necessitatem inferre.

6 Venio ad alteram partem; quæ propinquius ad rem præsentem spectat; nimirum, esto admitteretur hoc genus gratiæ seu auxilii in omnibus vel in aliquibus actibus, non tamen posse admitti ut ex se & ex natura sua physice prædeterminans voluntatem ante actum secundum: & consequenter non posse, hac ratione efficaciam gratiæ in hoc auxilio constitui. Præcipuum autem fundamentum ad hoc probandum sumendum est ex illa deductione, quod talis prædeterminatio tolleret usum libertatis quoad exercitium in eo actu, qui ex tali prædeterminatione manaret; cum tamen de fide sit, talem actum esse vere & proprie liberum per actualem indifferentiam voluntatis elicientis illum, illa autem deductio eodem modo in his actibus supernaturalibus facienda est, quo eam supra lib.1. in communi fecimus de actibus liberis voluntatis: nam ratio ibi facta generalis est, quam hoc loco repetere supervacaneum duco, cum ex citato loco facile peti possit. Solum addam nonnulla, quæ ad illum discursum magis urgendum juvabunt. Unum est, illam prædeterminationem ad unum (si est) esse in causa proxima quatenus constituta in actu primo ad efficiendum; nihil autem est aliud necessitas in agendo, nisi determinatio ad unum in causa, quatenus est in actu primo constituta: ergo per illam determinationem constituitur homo in ratione agentis necessarii & non liberi. Major certa est ex contraria sententia, ponit enim hanc prædeterminationem fieri in voluntate per aliquid in re distinctum ab actu secundo; & prius illo quod est causa ejus, & constituit voluntatem in completo statu ad agendum. Denique hoc auxilium non ponitur per modum concursus, sed per modum principii, & non fit ab homine, sed recipitur in homine: est ergo actus primus, & non secundus: ergo homo ut habens suam voluntatem affectam hoc auxilio, est proxima causa integre in actu primo constituta: & ut sic est physice determinata ad unum, quæ erat major propositio assumpta. Minor autem videtur per se nota ex terminis; Cur enim in igne est necessitas in agendo, nisi quia, ut in actu primo constitutus est ad hoc unum determinatus physice, ut in talem actionem prodeat, & idem est de reliquis. Unde determinatio physica ad unum solo nomine a necessitate differt: quapropter, si illam definire velimus, id facere non poterimus, nisi per necessitatem ad hoc, vel impotentiam ad oppositum.

7 Dicet fortasse aliquis, id esse verum in actu primo, qui ex se & omni ex parte est determinatus ad unum: in præsenti autem, licet auxilium illud ex se sit determinatum ad unum, tamen illud non esse totum principium actus, sed includi etiam voluntatem quæ ex se non est determinata ad unum, & ex hac parte actum non esse simpliciter necessarium. Sed hoc diceretur quidem recte, si illud auxilium positum in voluntate subderetur usui libero ejus; non autem sic ponitur, sed potius subdens voluntatem usui necessario suo; & ideo libertas, vel indifferentia, quam voluntas ex se habet, nihil conferre potest ad usum liberum talis actionis; quia ad illam nullo modo applicatur sed impeditur prorsus. Unde simpliciter verum est, totam causam proximam illius actus, prout in actu primo est constituta, esse determinatam ad unum, antecedenter, & omnino independenter a libertate ejus, quia illud ultimum auxilium, quod esse dicitur complementum actus primi, non solum ipsum

Evasio excluditur.

ipsum

ipsum est determinatum ad unum, sed etiam determinat totam causam, omniaque ejus principia ad eundem effectum efficiendum. Quocirca in hoc sensu impertinens est allata distinctio, nihil enim refert, quod determinatio proveniat ab intrinseca natura, vel a forma extrinsecus indita, dummodo talis determinatio vere insit independenter ab intrinseca libertate, & dominio in actionem. Sicut etiam intellectus est indifferens ex se ad credendum vel dissentiendum rebus fidei, & per motionem voluntatis omnino determinatur ad assentiendum: & tunc assensus non est liber intellectui, quamvis ab extrinseco moveatur, sed est liber voluntati moventi. Sic ergo motio voluntatis nostræ erit libera Deo, qui libere illi tribuit auxilium prædeterminans illam, non tamen erit libera ipsi voluntati. Cujus rei accommodatum etiam exemplum; imo & non leve argumentum sumi potest ex motibus, gratiæ excitantis, qui non solum sunt in intellectu sed etiam in voluntate: & tamen ex sententia omnium Theologorum non sunt liberi, sed naturales; quia Deus ita movet voluntatem ad illos ut omnino illam prædeterminet: nam etiam tunc ipsa voluntarie movetur & cum sufficienti advertentia intellectus, tamen ita in se sentit illum affectum timoris, aut velleitatis seu desiderii imperfecti, ut non possit illum non sentire: ergo similiter, si ita consentiret, ut posita Dei præmotione, non posset non consentire, consensus non esset liber.

Urgetur amplius ratio. 8 Omitto, vix posse intelligi, qualis sit illa entitas, quæ inhærens voluntati ita sit illi superior (ut sic dicam) ut vincat & superet indifferentiam ejus, eamque prorsus determinet ad exercendum actum circa objectum ita propositum, ut ipsum non possit non efficaciter movere seu determinare voluntatem, quia illa entitas, quæ in voluntate recipitur, in primis finita est. Deinde non aliter inclinat voluntatem quam informando illam, neque tollit ab illa facultatem suspendendi suum influxum; non ergo facile intelligitur, quomodo possit eam quasi cogere, seu necessario trahere ut secum influat. Deus enim propter infinitam vim activam, & quia est auctor & Dominus voluntatis, habet hanc vim, ut sua voluntate efficaci possit creatam voluntatem sic movere: tamen, quod creata entitas solum formaliter afficiens voluntatem habere possit tantam vim in illam, nec facile probari potest, nec satis intelligi. Sed, quidquid sit, an talis res sit possibilis, tamen quod illa posita, & ab extrinseco indita voluntati, non aliter possit eam determinare ad exercitium actus, quam necessitando illam, evidens videtur esse rationibus factis.

Auctoritate comprobatur eadem assertio.

9 Desiderabit autem aliquis, ut hoc etiam auctoritate confirmemus; sed de auctoritate negativa jam satis diximus, & quam sit efficax in hac materia. Rursus, quod talis prædeterminatio antecedens repugnet libertati, in genere ostensum est ex Patribus & Doctoribus Scholasticis, lib. 1. cap. 15. & in cap. sequent. aliqua addemus, quæ totam hanc doctrinam confirmant. Hic expendam iterum definitionem Concil. Trident. quæ est veluti basis hujus ædificii, scilicet sess. cap. 5. & can. 4. ubi inquit liberum arbitrium a Deo motum & excitatum ita agere & cooperari dum consentit, *ut possit dissentire, si velit*. Ex hac ergo generali definitione in præsenti colligimus, voluntatem nostram motam hoc auxilio (quod physicam præmotionem vel prædeterminationem vocant) vel posse illi repugnare si velit; & ita non prædeterminari ab illo physice: vel si repugnare non possit non manere liberam quoad usum. Hoc autem testimonium tribus modis illudi solet ab auctoribus contrariæ sententiæ, quos partim hoc libro cap. 9. partim lib. 1. cap. 10. satis (ut existimo) refutavimus.

Evasio. 10 Potest tamen a nobis excogitari alius respondendi modus, quem in hunc locum distuli, quoniam illi est maxime accommodatus. Dici ergo potest, Concilium solum loqui de gratiæ excitantis motione: hoc autem auxilium, quod dicitur ex se efficax & prædeterminans physice voluntatem, non pertinere ad gratiam excitantem, sed ad adjuvantem potius; & ideo necesse non esse, ut sub definitione Concilii comprehendatur. Prior pars ostenditur ex illis verbis, cap. 5. *Quippe qui illam & abjicere potest*, scilicet, *inspirationem & illuminationem*, de his enim fuerat locutum, easque inter gratias excitantes numeraverat illis verbis: *Ut ita tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, &c.* Denique in can. 4. ait: *Liberum hominis arbitrium a Deo motum & excitatum posse dissentire*, ubi quod dixerat: *motum*, limitat per illud quod subdit, *excitatum*: solum ergo loquitur de motione per excitationem, cum dicit liberum arbitrium posse illi resistere. Altera autem pars, scilicet, prædeterminationem hanc non pertinere ad excitantem motionem, per se nota est: quia excitatio est aliquis actus vitalis hominis prævius ad consensum ex omnium sententia, ut supra explicatum est: unde, quantum est ex se, potest tempore præcedere consensum: hoc autem auxilium præmovens, nec est actus vitæ, nec tempore antecedens consensum, sed natura tantum: non est ergo necesse tale auxilium comprehendi sub definitione Concilii. Unde auxilium hoc pertinere potius dicitur ad adjuvantem gratiam: quia per illud Deus adjuvat hominem ad liberum consensum præstandum; & quamvis prout a solo Deo infunditur possit dici gratia operans, non tamen proprie excitans, de qua sola Concilium locutum est.

11 Hæc responsio videtur contra mentem & rationem Concil. Esto enim verum sit, Concilium esse locutum de gratia excitante, tamen ratio, quæ illud movit, non fuit aliquid proprium gratiæ excitantis, sed id quod commune habet gratia excitans cum quacumque motione voluntatis prævia ad actum liberum; nimirum, quod ita trahit, & movet liberam voluntatem, ut illam relinquat liberam ad consentiendum. Ergo sentit Concil. & implicite ac virtute docet duo. Primum, esse de ratione libertatis potestatem ad resistendum cuivis motioni prævenienti consensum ejus. Secundum, nullam motionem antecedentem posse ita determinare liberum arbitrium, ut non relinquat in illo potestatem resistendi motioni, si libertas in illo tuenda est. Hanc vero esse mentem Concilii, patet in primis ex verbis illis cap. 5. *Neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam & abjicere potest*. Ubi considero, verbum illud, *agat*, in omni proprietate & rigore sumptum esse a Concilio, prout est in usu apud morales philosophos, ad indicandum modum agendi, quem vocant a proposito, id est, ex proprio arbitrio & ratione. Quo loquendi genere dixit Aristot. lib. 1. Magn. moral. cap. 12. *Neque enim in animatorum aliquod agere dicimus, neque etiam animatorum, citra hominem, quidquam. Manifestum igitur, actionum hominem esse progenitorem*. Sic etiam Damasc. libr. 2. cap. 27. dixit, *inanimata non agere, sed agi*. Quem locum ita citat D. Thom. quæst. 5. de veritat. artic. 9. ad 4. & exponit, *agere*, ibi significare, operari cum dominio sui actus: quamvis litera Damasceni juxta aliam versionem aliter habeat, ut infra commodiori loco attingam. Quod igitur Concil. in hac proprietate loquatur, colligo in primis ex subjuncta ratione. Probat enim, hominem non omnino nihil agere, quum inspirationem recipit; quia illam abjicere potest: loquitur ergo de propria actione cum dominio, nam ad solam effectionem physicam non erat necessaria potestas non agendi. Deinde idem colligo ex errore, quem Concil. damnare intendit, scilicet, hæreticorum hujus temporis, qui dicunt: hominis voluntatem ex necessitate moveri a Deo; cum tamen non negent voluntatem efficere suum actum, & ad illum tanquam ad actum vitæ physice concurrere: quia, neque ad suum errorem id erat necessarium, neque ex verbis eorum id colligi potest, sed oppositum potius, ut aperte constat ex his quæ referunt auctores citati præsertim Stapl. & Bel. quæ omitto: ne in re non admodum necessaria lectorem morer. Unde eodem sensu accipienda est definitio canon. 4. ejusdem Concil. liberum arbitr. dum assentit Refellitur. gratiæ,

gratiæ, aliquid agere, & non mere passive se habere; scilicet quoad determinationem ad unum. Ergo doctrina Concilii est, ad agendum hoc modo; & ut homo non dicatur moraliter mere passive se habere in suis determinationibus, necessariam esse potestatem resistendi cuicumque antecedenti motioni, etiam illa supposita, alioqui non esset potestas ad resistendum, vel abjiciendam motionem, ut supra dictum est.

12 Deinde constat, hanc esse mentem Conc. quia non ex natura motionis excitantis colligit potestatem resistendi illi: sed ex eo quod illa motio non aufert libertatem: ergo implicite docet, hanc potestatem semper relinqui in omni motione antecedente, quæ libertatem non tollit; ergo e contrario præmotio, quæ hanc potestatem aufert, impedit libertatem, sive sit motio excitans, sive quacumque alia ratione prædeterminans physice. Denique verba Concil. in rigore sumpta generalia sunt, scilicet: *Liberum arbitrium a Deo motum, & excitatum*: nam sub nomine motionis ex vi vocis comprehenditur omnis actio divinæ gratiæ, quæ consensum hominis antecedit, & ad illum præstandum hominem inclinat. Idque nemo negare audebit, qui legerit, quæ referuntur accidisse in 2. part. Actor. ejusdem Concil. Trident. sub Paul. III. ann. 1546. Nam ut habetur fol. 134. quidam ex Theologis proposuit, expediens sibi videri, ut illis generalibus verbis canon.4. ejusdem Conc. *Neque posse dissentire, si velit*, hæc adderentur, *Communi vocationi*. Renuit tamen Concil. neque enim expedire censuit, ut aliquid adderetur, quo limitarentur verba, quæ de industria posita erant sine ulla limitatione; ut includerent, scilicet quidquid in homine antecedit liberum consensum. Et mentem hanc Concil. satis aperte declarant si attente perpendantur, ejusdem Canon. hæc verba: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum, & excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, &c.* ergo plane sentit, inter totam divinam excitationem seu motionem, & liberum voluntatis consensum, non intercedere aliam actionem seu motionem Dei: ergo vel Concilium excludit omnem motionem antecedentem, quæ non sit per modum vitalis excitationis seu vocationis, quod nos intendimus: vel si non excludit omnem aliam actionem, vel qualitatis impressionem, necesse est fateri ex mente Concilii hanc contineri sub vocatione sufficiente & illam comitari: & talem esse, ut etiam illa posita, possit voluntas resistere, & non consentire. Probatur consequentia: quia alias inanis esset Concilii definitio, nullamque vim contra errores hujus temporis haberet: nam hæretici facile concedent, non necessitari a Deo voluntates nostras per vocationem, seu excitationem: sed per aliam occultam gratiam vel motionem, ad quam liber. arbitr. solum passive concurrat: omnem ergo hujusmodi motionem, quæ inter vocationem & liberum consensum intercedat, intendit Concilium excludere: præsertim si talis sit, cui voluntas resistere non possit.

CAPUT XIII.

Voluntatem hominis non prædeterminari physice per auxilium gratiæ, quod per modum concursus datur, nec per voluntatem Dei, a qua illud procedit.

Satis (ut opinor) demonstratum est, liberum hominis arbitrium non prædeterminari physice ad consensum supernaturalem præstandum ab ullo auxilio supernaturali, quod per modum principii illi infunditur. Solum igitur dicendum superest de auxilio, quod per modum concursus datur: hoc autem auxilium, seu hic concursus dupliciter considerari potest: primo in se ac formaliter, & prout in homine recipitur; secundo in sua radice, id est, in divina voluntate a qua progreditur. Deus enim non præbet hoc auxilium, nisi volendo cum libero arbitrio concurrere ad talem actum, & tali modo, & de illo sub utraque ratione breviter dicendum est.

2 Auxilium igitur hoc, prout in homine recipitur; potest quidem formaliter determinare voluntatem, non tamen sine illa; atque adeo nec prædeterminare illam potest, prout nunc loquimur, nisi in illa voce sit æquivocatio. Declaratur, & probatur, quia hoc auxilium in re non est nisi ipsamet actio voluntatis, quæ principalius a Deo est: ergo illud auxilium in re esse non potest nisi influente etiam voluntate: ergo non prædeterminat illam sine illa. Rursus; ergo non proprie prædeterminat, quia actio non prædeterminat agens ad agendum, sed constituit formaliter ipsum agens in actu secundo: ergo hoc modo formaliter determinat illud in actu secundo, etiam si prius natura sit indifferens in actu primo. Dices, illam actionem præcise conceptam ut a Deo, distingui a se ipsa ut est a voluntate: & sub hac posteriori ratione constituere voluntatem in actu secundo, non sub priori, & ideo posse sub priori ratione voluntatem prædeterminare ad suum influxum. Sed hoc dici non potest: quia illa distinctio solum est per rationem & præcisionem mentis: nam in re, actio est prorsus una & indivisibilis, essentialiter pendens ab utraque causa, prima & secunda, seu voluntate divina & humana: & ideo neque in re potest determinare voluntatem humanam, nisi quatenus simul est ab ipsa: neque inter illas duas rationes, quas nos præscindimus, potest in re ordo realis seu verus ordo naturæ, qui in causalitate fundetur; quia ubi non est in re distinctio, nec vera causalitas esse potest. Hoc ergo auxilium, quod est per modum concursus, nihil aliud est, quam supernaturalis cooperatio Dei ad formalem & actualem determinationem voluntatis, quæ non est sine influxu & cooperatione ejusdem voluntatis se determinantis; & ideo, quantumvis illa actio consideretur, ut est Deo, quia non est per aliam actionem, quæ sit extra Deum priorem ipsa, sed se ipsa immediate, non potest habere vim prædeterminandi voluntatem, cum ipsa etiam immediate sit a voluntate. Dixi autem, si proprie loquamur de prædeterminatione, & non sit æquivocatio in voce, quia si quis velit, ipsum concursum Dei prædeterminationem vocare, non denotando per illam dictionem *præ*, actionem aliquam præviam solius Dei, neque aliquam propriam causalitatem antecedentem, qua sola sua efficacia voluntatem prædeterminet, sed solum excellentiam divini concursus, & prioritatem naturæ quoad independentiam, sic in re non dissentiet a nostra sententia: dummodo voluntatem divinam, a qua ille concursus procedit accommodate explicet & absque extrinseca prædeterminatione effectiva, juxta superius dicta in libro primo, capite decimo tertio & ultimo; & quæ in sequenti puncto dicemus.

Concursus Dei ad actiones supernaturales voluntatis non prædeterminat illam.

3 Superest dicendum de voluntate divina, a qua hoc auxilium manat, an scilicet, talis sit, tamque efficax, ut voluntatem humanam prædeterminet ad cooperandum. Existimant enim aliqui, concursum hunc procedere a determinata, absoluta & efficaci voluntate Dei, qua vult, ut humana voluntas talem actum supernaturalem eliciat, & sic efficaciter prædeterminat illam, ut sibi consentiat; quia illa voluntas Dei non supponit aliquam præscientiam etiam conditionatam liberæ determinationis humanæ voluntatis, sed simpliciter est causa efficax ejus.

Unde distinguunt, hoc auxilium per modum concursus, aliud esse ad extra, aliud ad intra. Prius est transiens in creaturam; de quo recte procedunt quæ in priori puncto diximus; esse nimirum ipsam actionem voluntatis humanæ prout a Deo pendet; & ideo non determinare antecedenter, & per modum actus primi, ipsam voluntatem. Posterius vero, scilicet auxilium ad intra, vocant ipsam voluntatem Dei, qua vult actum nostræ voluntatis, & in illum influit; quæ voluntas Dei, licet respectu ipsius Dei sit ad modum actus secundi & ultimi, tamen respectu effectus seu auxilii ad extra producti, est per modum actus primi; quia est principium ejus, & de hoc auxilio ad intra dicunt posse physice determinare voluntatem creatam; quia ordine naturæ antecedit illam in influendo, eo quod ab ipsa voluntate Dei inchoetur

chœtur

choetur actio, & ipsa secum afferat seu moveat voluntatem creatam ad influendum; & hoc modo illam determinet, non aliquid prævium illi imprimendo, sed solum illam secum ad operandum trahendo, quasi per naturalem sympathiam, seu necessariam connexionem, & subordinationem.

Voluntas humana etiam in actibus supernaturalibus non prædeterminatur ab extrinseca Dei voluntate.

4 QUæ sententia sic exposita nihil differt ab opinione Scoto attributa de determinatione effectiva voluntatis creatæ per absolutam & efficacem voluntatem Dei, quam supra lib. 1. cap. 12. & seq. ostendimus, repugnare libertati, neque habere Deum alium modum efficaciorem, quo possit humanæ voluntati necessitatem inferre, & rationes ibi factæ, cum generales sint, æque procedunt in his actibus supernaturalibus ac in cæteris. Et ibidem etiam ostendi habet non si Deus alium modum concurrendi cum voluntate creata, manifeste nunquam habere voluntatem creatam concursum Dei indifferentem ad plures actus; & consequenter nunquam esse in ejus proxima potestate plures operari: sed unum tantum ad quem determinatur, atque hinc ulterius sequi, nunquam posse imputari voluntati quod omittat actum aliquem; quæ omnia eodem modo, & eadem consecutione procedunt in actibus supernaturalibus, tantoque magis, quanto auxilium supernaturale magis superat voluntatis naturam & facultatem magisque est gratuitum & a sola voluntate Dei prudens.

1. Ratio ex sufficienti auxilio seu potestate operandi supernaturaliter. 5 Prima ergo ac præcipua ratio contra hanc sententiam sumenda est ex ratione auxilii sufficientis, seu ex potestate morali, quam homines habent ad actiones supernaturales, etiam cum illas actu non operantur. Nam si necessaria est illa voluntas Dei, illo modo explicata, aperte sequitur non esse in potestate hominis supernaturaliter operari, quando actu non operatur. Probatur, quia cum homo non operatur non determinatur per voluntatem Dei prædeterminantem: ergo tunc hæc voluntas nec fuit in Deo, neque est in potestate hominis habere facere, ut sit vel fuerit: ergo nullo modo est in potestate hominis tale auxilium seu supernaturalem concursum: ergo neque est in potestate ejus proxima, & morali habere actum, ad quem est necessarium tale auxilium, & consequenter non potest illi imputari, quod illum non habeat. Vis autem hujus argumenti clarius perspicietur, magisque movebit, si in particulari exemplo adhibeatur, & quasi practice inspiciatur, quod sæpe in hac materia dixi; quia nihil existimo efficacius esse posse ad veritatem concipiendam. Constituamus ergo hominem audientem res fidei, & sufficienter excitatum ut possit velle credere: & Deum non inchoantem determinationem voluntatis talis hominis ad credendum per suam voluntatem divinam & efficacem: quia nimirum non decrevit per voluntatem suam absolutam ut ille homo vellet credere: quomodo ergo intelligi potest esse in potestate hujus hominis velle credere? Quia non est in potestate ejus inchoare hoc velle, nisi Deus incipiat prædeterminando, quod non facit: nec etiam potest velle sine supernaturali concursu ad extra: hunc autem non habet, nec exhibitum, neque oblatum, seu paratum; quia Deus statuit non determinare illius voluntatem ad talem actum; nec denique potest ille homo aliquid facere, quo talem modum concursus seu determinationis obtineat: quomodo ergo est in potestate proxima talis hominis velle credere? Aut quid libere omittit, ob quod possit ei imputari, quod non sic a divina voluntate determinetur? Aut denique quid faciet, ut Deus velit illum determinare? quidquid enim facturus sit, ad illud indigebit priori voluntate Dei efficaci determinante ipsum, de qua redibit eadem difficultas.

Refellitur prior evasio. 6 Quod si quis fortasse in hoc distinguat inter actus naturales & supernaturales; & dicat in supernaturalibus esse necessarium hunc determinationis modum propter eorum eminentiam, non autem in naturalibus: atque ita posse hominem illum sic excitatum habere aliquem bonum usum suæ libertatis; quem si habeat, determinabitur & elevabitur a Deo ad aliam voluntatem supernaturalem credendi: si quis (inquam) ita respondeat, in plura incidet incommoda. Nam, ut omittam, sine causa constitui differentiam hanc inter actus naturales & supernaturales, ut infra ostendam, primo sequitur ex illa doctrina, ante supernaturalem voluntatem credendi liberam, necessariam esse aliam priorem voluntatem bonam naturalem: quod est plane falsum; quia supposita sufficiente gratia excitante, potest homo immediate consentire, & velle credere. Secundo sequitur, illam naturalem bonam voluntatem antecedentem esse veluti ultimam dispositionem, ad quam infallibiliter sequitur illa determinatio Dei, & voluntas credendi; quod Pelagianum est, & inauditum in Ecclesia. Tertio sequitur voluntatem credendi non esse liberam nisi radicaliter in illa voluntate naturali; quia illa posita infallibiliter ponitur motio Dei, ex qua necessario consequitur motus alius hominis, ut sæpe declaratum est: hoc autem etiam est absurdissimum, quia secundum fidem voluntas credendi in se libera est.

7 Nec majorem verisimilitudinem habet, quod quidam ajunt esse in potestate hominis habere hanc determinationem a voluntate Dei; non aliquid faciendo ut rationes factæ probant, sed negative se habendo; id est, sinendo se moveri a voluntate Dei, nam si homo se moveri sinat, infallibiliter præmovebitur, & prædeterminabitur: est autem hoc in potestate seu libertate ejus, quia non solum est homo liber ad agendum, sed etiam ad non agendum: ad non agendum autem non indiget novo concursu Dei; quia illa negatio nihil entitatis addit, vel effectionis positivæ: & ideo neque ad non agendum indiget homo dicta prædeterminatione voluntatis Dei, quod non datur nisi in ordine ad positivum concursum: & ideo cessat ulterior processus, & fit quasi ultima resolutio ad prædictam negationem: videlicet, quod, si homo se sinat determinari a Deo, determinabitur: & e converso: quod si non determinatur, ideo ei imputatur, quia non se sinit determinari a Deo. Altera evasio improbatur.

Hæc vero responsio, & in primo libro pro illius loci opportunitate, & quasi ex philosophicis principiis impugnata est, & hic facile ostendi potest, quam sit aliena a Theologica veritate, & quot absurda, ne dicam incommoda ex illa sequantur. Primum ergo interrogo, quæ sit illa negatio, ratione cujus dicitur voluntas se sinere moveri a Deo? nam si est negatio mera, alicujus positivi negatio est: erit ergo negatio alicujus actus, qui sit in potestate voluntatis: quia cum illa negatio dicatur esse libera, oportet, ut oppositus actus sit in potestate voluntatis. Vel ergo ille actus est bonus, vel malus: si bonus, sequitur determinare Deum voluntatem illius hominis ad credendum, quia non operatur alium actum bonum: quod ridiculum est, & nemo dicet: si vero sit actus malus: ergo quoties ille homo eo tempore, quo sufficienter excitatur ad credendum, non committit aliud peccatum, infallibiliter determinabitur a Deo ut velit credere: consequens autem est falsum & contra doctrinam fidei, potest enim is, cui sufficienter fides proponitur, peccare peccato infidelitatis nolendo credere, etiam si nullum aliud peccatum contra aliam legem committat. 1. Ratio.

8 Deinde, esto ad illam negationem non sit necessaria positiva prædeterminatio Dei, tamen, consequenter loquendo in opposita sententia, est necessaria carentia prædeterminationis Dei, ad actum illi negationi oppositum, ita ut, sicut affirmatio est causa in suo genere adæquata affirmationis; scilicet, quia homo vult id, quod Deus vult, & facit eum velle; ita e contrario negatio sit causa negationis, quia homo ideo non vult aliquid, quia Deus non prædeterminat illum, nec facit eum velle. Ergo quidquid dicatur homo non velle per illam negationem qua se sinit moveri a Deo, ideo se ita sinit, quia non prædeterminatur a Deo ad alium actum: hoc autem ipsum, scilicet, non determinari, non est liberum 2. Ratio.

homini,

homini, quia est a solo Deo, & ex sola voluntate ejus omnino antecedente & prærordinante, antequam homo sua libertate utatur, aut usurus prævideatur: ergo & altera negatio actus, quæ est in homine, & ex negatione prædeterminationis necessario consequitur, non est libera, sed necessaria: quia est ex carentia necessarii concursus & impotentia habendi illum, ut supra argumentabamur. Ergo, etiamsi resolutio fiat ad dispositionem negativam hominis, non fit in aliquid, quod ab ejus libertate pendet, sed quod ei necessario inest, necessitate physica, supposita negatione determinationis divinæ. Quæ licet in homine non inferat, nisi negatione, in Deo est voluntas absoluta, qua vult non dare homini talem concursum vel motionem, quia divina voluntas non se habet mere negative circa ea, quæ libere non facit (est enim hic quidam status voluntatis minus perfectius) sed definite & positive vult non facere, quæ libere non facit. Est ergo illa negatio objectum positivæ voluntatis, qua Deus decrevit non dare tali homini hunc concursum, vel determinationem, quod decretum (in sententia quam impugnamus) habuit Deus ex se solo, quia voluit, nulla spectata dispositione voluntatis humanæ. Quæ enim fingi jam potest talis dispositio? Numquid fingenda est alia negatio, quæ sit dispositio ad alteram negationem?

Tertia Ratio.

9 Tertio est aliud valde absurdum in illa responsione; nimirum, quia ex illa sequitur, totam rationem ex parte hominis, ob quam ei datur efficacissima motio gratiæ, & veluti ultima dispositio ad illam, esse quandam negationem liberam, quæ non potest esse negatio actus supernaturalis, nam hæc potius repugnat, vel certe est omnino aliena & extranea, ut subjectum reddat aptius vel dignius supernaturali dono: erit ergo carentia actus naturalis, & consequenter erit ipsa ejusdem ordinis & mere naturalis. At multo majus absurdum est ponere dispositionem naturalem negativam sufficientem, & ultimam ad supernaturalem gratiam efficacem, quam ponere naturalem dispositionem positivam: nam utroque modo ultima resolutio tanti supernaturalis doni fit in solum usum naturalem libertatis; & ponendo illam dispositionem negativam, fit resolutio in dispositionem minus perfecta, & excluditur ab illa causa & ratione non solum auxilium gratiæ, sed etiam concursus Dei naturalis; quia ad illam negationem non est necessarius hic Dei concursus, ut ipsi fatentur. Unde auctores hujus sententiæ cum inconveniens censeant, admittere efficaciam auxilii aliquo modo pendere a libero arbitrio ut cooperante ipsi gratiæ, in majus inconveniens & absurdum incidunt, concedentes ex solo naturali usu libertatis vel negativo pendere, quod homini detur efficax auxilium.

Audivi quendam Theologum respondentem, illam negationem, licet non reducatur in concursum physicum positivum Dei, reduci tamen in quoddam auxilium morale, quo Deus ita determinat voluntatem, ut omnino non resistat. Sed in primis jam ego ostendi, illam negationem, juxta sententiam, quam impugnamus, in negationem physicæ prædeterminationis divinæ ad positivum actum, cui illa negatio opponitur, reducendam esse: at vero illa est non solum sufficiens, sed efficacissima causa hujus negationis absque auxilio morali. Et deinde aut illud auxilium morale est supernaturale & gratiæ; & hoc non est simpliciter necessarium ad negationem actus naturalis: aut est auxilium ordinis naturalis, & sic non evitatur illud inconveniens, quod totus ordo gratiæ reducatur in dispositionem naturalem.

Præcluditur evasio quædam.

Dices, non reduci in illam negationem, ut dispositionem, sed solum ut remotionem obicis, seu impedimenti: sicut nos supra dicebamus in primo auxilio gratiæ excitantis. Respondetur, neque esse simile quod aufertur; neque in illo etiam exemplo proprie dici, aliquam negationem esse necessariam dispositionem, ut Deus conferat illud auxilium. Itaque de prima vocatione seu illuminatione habemus certam generalem legem, qua Deus statuit, quantum est ex se illuminare & salvare omnes, & præterea constat, illuminare & vocare tam eos, qui resistunt, quam qui non resistunt, licet non omnes æqualiter, tamen omnes aliquo modo sufficienter; & similiter illuminat tam malos, quam bonos. Quod si fortasse interdum ex occulto judicio, quamvis non injusto, aliquos malos non actu illuminat vel vocat, non est, quia negatio talis pravæ dispositionis sit necessaria conditio ad primam illam gratiam recipiendam, sed quia peccati demeritum est de se sufficiens causa, ut Deus juste non conferat illam gratiam: at vero in præsenti nulla est lex generalis, qua Deus statuerit conferre hanc determinationem efficacem omnibus hoc solo quod non ponant obicem peccati: quia hæc lex, nec contenta est in voluntate generali salvandi omnes; neque speciali aliquo testimonio ostendi potest.

10 Dicent fortasse, imo esse legem certam, quod ei, qui non resistit, dabitur hæc motio efficax. Sed interrogo quid sit hoc non resistere in eo, verbi gratia, qui sufficienter vocatur ad fidem? aut enim est, positive sequi vocationem ipsam; & hoc nihil aliud est, quam velle credere: unde hoc non potest esse ratio motionis, sed potius est effectus ejus: vel est, non delinquere contra fidem: aut non esse rebellem, &c. Et hoc, quamvis negatione explicetur, revera non est aliud, quam consentire vocationi per voluntatem credendi, quia per illam vocationem ad hoc inclinatur & inducitur homo ut velit credere: ergo non aliter potest non resistere, quam consentiendo & volendo credere: nam sive habeat oppositam contrariam voluntatem vel judicium, sive solam voluntatem credendi suspendat, & libere illa careat, vocationi resistit. Vel non resistere est non committere tunc aliud peccatum: & hoc, ut dixi, est impertinens; tum quia, etiam si aliud peccatum non committat, non ideo statim determinabitur efficaciter, ut velit credere; tum etiam, quia, licet tunc sit in alio peccato, & affectum ejus habeat, nihilominus potest velle credere: sic enim multi convertuntur ad fidem, qui non statim justificantur, & statum peccati relinquunt; tum denique, quia hoc ipsum non peccare, si actualiter & libere fit, quamvis speculative concipi possit fieri per negationem actus, tamen moraliter, & prout de facto exercetur, non fit sine positiva voluntate non peccandi, quæ procedere deberet ex alia divina prædeterminatione. 4. Ratio.

Potest ad hæc omnia responderi juxta quandam Henrici opinionem quodlib.4. quæst.19. & quodlib.8. quæst.5. hanc negationem non tam in instanti temporis, quam in priori naturæ esse considerandam: nam, quando Deus prævenit & excitat voluntatem, potest considerari voluntas prius natura quam consentiat: si ergo statim renititur, fit incapax efficacis auxilii & determinationis: si autem non renititur, sed negative se habet (quod ex se potest) recipit prædictam determinationem. Sed hæc Henrici sententia, neque ab his authoribus recipitur cum quibus disputamus; neque est consentanea sanæ doctrinæ de prædestinatione & gratia; quia, initium totius prædestinationis & salutis nostræ revocat in quendam usum negativum liberi arbitrii, quem ex se & sine Deo adjuvante vel concurrente habere potest: unde contra illam fieri possunt multa ex argumentis factis. Nec magis potest hæc negatio intelligi hoc modo explicata, quam reliquis: nam, omnis voluntas excitata a divina gratia, prius natura quam consentiat, præintelligitur sub hac negatione: hæc ergo dispositio pro illo priori æque est in omnibus hominibus. Rursus, quando in secundo signo naturę voluntas exit in actum, quicumque ille sit, ad illum prædeterminatur a Deo; ergo, quod magis determinetur ad consentiendum, quam renitendum, non est ex dispositione negativa voluntatis, quæ æqualis in utraque voluntate erat. Nec potest responderi, consequenter loquendo in hac sententia, voluntatem prædeterminari ad quosdam actus a divina voluntate, & non ad alios, ut jam osten-

ostendi, & infra iterum dicam. Et quamvis id gratis demus, adhuc non potest intelligi, quod dispositio illa negativa ordine naturæ antecedat divinam determinationem, quia, licet in eodem instanti temporis distinguamus duo signa naturæ; unum prius quam voluntas velit; aliud, in quo jam determinata est & vult, tamen inter hæc duo signa non possumus fingere vel excogitare tertium signum medium, in quo sit illa specialis negatio voluntariæ resistentiæ, qua posita, dicitur Deus præbere hanc efficacem motionem; quia voluntas, præsentato objecto, licet prius natura intelligatur apta ad volendum & indifferens, statim vult, aut non vult illud. Quod si vult, jam habet actum: si autem non vult deliberate seu libere, moraliter loquendo etiam habet actum, quo respuit tale objectum; & si metaphysice fingamus non velle per solam suspensionem actus indirecte voluntariam, & liberam, jam non potest pro eodem instanti habere actum: ergo impossibile est fingere aliud signum medium. Dices, hoc esse verum respectu ejusdem actus, tamen respectu diversorum negationem unius posse esse dispositionem ad alium; ut in vulgari exemplo, cum duo excitantur ad fidem, unus potest positive resistere nolendo, alius potest suspendere nolitionem: & hac ratione potest in eodem instanti a Deo moveri, ut velit credere. Sed certe, si illa suspensio nolitionis fuit voluntaria & humana, vix concipi potest sine positiva voluntate non judicandi esse falsum quod proponitur: sed sive hæc volitio sit formalis, sive virtualis tantum, vanum est existimare, hoc ipso quod homo habet illam voluntatem non dissentiendi, prædeterminari efficaciter a Deo, ut velit assentiri, & credere, esse verum quod proponitur, cum illa suspensio actus, licet sit minus mala, quam voluntas dissentiendi, tamen ex se bona non sit; imo, si urgeat præceptum positive credendi, possit esse mala. Nulla ergo dispositio negativa, libera & moralis fingi potest, ex qua pendeat, & ad quam consequatur hæc motio efficax; quocirca voluntatem finere se moveri a Deo vocante, non est aliud, quam positive respondere, & conari, & elicere consensum liberum cooperando gratiæ adjuvanti: & ante hanc cooperationem, nulla negatio prior natura intelligi potest, quæ sit efficax aut necessaria ratio ex parte hominis, ob quam Deus illi præbet hujusmodi prædeterminationem. Quapropter, si illa est necessaria, ex sola Dei libera voluntate præbetur: unde fit, eam non esse in potestate hominis, cui non datur, & ex consequenti non posse illi imputari, quod non operetur.

Cõclusio & summa hujus discursus.

12 Ex quibus rationibus & aliis similibus superius libro primo, capite septimo conclusimus, concursum causæ primæ ad actus liberos humanæ voluntatis non præberi necessario per hujusmodi voluntatem efficacem & absolutam, qua Deus velit actum liberum fieri a voluntate humana; sed sufficere actum, quo veluti sub conditione velit talem actum fieri, & sic ad illum influere, si voluntas humana ad illum cooperari voluerit. Hoc ergo ipsum dicendum est etiam in supernaturalibus actibus, atque necessarium est, ut, hi, qui de facto non consentiunt, etiam si vocentur, vere dici possint habere auxilium sufficiens, quamvis non habeant efficax. Et ratio a priori est, quia dependentia, qua actus supernaturales habent a Deo ut prima causa, licet in se sit altioris ordinis, tamen est ejusdem proportionis, & eandem habet radicem & originem, ut in cap. 3. declaravimus; ideo eodem modo reperiri potest in voluntate libera, & ex parte Dei etiam applicari potest ejus virtus ad influendum in illum actum ex simili voluntate, quasi conditionata & expectante liberam cooperationem creatæ voluntatis: non est ergo necessaria ad prædictum influxum seu dependentiam illa voluntas absoluta ac prædeterminans.

Ultima ratio, ex repugnãtia cum libertate quoad exercitium.

13 Aliunde vero non magis potest cohærere hæc prædeterminatio physica per extrinsecam Dei voluntatem cum indifferentia libertatis humanæ quoad exercitium actus, quam prædeterminatio per entitatem inhærentem: ergo non solum non est necessaria talis voluntas Dei ad hunc concursum, verum etiam nec possibilis, si concursus dandus est ad actum liberum, ejus libertate servata. Antecedens late probatum est dicto libro primo, capite decimo quarto: nam ut dixi, quoad hoc eadem est ratio actuum supernaturalium & aliorum. Item rationes omnes, quæ factæ sunt de præmotione inhærente, probant idem de quacumque præmotione efficaci, quæ sit omnino antecedens; imo multo magis probant de hac præmotione per efficacem voluntatem Dei; quia minus potest illi resistere voluntas creata, quam cuilibet formæ creatæ sibi inhærenti. Nam, quod præmotio sit per entitatem inhærentem, aut sine illa, ad necessitatem inferendam nil refert, ut constat in motione brachii, vel intellectus per voluntatem, nihil enim prævium imprimit voluntas brachio vel intellectui: & nihilominus, quia potentia motiva vel intellectus naturaliter & necessario obediunt voluntati, illi actus non sunt liberi respectu talium potentiarum, sed solum respectu voluntatis moventis. Sic ergo actus voluntatis nostræ non erit liber respectu ejus, sed solum respectu Dei moventis.

14 Præterea, cum eadem efficacia confirmari hoc ipsum potest testimonio Concilii Tridentini supra adducto: nam, si intentio & ratio & verba ejus spectentur, non minus procedit ipsius definitio de hac præmotione extrinseca, quam de quacumque intrinseca. Nam, in primis intentio Concilii fuit omnino rejicere hæresim horum temporum dicentem; Deum præmotione sua impedire usum libertatis in operibus gratiæ: at vero hæretici, potissime hoc attribuunt divinæ voluntati extrinsecus moventi: nam de auxilio illo inhærente, & distincto ab excitatione vitali & antecedente consensum liberum, nullam mentionem faciunt. Unde si Concilium hanc etiam præmotionem non excludit, non satis damnat hunc errorem, & illius fundamentum. Deinde ratio ejus & verba eodem modo induci possunt, quo in capite præcedente ponderata sunt,

Ex Patribus.

17 PRæterea omnia, quæ ex Sanctis Patribus adduximus libro primo, capite decimo tertio, in hac etiam causa procedunt, quia ipsi generatim loquuntur de scientia ac voluntate Dei, & libertate humanorum actuum, quicumque illi sint; & huic libertati absolute repugnare dicunt necessitatem, ex quacumque causa antecedente. Rursus omnes Sancti, qui significant, Deum non prædefinire, sed præscire actus liberos, a fortiori hoc docent; quia hæc prædeterminatio, quæ ad extra progreditur, & efficaciam habet in nostram voluntatem, supponit necessario præfinitionem ad intra, & ab illa manat: unde necesse est ut illi patres de hac saltem præfinitione loquantur: citavimus autem prædictos Patres in citato loco 1. lib. Ex quo loco constat, eos non solum generaliter loqui, quamvis hoc satis esset, sed etiam specialiter de actibus illis, per quos justitiam & gloriam obtinemus, qui sunt actus supernaturales. Præterea ubicumque, Sancti de libertate arbitrii loquuntur, dicunt, ita se gerere Deum cum voluntate nostra, ut nullam vim ei ingerat, sed in potestate ejus motum ejus constituat, ita ut eum inchoare possit, si velit, vel suspendere, tam in supernaturalibus actibus, quam in naturalibus; imo in illis specialiter ajunt, quamvis Deus pulset, & tangat corda, tamen non inferre vim, sed expectare ut ipsa voluntas consentiat cum Dei adjutorio, quod semper & necessarium esse, & paratum esse supponunt. Hæ autem locutiones omnes, quæ non solum Sanctorum sunt, sed etiam divinæ Scripturæ non possunt satis intelligi, & ad veram praxim reduci, si supernaturalis consensus etiam posita excitatione & aliis ex parte hominis prærequisitis inchoandus est ab illa efficaci Dei voluntate prædeterminata ad unum, quæ neque in potestate nostra est, si ex se non est posita, neque ei resistere possumus, si fuit jam posita.

Legatur igitur Clemens Pap. Epistol. 3. præsertim pag. 3. ubi ait, inter alia: *Si aliquid esset, quod audientes fidem, vel ad credendum, vel non ad credendum deter-*

determinaret extra arbitrium eorum, meritum & libertatem tolli.

Irenæus lib.4.contra hæret.cap.71.hac ratione dicit, Deum postquam hominem constituit in sua potestate ad utendum sententia & suasione Dei, nullam vim illi inferre, sed potestatem electionis ei relinquere, & cap.76.idem late prosequitur, in verba illa sunt notanda: *Præsta ei cor tuum molle & tractabile, ne induratus amittas vestigia digitorum ejus*; & infra: *Neque lumen cum magna necessitate subjiciet sibi quemquam, neque Deus cogit eum, qui nolit continere ejus artem*, & lib.5.cap.1.eodem sensu ait, *Deum reducere homines ad se, non vi, sed suadela.*

Epiphan. hæres.5.& 16.contra fatum disputans ait inter illa: tolli libertatem, *si is qui facit, non a se ipso facit, sed secundum necessitatem dominii fati*. Quæ verba, si eorum ratio spectetur, eodem modo procedunt de quacumque necessitate antecedente extrinsecus illata, sive a divina voluntate, sive ab alia causa præsertim quod nonnulli Theologi & Christiani Philosophi, dispositionem Divinæ providentiæ fatum appellent. Si ergo illa induceret antecedentem necessitatem, etiam libertatem tolleret.

Cyrillus Alexand. libr.8. cont. Jul. sub finem, cum docuisset, hominem esse liberi arbitrii his verbis: *Ut nos ad quodvis bonum sponte incederemus, consilio non coacte, vivere super terram hominem permisit Deus, & ita fuit ab initio. Arripuit enim suæ voluntatis habenas, & suorum jussuum momento in utraque fertur, in bonum (inquam) & in malum*; subdit: *Itaque si ineffabili quadam & divina virtute & efficacia usus mutasset singulorum mentem ad bene agendum, & indidisset postea bonum, a quo ægerrime discedere posset, & non sponte, ultra non esset fructus mentis, neque res digna laude, sed necessitatis, & cupiditatis non voluntariæ* (id est, non liberæ.) Quæ verba tam sunt clara & expressa, ut nulla indigeant ponderatione vel explicatione, & loquitur de homine in ordine ad actiones supernaturales: & ideo subdit, Christum Dominum doctrina, miraculis, & beneficiis homines ad se vocasse, ut libere converterentur.

Ex Chrysost. nonnulla adduxi super libr. 1. cap. 13. Quibus addi potest, quod ait homil.11.in Joannem: *Corporis natura, quocumque eam opifex ducere velit, eo sequitur, neque resistit; anima autem sui juris vim in se habet operandi, neque ulla in re Deo nisi velit obtemperat, invitam enim & coactam minime vult Deus*, &c.ubi coactionem pro necessitate sumit ut Patribus moris est; & hanc sequi existimat, si anima ita a Deo moveatur, ut ei resistere non possit. Multa etiam ad hanc rem possunt ex illo sumi homilia 1.& 2.in Epist. ad Ephes.& homil.16.in Epistol. ad Rom.homil.56.in Matth.& homil.in Psalm.115.ubi tractat illum locum: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, & quærit. *Si pater trahit, Filius deducit. Spiritus illuminat, quid peccant, qui neque tracti sunt, neque deducti neque illuminati?* Respondet: *Quoniam non præbent se ipsos dignos, ut eam suscipiant illuminationem.* Propter quæ verba & similia, quæ in aliis locis ex citatis habet Chrysostomus, nonnulli ei imponunt, quod senserit, liberum arbitrium gratiam Dei prævenire, atque ita exordium salutis a libero arbitrio sumi; absque hæresi tamen, quia eo tempore non erat veritas adeo patefacta, nondum exorta, examinata, ac reprobata Pelagiana hæresi. Ego vero non credam, hanc fuisse Chrysostomi mentem, nam apud illum homil.13.in Joann.lego: *Gratia Dei semper in beneficiis priores sibi partes vendicat, non enim nostris præcedentibus meritis hanc accepimus remunerationem, non solum quod facti simus ex nihilo, sed quod facti, & facienda & vitanda didicerimus, &c.* & infra: *Iterum emendandi medicina adhibita, non debita quidem, sed a misericordia, & gratia proveniens*, & homil.71. in Joan. circa illa verba. Sicut ego dilexi vos (inquit) *Non enim vestris præcedentibus meritis debitum persolvi, sed ego incœpi*, & hom.22.in Gen. *In nostra voluntate* (inquit) *post gratiam totum derelictum est.* Quæ verba sunt valde notanda: nam dum ait, post gratiam, illi tribui initium, & primas partes; dum vero ait, post gratiam totum derelictum esse in nostra voluntate, clare docet gratiam non movere prædeterminando omnino ac physice voluntatem. Denique dicta homil.56.in Matth.inquit: *Non enim probe ac ut oportet agere possumus, nisi gratia illa repleti fuerimus. Quis enim potest, generose quicquam facere, nisi Christi natus accedat?* In prioribus ergo verbis super Psalm.115.sensus Chrysost. (ut existimo) est, ideo homines peccare non credendo, aut non agendo pœnitentiam, quia divinam illuminationem non suscipiunt, libere consentiendo; vel immediate si vocatio sit perfecta, vel, si inchoata tantum sit & remota, aliquo modo illi cooperando, ut majorem recipiant: unde inferius ait: *Et si enim ejus est trahere & inducere, animam tamen requirit, quæ morem gerat, & facile pareat.* Atque hoc modo confirmat sententiam, quam nunc tractamus: vult enim etiam in operibus gratiæ determinationem liberam debere esse ab ipsa voluntate, præparata tamen & adjuta divina gratia: & hoc est quod ibidem subdit: *Neque enim virtus, nec salus nostra cogitur; nam, & si maxima pars: atque adeo fere totum ejus sit, exiguum quid tamen nobis reliquit, ut non sit a persona remota causa coronæ.*

Denique similia reperiuntur frequenter, apud Patres Græcos, ut Theodoretum, Theophylactum, Oecumenium, & Origenem ad Rom.8.& 9.a cap.11. Theophylacto etiam ad Ephes.1. & Marc.4.explicando parabolam seminantis. Neque horum Patrum auctoritas minuitur, eo quod eo tempore & loco scripserint, quo Pelagiana hæresis nondum illos vexabat, sed potius Manichæorum error, negantium libertatem arbitrii, nam hoc quidem in causa fuit, ut clarius & copiosius de libertate, quam de gratia scripserint; non vero, quod aliquid falsum docuerint, vel plus libero arbitrio, vel minus gratiæ Dei tribuendo, quam eis conveniat.

18 Atque idem judicium est de Patribus Latinis Augustino antiquioribus, ut fuit Hilarius, qui super Psalm. *Unicuique nostrum* (inquit) *libertatem vitæ sensumque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens*; & infra: *Quid honoris ac præmii bonitatis necessitas mereretur, cum malos non esse vis quædam nobis conserta non sineret?* Quod enim per nomina, vis vel *necessitatis*, ipse dicit, de physica prædetermínatione eandem rationem habent, ut ostendimus. Hieronym. etiam, licet ex professo contra Pelagianos scripserit, multa tamen docet, quæ huic sententiæ plurimum favent. Præsertim in Epistol. 149.ad Hebidiam quæst. 10. ubi etiam in eam extremam sententiam inclinat, quod omnis discretio inter bonos & malos fit ex usu voluntatis: sic enim ait: *Non gentes eligi, sed hominum voluntates; nec Deum salvare absque judicii veritate, sed causis præcedentibus, quia alii non susceperunt filium Dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt.* Quod vel dici non potuisset, vel saltem non ita diceretur, ut satisfactum esset quæstioni propositæ, si ipsas hominũ voluntates divina voluntas suo tantum nutu & arbitrio determinaret. Unde idem Hieronym. in Epistol. ad Ctesip. col. 6. *Velle* (inquit) *& currere meum est, sed ipsum meum sive Dei semper auxilio non erit meum:* & lib.3.contr.Pelagian. paulo post med. dicit: *Ubi misericordia & gratia est, liberum ex parte cessat arbitrium, quod in eo tantum est ut velimus atque cupiamus & placitis tribuamus assensum.* Dicitur enim ex parte cessare liberum arbitrium per gratiam: quia dum per gratiam prævenitur, & inclinatur, quodammodo indifferentia ejus minuitur. Vel aliter, & fortasse melius; quia gratiæ necessitas est ob impotentiam liberi arbitrii. Si ergo gratia omnino prædeterminaret liberum arbitrium, & sine hac prædeterminatione nihil facere posset, ex non parte, sed omnino tolleretur liberum arbitrium. De eadem re multa legi possunt apud Hieron.ad Rom. 8.& 9.ad Galat.1. & Malach.1.

19 Venio ad Augustin. qui huic sententiæ potissimum adversari censetur: nullus tamen est, ut existimo, qui magis illi patrocinetur, quia nullus ita gratiæ necessitatem & efficaciam explicuit, exaggeravit, ac plene docuit, sicut August. & tamen nunquam dixit; aut significavit ad necessitatem vel effectus gratiæ

tiæ pertinere, ut humanam voluntatem omnino seu physice prædeterminet; imo hanc determinationem semper dicit esse propriam voluntatis, vocat autem propriam, non quia sine divina præparatione fiat, nec quia ab illa sola sine Dei cooperatione fiat; ergo solum potuit appellare propriam voluntatis, quia per intrinsecam libertatem divinæ gratiæ cooperatur, non determinata ab alio, nam, si ab alio esset jam determinata, nulla ratione posset ei attribui talis motus tamquam proprius ejus, & tamquam omnino indifferens. Sic loquitur August. de spiritu & lit. cap. 34. *Consentire vocationi vel dissentire propriæ voluntatis est*, & l. 83. quæst. 68. in primis ait: *Quia nec velle quicquam potest nisi admonitus & vocatus, efficitur, ut & ipsum velle Deus operetur in nobis*. Ubi primum considerandum est, non hoc tribuere August. prædeterminationi efficaci, sed vocationi; de qua subdit: *Vocatio ergo ante meritum, voluntatem operatur. Propterea, & sic quispiam sibi tribuit, quod venit vocatus, non potest sibi tribuere, quod vocatus est*. Eamdem doctrinam habet de prædei. & grat. cap. & lib. arbitrio capit. 3. *Velle* (inquit) *& nolle, propriæ voluntatis est*. Item libr. 1. de grat. Christ. capit. 14. & lib. cont. Adimant. Man. capit. 26. ait esse in nostra potestate positum voluntatem mutare. Quod commemorans lib. 1. tractat. cap. 22. ait non esse contra divinam gratiam, *quia licet mutari in melius sit in potestate voluntatis, tamen hæc potestas est a Domino, a quo voluntas præparatur, & juvatur;* numquam autem dixit a quo prædeterminatur. Hoc idem confirmatur ex libro de Ecclesiasticis dogmat. capit. 21. In illis verbis, *manet utique arbitrii libertas, id est, rationalis voluntas, sed admonente prius Deo, & invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei*; & infra: *initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus, ut acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est*. Quod inferius aliis verbis dicitur: *Arbitrium naturæ nostræ sequax esse divinæ inspirationis libere confitemur*. Quod item aliis verbis dixit Augustinus epistol. 106. *Voluntatem esse comitem & pedissequam gratiæ, non ducem nec præviam*. Denique, ut supra capit. 4. & 5. late notavimus; numquam Augustinus docuit aliud genus auxilii gratiæ, nisi excitantis seu operantis, & adjuvantis seu cooperantis: ex quibus illud antecedit usum libertatis: non tamen prædeterminat, ut ostensum est, hoc autem non antecedit causaliter usum libertatis, sed juvat illum, & cooperatur cum illa, ut ipsum nomen præsefert, & utrumque docuit Augustinus citatis locis, & libro 4. contra duas epistolas Pelag. capite 6. & libro 1. ad Simplic. quæstione 2. & in Enchir. cap. 32. & sæpe alias. Possent etiam hoc loco afferri testimonia, in quibus Augustinus declarat gratię efficaciam sine hac physica prędeterminatione, quę cap. sequenti afferemus. Item ea testimonia, quibus docet, cum eadem gratia præveniente & movente fieri interdum ut unus operetur, & non alius, nam inde evidenter convincitur, prædeterminationem physicam non esse necessariam, de qua re dicemus infra c. 17.

20 Post Augustinum eodem modo operationem gratiæ, & cooperationem liberi arbitrii declararunt fere reliqui patres, qui eum imitati sunt, ut Prosper. 1. de vocat. Gent. capite 3. alias 9. libro 2. cap. 4. 9. & 10. alias 12. 16. 28. Cujus verba jam ex parte supra retuli, & sufficere existimo: & in respons. ad object. Gall. passim hoc insinuat, sed specialiter notanda sunt verba, quæ habentur, c. 6. *Prædestinationem Dei, sive ad bonum sive ad malum in hominibus operari, ineptissime dicitur, ut ad utramque homines quædam necessitas videatur impellere, cum in bonis voluntas sit intelligenda de gratia, in malis autem voluntas intelligenda sine gratia*. Quæ verba ex Augustino referuntur in capitulo Vasis iræ, 23. quæstione 4. Eamdem doctrinam amplexus est Fulgentius libro 1. & 2. ad Monym. & Anselmus libro de Concordia, Prædestinatione & libero arbitrio, ubi in capite 1. ut supra vidimus, distinguit, duplicem necessitatem, ex suppositione consequente, quæ non repugnat libertati; & ex antecedente suppositione, quæ libertatem tollit; unde concludit in fine capitis: *Sola voluntas determinat ibi quid teneat*: ubi dictio exclusiva, *sola*, non excludit concursum Dei concomitantem, sed prædeterminantem, de quo subdit: *Nec aliquid facit vis necessitatis, ubi operatur electio sola voluntatis*, & c. 2. ex hac doctrina concludit, Deum prædestinatione sua non cogere voluntatem, neque ei resistere, sed eam in sua potestate dimittere. Quod in re idem est, quod illam non prædeterminare. Et super Matthæum circa illa verba cap. 9. *Fiat voluntas tua*, ait, voluntatem Dei non cogere humanam; id est, necessitare; quia semper illam reliquit cum potestate resistendi. Et (quod valde notandum est) etiam ipsum Paulum ait ita fuisse percussum, ut voluntas ejus tunc fuerit libera, ut resisteret, si vellet. Similia multa possunt sumi ex Bernard. lib. de grat. & lib. arb. & ex Richard. de S. Vict. tract. 1. de statu inter. homin. part. 1. c. 14. ubi ait; *Libertatis esse, ut consensus ejus extorqueri, vel cohiberi non possit*, & c. 3. illud ait esse necessarium & non liberum, cui voluntas resistere non potest. *Nota.*

21 Huic etiam sententiæ favet Gregorius 6. Moral. c. 11. dicens: *Si superna gratia nocentem non prævenit, numquam profecto inveniet, quem remuneret innocentem, superna igitur pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, quod jam appetimus, agat nobiscum*. Possent etiam multa adduci ex Fausto, Galliæ Episcopo, in duobus libris, quos de gratia & libero arbitrio scripsit, & habentur to. 5. Biblioth. Sanct. Patr. Sed ea omitto, quia suspectus est de Semipelagianorum errore; ut constat ex Petr. Diacon. lib. de Incarn. & grat. Chrys. c. 8. & ultim. & Joan. Maxent. in Rescript. ad Hormisd. Pap. colum. 12. & (quod gravius est) quia Hormisda Papa consultus a quodam, qui appellatur Possessor, quid de libris Fausti sentiendum esset, nihil aliud respondet, nisi: *Neque illum, neque quemquam, quos in auctoritatem Patrum non recipit examen Catholicæ fidei, aut Ecclesiasticæ disciplinæ ambiguitatem posse gignere aut religiosis præjudicium comparare*. Habetur hæc epistola in eodem tom. 5. Bibliothec. & nuper excusa est inter epistolas decretales, & est n. 67. Hormis. Papæ. Qui in citatis verbis videtur alludere ad decretum Gelasii in cap. Sancta Romana, distinctione 17. ubi inter libros apocryphos opera Fausti enumerat. Unde in vit. Fulgentii capite 28. refertur Fulgentius eum reprobasse & Ado in Chronic. hæreticum eum vocat; & eodem modo sentit de illo Tritemius in Fausto, & Joann. Montinien. in epistol. ad Lector. quæ habetur ante opera Prosperi, aut, Faustum cum Cassiano & aliis pervertendo potius quam differendo, oppugnasse opera Prosperi de Gratia. Et quoniam Gennadius in libro de vir. illustrib. quem libro beati Hieronymi adjecit Faustum, & ejus libros de gratia multum commendat, ipsum Gennadium idem Joannes Montinien. suspectum facit Pelagianæ hæresis. Et conjecturæ, quas abducit, infirmæ non sunt, quamvis male interpretetur cap. 21. de Ecclesiast. dogmat. de quo supra dictum est. Denique, licet in præfat. illorum librorum Faustus recte de gratia loqui videatur, tamen Isidorus in vita Fulgentii (ut allegatum reperi, ipsum enim videre non potui) ait Faustum incredibili calliditate Catholicum videri voluisse, cum esset Pelagianus. Quapropter multi moderni scriptores libros illos cum auctore rejiciunt, quamvis non desint nonnulli, qui Faustum hac nota liberare studeant, quia in eis libris nihil videtur inveniri, quod cum Catholica doctrina aperte repugnet.

Qui dicit Faustum Semipel. hæresis suspectum.

Cōtra Faustum scribunt Joan. Bonon lib. de Prædest. p. 3. pag. 116. Turria. in lib. de elect. divin. fol. 6. Bellar l. 2. de grat. c. 11. & 15 Pro Fausto scribun. Ruar. ar. 7. §. Nec re ipsa. Dried de Concor. fol. 20. 52. & 57. & tractat. 4. de captivit. & red. c. 2. par. 5. Covarr. l. 4 variat. c. 17

Alia testimonia Patrum, quibus supra probavimus ita dari nobis sufficientem gratiam, ut sit in potestate nostra habere omnia necessaria ad operandum, hanc etiam partem confirmant, nam, quacumque ratione asseratur divina voluntas efficax, & prædeterminans nostram, esse necessaria ad supernaturales actus, necessario sequitur illam non esse in potestate nostra, ut satis declaratum est.

Ex

Ex scholasticis, qui contra hæreticos scripserunt, eadem veritas confirmatur.

QUapropter ex Scholasticis Doctoribus nihil novi est, quod hoc loco afferamus, præter ea, quæ libr. 1. de generali concursu, seu influxu primæ causæ adducta sunt; nam illi in universum loquuntur de actibus voluntatis, tam naturalibus, quam supernaturalibus, & ratio libertatis, in qua nituntur, generalis est. Et inferius cap. 16. notabimus nonnullos, qui non solum prædeterminationem in nostra voluntate, sed etiam præfinitionem in divina circa actus supernaturales negant. Hoc autem loco notandi sunt novi scriptores, qui specialiter disputant contra hæreticos negantes libertatem voluntatis propter efficaciam gratiæ, quos in hunc locum reservavimus, quia revera plurimum favent huic nostræ sententiæ, magnamque illi auctoritatem conciliant; nam fere omnes professi sunt, non posse se aliter hæreticis satisfacere, seque ab eorum calumniis defendere.

Id constat ex Waldensi lib. 1. doctrinæ fidei antiq. a cap. 23. ad 28. ubi pluribus rationibus & testimoniis hanc sententiam confirmat, & specialiter capit. 25. ait, periculose errasse quosdam Magistros, ponentes in humanis operibus necessitatem antecedentem, etiam ex voluntate Dei. Item Roffensis art. 36. ubi etiam plura ex Patribus congerit, & specialiter ait. Sicut non sequitur, homo nihil potest velle absque Dei assistentia, & generali influentia; ergo non est liber, ita non sequi, ex necessitate auxilii gratiæ hominem non esse liberum, quia sicut influentia illa semper adest voluntati, ita & auxilium divinæ gratiæ cunctis ad manum est præsens, & ibidem ex Luthero refert hæc verba: *Periit itaque hic etiam generalis illa influentia, qua garriunt esse in potestate nostra naturales operationes operari.* Cui ipse respondet: *Cooperatur itaque* Deus *cuique creaturæ per hujusmodi influxum ad operationes singulas: & per eumdem exercere voluntas actum suum potest*, & infra: *Quis enim non compertissimum habet, se posse per influentiam illam generalem, cum voluerit, stare, vel sedere, silere, vel loqui?* In eamdem sententiam scribit latissime Driedo de captivitate, & redemptione generis humani tractatu 4. c. 2. in 5. part. illius & tract. 5. cap. 4. præsertim ad ultimam confirmationem secundi argumenti. Item libro de concordia, præsertim cap. 3. in sol. argument. Ruardus multus est in hac sententia explicanda & defendenda, cujus verba omnia referre, quæ in art. 7. contra Lutherum de hac re scribit, operosum esset. Legatur præcipue pag. 207. & inferius a pag. 223. conclus. 4. 6. 7. & 10. Pro eadem sententia multa sumi possunt ex Stapletonio libro 4. de justificatione, cap. 8. quibus licet adjungere Didacum Paiva libro 4. Orthodox. explicat. eo quod ibi specialiter arguat Calvinum & ab ejus calumniis Patres Societatis defendat. Calvinus enim Jesuitas Pelagianos appellare consuevit, eo quod physicam prædeterminationem voluntatis pernegarent; ex eo quia plane videbant sequi necessitatem humanarum actionum libertati repugnantem, quam ipse Calvinus introducere studebat. Paiva igitur ostendit, Calvinum, ut suum errorem defenderet, alium viris Catholicis imposuisse sine ullo fundamento, quia ad perfectionem, & efficaciam divinæ gratiæ non pertinet liberum arbitrium ligare (ut ipse loquitur) seu physice prædeterminare, quod idem est; sed præparare, excitare & adjuvare, hoc enim posterius in S. Patribus legimus, non vero illud prius. Eadem sententia sumi potest ex Alfonso de Castro contra hæreses, verbi gratia, hær. 1. & ver. libertas, hær. 1. in quantum sæpe dicit, in hominis potestate positum esse Deum trahentem sequi, aut ei resistere. Et ex Vega, (quamvis soleat in contrarium citari,) lib. 6. in Trid. capit. 4. quem locum supra explicui lib. 1. cap. 14. hic ergo Auctor ibid. cap. 7. docet, auxilium supernaturale, quod est per modum concursus, quod ipse vocat auxilium speciale quo adjuvamur ad actus supernaturales, hoc (inquam) auxilium, ita esse in potestate nostra sicut auxilium generale per concursum universalem; & hoc existimat necessarium, ut conversio in Deum, vel alius actus supernaturalis immediate possit subesse potestati hominis; in quo plane docet nostram sententiam, Hoc enim est quod intendimus; scilicet posita in homine sufficiente excitatione, & facultate in actu primo, esse in potestate ejus habere concursum actualem gratiæ: nec posse aliter intelligi, quomodo operatio proxime sit in potestate hominis: & cap. 8. ponit discrimen inter excitantem, & adjuvantem gratiam, quod illa non subjacet potestati nostræ, de hac vero subdit, *sunt etenim & ex parte a nobis, & nostræ libertati semper subjacent, quæ per gratiam adjuvantem Deus in nobis facit*; & libro 13. capit. 13. dicit, auxilium efficax esse in potestate peccatoris. Quod nullo modo posset esse verum, si tale auxilium consisteret in prædeterminatione efficaci, ut supra ostensum est. Posset autem aliquis hærere in quibusdam verbis hujus auctoris lib. 6. in Trident. capit. 6. ubi sic inquit: *Excitat namque Deus vocatione sua sancta & illuminatione, ut surgamus a peccato. Neque contentus excitare, quadam nobis ignota suæ virtutis applicatione, & nostræ voluntatis mirifica inclinatione & inflexione, benigne nos adjuvat, ut consentiamus, & obediamus vocationi suæ*, & idem fere dixerat capit. 5. in illis verbis: *Ipse solus facit ut faciamus, sive aliquibus bonis inspirationibus, sive alio ignoto nobis modo, applicando, & inflectendo voluntatem ad operandum.* Sed in primis, ut ex ipsis verbis constat, hic auctor non affirmat illum ignotum modum tamquam certum, nec tamquam necessarium ad singulos actus. Deinde numquam dixit, per illum modum Deum prædeterminare physice voluntatem; imo nec prædeterminare: quin potius sentit, non obstante tota illa actione Dei, posse voluntatem resistere, ut patet ex his quæ inferius subjungit cap. 8. & 9. Itaque tota illa applicatio, & inflexio seu inclinatio voluntatis intelligenda est per affectiones, & dispositiones vitales ipsius voluntatis, quibus a Deo præparatur, & disponitur, ut divinam vocationem suscipiat.

Ultimo loco in favorem hujus sententiæ referam Dominicum Soto inter modernos Thomistas insignem Theologum, qui libro 1. de nat. & grat. c. 16. ut satisfaciat hæreticis objicientibus, Deum sua voluntate efficaci nostras necessitare, respondet, id falsum esse, quia Deus sua infinita sapientia, & potentia cum singulis causis secundis modo proprio concurrit: declarans autem, quis sit iste modus respectu nostræ voluntatis, aperte dicit, non esse per voluntatem Dei efficacem, & prædeterminantem, & ideo non inferre necessitatem: verba ejus sunt: *Quocirca quidquid Deus vult, voluntate absoluta, & quæ dicitur beneplaciti fit, juxta illud: voluntati ejus quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri, nisi salva humana natura, & libera voluntate, quæ idcirco resistere Deo potest:* ergo sentit, illam voluntatem, qua Deus concurrit, non esse absolutam, neque includere talem motionem, cui nos resistere non possimus; unde inferius ait; *Sunt alia secundi generis opera, quæ ita in nobis Deus exercet, si nos tamen assensum præbeamus*, ubi satis explicuit conditionem in illa voluntate Dei inclusam; & inferius tandem ait: *Nihil aliud est me Deum hoc modo movere, quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum.* Ipsum enim Dei concursum, motionem Dei, imo & præmotionem, appellaverat, non in sensu recentiorum auctorum, sed antiquorum, & in eo modo, quo causa prima dicitur prius natura influere, ut sæpe in superioribus exposuimus. Et ideo consulto vocavit illam motionem liberam homini ne existimaretur esse motio aliqua, ad quam voluntas mere passive se habeat, qualis est illa præmotio ac prædeterminatio physica, quam novi Theologi ponunt. Tractat autem ibi Soto specialiter de actibus supernaturalibus, & de omnibus auxiliis gratiæ, quæ ad illos necessaria sunt, & juxta hanc doctrinam exponit omnia Scripturæ loca, in quibus hi actus Deo attribuuntur, eodem fere modo, quo nos id præstabimus, statim cap. 14. Ex his sane satis aperta erat sententia Soti: sed ut magis adhuc constet, quam ex animo, sola ratione adductus, ei adhæserit,

rit: videndus est in iis explicationibus suarum opinionum, quas addidit consulto ad finem libro quarto sententiarum. Etenim, cum ipsum reprehendisset, nescio quis, ex eo quod in hac sua opinione nimium favere videretur libero arbitrio, versiculo *quidam vero*, inquit in hæc verba: *Quidam vero hoc taxare voluerunt, dicentes, quod nimium tribuerim libero arbitrio in justificationis causa. Et tamen, salva semper Catholicæ Ecclesiæ censura, arbitror necessario sic dicendum*, & paulo infra: *& ideo postquam dixit Christus* Joan.6. *nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui me misit, traxerit eum: subjunxit. Qui audit & dicit, venit ad me. Quasi in nostra potestate sit trahenti assentire, aut dissentire.* Hæc Sotus. Satis igitur constat, sententiam hanc neque esse novam, cum sit ab antiquissimis Patribus tradita; neque esse propriam Theologorum Societatis Jesu, cum omnium ordinum auctores illam doceant, quamvis nostri fortasse distinctius & accuratius eam tradiderint, & insigni eruditione locupletaverint. Quos hoc loco non refero, ne domesticis testibus uti videar.

CAPUT XIV.

Quomodo gratiæ efficacia intelligenda sit absque physica prædeterminatione.

1 Priusquam argumentis respondeamus, quibus auctores contrariæ sententiæ moti sunt ad constituendum auxilium efficax in illa physica prædeterminatione, oportet ut explicemus, quid auxilium efficax sit, & unde illius efficacia proveniat, vel in quo consistat. Est autem, ut supra tetigi capit. 6. illa vox, *efficax*, distinguenda: potest enim tribus modis sumi. Primo, ut tantum dicat, virtutem seu facultatem agendi, & si non agat: quomodo dicitur medicina efficax, & specialiter solet hæc denominatio tribui illi virtuti, quæ in suo genere habet aliquam specialem energiam: & in hac significatione auxilium gratiæ sufficiens est vere efficax, quia ex se effectivum est supernaturalis conversionis, & singularem vim habet ad voluntatem pertrahendam, & hoc sensu est valde usitata hæc vox apud Patres, & in ea dixit Paulus ad Hebræos 4. *Vivus est sermo Dei, & efficax, & penetrabilior omni gladio ancipiti.* Quod indicavit Petrus Joannis 6. cum dixit: *Ad quem ibimus? Verba vitæ æternæ habes*; quibus verbis efficaciam gratiæ declaravit. Hic ergo non sumimus gratiam efficacem hoc sensu, ut constat; quia sic generalis est appellatio, & sufficientem gratiam comprehendit, ut dixi.

Tribus modis potest auxilium gratiæ dici efficax. Primus.

Secundus.

2 Secundo, hæc vox *efficax*, significare potest vim agendi ut actu conjunctam suæ actioni; ita ut nihil aliud sit virtus efficax, quam virtus actu efficiens, & hoc modo satis clarum est, quid sit auxilium efficax, & quid requiratur ut efficax sit: dicetur enim auxilium, quod actu efficit conversionem hominis, seu actum supernaturalem & humanum. Quo fit, ut in hac significatione gratia non possit esse efficax sine consensu & determinatione libera nostræ voluntatis, quia gratia non est ita efficax supernaturalis actus humani, ut se sola, & sine concursu liberi arbitrii possit illum efficere: quia talis actus, ut vitalis, & liber est, habet essentialem dependentiam a libero arbitrio. Unde hoc non est tribuendum imperfectioni gratiæ: quia non datur, ut sit totum principium actus in omni genere, sed ut sit principale principium tum morale, tum physicum, & sub ea ratione totale; adjuvans tamen, & elevans liberum arbitrium ad secum cooperandum. Atque hinc etiam fit, ut auxilium gratiæ, quod de se est efficax priori modo, id est, maximam habens vim & efficacitatem, desinat esse efficax posteriori modo, solum ex defectu, & potestate liberi arbitrii, quod, cum nihil supernaturalis boni possit per se solum agere, potest solum ipsum tale bonum impedire, & divinæ gratiæ resistere, quod non provenit ex impotentia divinæ gratiæ, sed ex suavitate, & sapientia divinæ providentiæ, quæ ita movet suam creaturam, ut eam motum suum agere sinat.

Neque propterea dicendum est, gratiam accipere a libero arbitrio efficaciam, id est, actualem effectionem, quia liberum arbitrium nihil confert gratiæ: sed gratia potius confertur libero arbitrio, & per illam ac ratione illius præparatur, & juvatur, sed solum sequitur gratiam non posse suam effectionem exercere sine libero arbitrio, quod est verissimum: quia hæc est natura talis principii, & talis actionis. Unde nec proprie dicetur, gratiam pendere a libero arbitrio in sua efficacitate, quia dependentia dicit causalitatem, vel subordinationem inferioris ad superius, sed proprie dicetur gratia requirere concomitantiam liberi arbitrii ut efficax fiat, id est, ut efficiat. Sicut causa prima ut agens cum secundis non pendet proprie ab illis, sed potius e converso hæ pendent ab illa: requirit tamen causa prima, ut sic operans, causam secundam coefficientem, nec per illum concursum præcise sumptum posset se sola agere, quamvis alio modo possit, si velit. Proprie vero dicetur actio gratiæ pendere a libero arbitrio, quia eadem est utriusque actio: sicut diximus eamdem esse actionem a causa prima, & secunda, vel sicut est eadem actio habitus & potentiæ, vel agentis principalis, & instrumenti, his enim modis, vel aliquo illorum, comparantur inter se gratia, & liberum arbitrium. Unde, si efficacia gratiæ in ea significatione, quam nunc prosequimur, nihil aliud est, quam actio seu efficientia gratiæ, aut denominatio inde desumpta, etiam concedi potest efficaciam gratiæ pendere a libero arbitrio, quia ab illo pendet actio, a qua gratia denominatur efficax, id est, efficiens; multoque magis e contrario pendebit a gratia, quod liberum arbitrium sit operans seu cooperans: quia ipsius operatio, & cooperatio principaliter a gratia pendet. Sicut etiam actuale exercitium gratiæ in agendo, vel determinatio ejus ad agendum in tali tempore, vel interdum etiam in tali specie actus pendet a libero arbitrio, quatenus illa determinatio est actio ejus, & licet etiam hoc titulo a gratia dependeat, tamen sub hac voce seu denominatione determinationis, peculiari titulo potest attribui libero arbitrio propter proprium, & intrinsecum dominium, quod habet in actionem suam, ut c. 17. magis declarabimus.

3 Hæc omnia ideo dicta sunt, quia a multis reprehendi solent in his auctoribus, qui efficaciam auxilii solum ponunt in actuali actione, & nihil aliud esse putant, quam denominationem ab actuali influxu seu actione sumptam. Quidquid tamen de hoc ultimo sit, quod mox videbimus, cætera omnia quæ diximus, non sunt reprehensione digna sed vera, & in re ipsa necessario ab omnibus concedenda, si vocis ambiguitas seu æquivocatio tollatur, & non efficax, sed efficiens gratia dicatur. Clarum est enim posse ita denominari, & secundum eam denominationem verissima esse omnia quæ dicta sunt. At vero, quoad prædictam denominationem efficacis gratiæ, existimo sine dubio non esse inde desumptam, prout est in usu Theologorum propterea, quæ superius cap. 6. tetigi, scilicet, quia nec proprietas vocis habet, ut significet solam actualem actionem, sed specialem aliquam vim ipsius principii, ut constat ex omnibus Latinis auctoribus. Item quia hæc denominatio gratiæ efficacis sub his nominibus non reperitur in sacra Scriptura, sed ex Augustin. doctrina primum desumpta est. Aug. autem, quum de gratiæ efficacia loquitur, aliquid amplius sine dubio intendit, ut ex testimoniis ejus, quæ citato loco indicavi, & statim latius efferam, constat. Res autem, quam per ipsam vocem significare ipse voluit, magnum habet in Scripturis fundamentum, quod in sequenti capite copiosius tractabimus.

4 Tertio igitur modo potest gratia appellari efficax, non solum quia effectiva est; neque solum quia actu efficit; sed quia ita est effectiva, ut semper habeat infallibiliter conjunctam actualem affectionem. Ita ut gratia efficax sit, quæ infallibiliter operatur consensum, & actum supernaturalem hominis, & consequenter etiam facit, ut ipse homo consentiat, & operetur. Quo fit, ut in hac gratia efficaci non debeat formaliter includi auxilium illud, quod est per modum concursus, ut etiam cap. 6. dixi: sic enim fieret sensus compositus, nihilque aliud diceretur, quam gratiam, quæ actu operatur, infallibiliter

Tertius & proprius modus auxilii efficacis.

ter

ter habere conjunctam actionem, seu operationem hominis: atque ita nihil aliud esse hæc efficacia, quam actualis efficientia, ut in secundo membro dictum est. Igitur gratia efficax formaliter constituenda est, in aliquo auxilio, quod fit per modum principii, quod ideo dicitur efficax, quia infallibiliter secum affert actionem, & consequenter etiam habet conjunctum actuale auxilium, quod est per modum concursus, & cooperationem etiam voluntatis. Hinc Augustinus, hanc gratiam efficacem in quadam vocatione constituit, quæ ad gratiam operantem pertinet, qua Deus ita hominem vocat, & in illo ita operatur, ut illum operari, & consentire faciat. Cum enim Deus per vocationem, seu operantem gratiam, operetur in nobis ut velimus, quando tali modo id operatur vocatio, ut infallibiliter id assequatur, merito talis gratia efficax appellatur; nam in suo genere, seu illo modo, quo Deus per hanc gratiam facit ut velimus, singularem habet efficaciam, & ideo merito efficax appellatur.

Vide Stapl. l. 3. de grat. & lib. arb. c. 6. & l. 4. cap. 8.

Mens Augustini de auxilio efficaci.

5 QUod autem aliqua gratia operans seu vocatio hujusmodi sit, multis locis docet Augustinus epist. 107. *Vocatio* (inquit) *illa alta, atque secreta, sic agit sensum, ut accommodet assensum;* & prædest. Sanct. cap. 16. *Omnes, qui hanc vocationem recipiunt, esse docibiles Dei, omnesque qui ita audiunt a Patre, venire ad Christum,* & capit. 8. dixerat, hujusmodi gratiam a nullo duro corde respui; idem sæpe docet idem Augustin. libr. eodem, præsertim cap. 6. & libr. de Correpr. & grat. capit. 11. & libr. de Bon. persever. capit. 6. ubi respondet Masiliensibus, qui male intelligentes hanc gratiæ efficaciam, & Augustini sententiam illam impugnabant, ut ad eumdem Augustinum scripserat Hilar. in epist. quæ habetur ante lib. de Prædestin. Sanctor. Eadem denique doctrina frequentissima est apud Augustinum, quem imitantur etiam Greg. homil. 30. in Evangel. & Prosper libro secundo de vocat. Gent. cap. 8. alias 23. & ad Capitula Gallorum cap. 5. & aliis locis sæpe hoc modo loquitur; & in hunc modum interpretantur varia Scripturæ testimonia, quæ partim superius capit. undecim. tractata sunt, partim explicabuntur in sequente cap.

6 Unde autem habeat talis vocatio hanc efficacitatem, ut infallibiliter hominem trahat ad consentiendum, Augustinus numquam satis expresse declaravit; quia res est difficillima, & ab humanis sensibus remotissima, & fortasse ob hanc causam appellavit hanc vocationem *altam* atque *secretam*, quia, scilicet, & modus, quo tribuitur, latens est, & ratio qua distribuitur, & quibusdam datur, & non aliis, paucis, & non multis, profunda est, & soli Deo cognita. Quantum autem ex doctrina ejusdem Augustini colligi potest, consistit efficacia hujus vocationis seu gratiæ in duobus. Primum est, quod a Deo datur ex proposito vel intentione convertendi, vel salvandi hominem, & ideo solet Augustinus appellare hanc vocationem *secundum propositum gratiæ*, ut patet ex citatis locis de Prædestinat. Sanct. c. 8. & 16. & de bono persever. cap. 14 & libro primo, Retract. cap. 24. quam appellationem sumpsit Augustin. ex illo Pauli ad Roman. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti;* & capit. 9. *Ut secundum electionem propositum Dei maneret,* & ex illo ad Ephes. 1. *Prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Ut idem Augustinus diserte explicuit in exposit. quarumdam propositionum epistolæ ad Rom. prop. 55. Ex quo loco etiam constat, quum Augustinus appellat *vocationem secundum propositum gratiæ Dei*, loqui de proposito absoluto, & efficaci convertendi, vel sanctificandi hominem, & non satis neque recte exponi de sola voluntate antecedente, qua Deus vult, quantum in ipso est, omnes salvare. Primo quidem, quia hoc modo omnis vocatio est secundum propositum gratiæ, & quamvis sit inefficax, est consentanea, & proportionata illi proposito; quia, & ad eumdem finem tendit, & quantum est ex se, efficax est, numquam autem Augustinus appellaret vocationem inefficacem, vocationem secundum propositum: imo in hoc distinguit efficacem ab inefficaci. Secundo, & maxime, quia Paulus, a quo Augustinus suam locutionem mutuatus est, non loquitur de voluntate antecedente conditionata, sed de efficaci, & absoluta, loquitur enim de proposito, quod infallibiliter habet effectum, ut patet ex illis verbis: *Ut secundum electionem propositum Dei maneret.* Ex quibus aliud etiam sumitur argumentum, nam electio non dicit inefficacem voluntatem, sed efficacem; hoc autem propositum ad electionem pertinet, ut patet ex Paulo in citatis verbis, & ad Eph. primo, ubi prædestinationi hoc propositum conjungit, quo nimirum, prædestinati dilecti sunt, seu electi a Deo. Unde etiam Augustinus, 1. Retract. capit. 24. dicit esse propriam electorum, & de Prædestinat. Sanctor. cap. 16. hanc vocationem esse ait, qua vocantur electi, & cap. 17. subdit: *Intelligamus ergo vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant.* Qui ergo ex hac electione vocantur, dicuntur vocari ex proposito, seu secundum propositum Dei. Roman. 9.

De præ-dest. Sanct. cap. 8. & epist. 107. Vocatio secundum proposi-tum, quæ.

Accedat denique auctoritas D. Thomæ 1. 2. q. 112. art. 3. dicentis: *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.* Quæ verba intelligi possunt de gratia habituali, quam infallibiliter homo consequitur se disponendo ad illam, quia Deus, a cujus motione est illa dispositio, intendit, ut homo per illam consequatur gratiam sanctificantem: & hic sensus est verus, sed non ille tantum est a D. Thoma intentus, ut patet ex testimonio Joan. 6. quo suam sententiam confirmat: *Omnis qui audivit a Patre & didicit, venit ad me;* & ex testimonio Augustini, quem etiam citat de Prædestinat. Sanct. cap. 14. *Quod per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur, quia intentio Dei non potest deficere.* Voluit ergo Div. Thomas etiam docere, quandocumque Deus vocat aliquem ex intentione efficaci sanctificationis, seu conversionis ejus, infallibile esse, ut consentiat, & sanctificetur, vocationem ergo ex tali intentione intellexit Div. Thom. esse vocationem ex proposito. Hoc ergo est quod primo requiritur ad vocationem efficacem, &, si proprie loquamur, magis est radix & origo efficacis vocationis, quam formalis ratio ejus, nam Deus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ideo sic operatur in homine vocando eum efficaciter, quia voluit, atque decrevit, illum convertere.

7 Secundo igitur ad vocationem efficacem necessarium est, ut Deus tali tempore, & modo hominem vocet, qui accommodatus sit ad effectum conversionis ejus, quam Deus intendit. Nam, qui prudenter operatur, adhibet media consentanea fini intento. Quia ergo Deus, ut diximus, interdum vocat hominem ex intentione convertendi seu sanctificandi illum, cum infinita sua sapientia, & potentia, innumeris modis possit illum vocare, ita vocationem accommodat, prout opportunum est ad finem intentum & ideo infallibiliter illum consequitur. Atque hinc Augustinus citatis locis hanc vocationem *congruam* appellat, id est, congruo tempore & modo homini datam.

Vocatio congrua quæ, & unde id habeat.

SEd in quo consistit hæc congruitas? Quidam censent consistere, in quadam proportione, quæ est inter talem illuminationem, vel inspirationem tali modo a Deo effectam in homine talis complexionis, naturæ, & conditionis: Deus enim hæc omnia exactissime comprehendens in quocumque homine, novit etiam, quis modus vocationis sit illi accommodatus, ut, si ita cor ejus tangatur, emolliatur, & consentiat. Nam dæmon, sua finita scientia, & potentia ita potest tentare hominem, si permittatur, ut morali quadam certitudine illum ad consentiendum inducat, quia comprehendit uniuscujusque hominis com-

complexionem, & naturam, & potest observare tempus, occasionem, & modum, quæ novit esse opportuniora ad persuadendum, seu inclinandum hominem: multo ergo excellentiori modo potest Deus accommodare homini vocationem congruam, qua omnino faciat illum velle quod ipse vult. Quæ explicatio videtur consentanea Aug. quia hac ratione solet hanc vocationem congruam vocare: unde lib. de bono persev. c. 14. cum de Tyriis & Sidoniis dixisset: *Quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum*, subdit: *Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio, divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant*, &c. & ad divinam electionem seu voluntatem refert, quod quibusdam detur vocatio sic accommodata, & congrua, aliis non detur. Igitur totam efficaciam constituere videtur in hac congruitate vocationis: unde libr. 1. ad Simplic. qu. 2. *Non volentis* (inquit) *neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem. Nam, cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*, & ad idem videtur alludere lib. de Spirit. & lit. c. 34. dicens: *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus, credamus*, &c. & epist. 107. dum ait, *per illam vocationem altam atque secretam, sic Deum agere sensum, ut ei accommodet assensum*: in illis enim particulis, *sic & ut*, significat, in hac vocatione servare Deum modum unicuique accommodatum, ut in assensum seu consensum inducatur, & idem indicat lib. de præd. Sanct. c. 8. dicens: *Valde remota est a sensibus carnis hæc schola, in qua Pater sic docet, nec agit hoc cum carnis aure, sed cordis.*

8 Sed, licet verum sit, sæpe vocationem efficacem fieri hoc singulari modo, quo Deus aliquid speciale in homine operatur, naturæ, & conditioni ejus accommodatum, ut quando vocavit Paulum efficacissima vocatione, ut loquitur Aug. de grat. & libero arbitrio c. 5. ita illum terrendo, & illuminando, & taliter objectum illi proponendo, ut corrigeretur ad fidem, sicut idem Aug. explicat 1. lib. ad Simplic. q. 2. ad finem: licet hoc (inquam) verum sit, tamen, neque id requiri potest ut necessarium ad vocationis efficaciam, id est, ut consequatur effectum, ut supra cap. 9. demonstratum est; quia alias qui non ita vocaretur, non haberet vocationem sufficientem. Neque etiam illa congruitas satis est ad illam efficaciam, quam Augus. tribuere intendit tali vocationi; nimirum, quod omnino infallibiliter consequatur effectum. Quod ex dictis superius hic, & c. 10. in hunc modum declari potest; nam hæc infallibilitas tanta esse debet, ut implicet contradictionem aliquando deficere; sed ex vi illius congruitatis solius non potest esse tanta infallibilitas; ergo illa non sufficit ad efficaciam vocationis. Major patet ex priori puncto, nam hæc vocatio, est medium accommodatum intentioni Dei efficaci: implicat autem contradictionem, voluntatem Dei efficacem non impleri; ergo non potest illa vocatio esse proportionatum medium, nisi sit ita infallibilis, ut prorsus repugnet, & contradictionem implicet non consequi effectum suum. Minor vero constat ex his, quæ tractata sunt c. 10. nam tota illa congruitas ex se solum inducit quamdam moralem certitudinem, cui absolute non repugnat, ut vocationi sic congruæ liberum arbitrium resistat, adeo ut Anselmus dixerit, potuisse Paulum resistere suæ vocationi quantumvis efficacissimæ: sic enim ait Matth. 6. circa illa verba. *Fiat voluntas tua. Licet sit percussus Paulus, tamen voluntas ejus erat libera, ut resisteret si vellet*. Propter quod Chrysost. hom. 31. & 56. in Matth. agens de vocatione Matthæi, & Pauli, dicit. Non prius Deum illum vocasse, quia prænovit, tunc vocationem fuisse penetraturam ejus animam, sentit ergo non sufficere efficaciam, quam poterat habere vocatio ex peculiari congruitate ad ingenium vel conditionem Pauli, aut Matthæi, sed oportuisse ut Deus etiam observaret tempus, in quo præsciret, vocationem illam fuisse effectum habituram si eam daret.

In quo consistat omnimoda efficatia vocationis.

9 Addendum igitur est, omnimodam efficaciam hujus vocationis in hoc consistere, quod Deus infinita sua sapientia prævidens, quid unaquæque causa seu voluntas in omni eventu, & occasione operatura sit, si in ea constituatur, etiam cognoscit: quando & cui vocationi sit unaquæque voluntas assensum præbitura, si ei detur. Unde quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore, & modo quo novit illum consensurum, & talis vocatio appellatur efficax, quia licet ex se non habeat infallibilem effectum, tamen ut subest tali scientiæ divinæ, infallibiliter est illum habitura, quod interdum poterit accidere cum speciali congruitate, & efficacia morali talis vocationis; interdum sine illa, cooperante libero arbitrio cum generali influxu gratiæ Dei, & utroque modo gratia erit efficax, quamvis una sit copiosior, & major quam alia. Unde fit, hanc efficaciam non esse physicam, sed moralem, neque esse spectandam in ipsa vocatione secundum se, id est, secundum illam entitatem vel motionem quam ponit in homine; sed prout progreditur a Deo, & est sub intentione ac scientia seu directione ejus. Et juxta hunc efficacitatis modum intelligenda est doctrina Augustin. Non enim consideravit tantum congruitatem, quam vocatio secundum se habet cum ingenio, vel natura hominis, quæ est congruitas quasi in actu primo, sed etiam ac præcipue, proportionem illam consideravit, quæ in hoc consistit, quod vocatio tunc datur, quando operatura est, quæ proprie consistit in actu secundo, & maxime congrua dici potest; quia maxime congruit homini, cui melius est vocari, quando responsurus est, etiam si remisse vocetur, quam fortiter vocari, cum consensurus non est. Probatur ex Aug.

10 Hinc Augustinus efficaciam hujus vocationis non ponit in necessitate; sed in infallibilitate, & certitudine: necessitas enim ad causam, certitudo autem, & infallibilitas ad præscientiam spectant, ut alias Capreolus notavit prima distinctione 40. quæstione prima, articulo tertio, ad 1. cont. 2. conclus. Unde Augustinus de bono persever. cap. 14. hanc vocationem ait pertinere ad ea beneficia, *quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. Propterea etiam numquam dixit, voluntatem non posse resistere tali vocationi, sed solum numquam ei restituturam: de præd. sanct. c. 8. quia præscientia non aufert potestatem simpliciter faciendi oppositum ejus, quod prævisum est. Hunc etiam modum efficacis vocationis significavit Chrysostomus citatis locis, & eumdem indicat Ambrosius, vel qui sub nomine ejus exponit verba illa ad Rom. 8. *Iis qui secundum propositum vocati sunt Sancti*: dicens: *Hi secundum propositum vocantur, quos credentes præscivit Deus futuros sibi idoneos, ut antequam crederent, scirentur*. In hoc etiam sensu videntur sumenda verba Origenis ad Rom. 9. dicentis: *Certum est, Deum non solum scire uniuscujusque propositum, sed etiam præscire, sciens & antea præsciens, tamquam bonus dispensator, & justus, uniuscujusque motibus, & proposito utitur ad ea perficienda, quæ uniuscujusque animus, & voluntas elegit.*

11 Denique ratione potest hoc persuaderi: quia nullo alio conveniente modo potest efficacia auxilii gratiæ declarari, & hic modus est sufficientissimus, & aptissimus, tum ad conciliandam libertatem cum gratia; tum ad declarandum quomodo efficacia gratiæ, quæ consequitur effectum, non excludat sufficientiam ejus, quæ effectum non consequitur; tum denique ad conciliianda varia dicta Sanctorum de divina prædefinitione seu prædestinatione circa hominem. Declaro singula, nam in primis exclusimus alios modos qui excogitari possunt. Unus erat per solam moralem efficaciam, & abundantiam auxilii gratiæ, & hunc ostendimus nec posse esse generalem, nec in his, quibus communicatur, esse sufficientem ad efficaciam, seu infallibilitatem effectus divinæ voluntatis. Alius erat per physicam prædeterminationem, & hunc Ratione ostenditur

& hunc ostendimus, & repugnare libertati, & tollere sufficientiam gratiæ ab his, quibus hæc physica prædeterminatio non datur, & præterea est aliud inconveniens in ea sententia, quia sicut reducit opera gratiæ in hanc efficacem motionem, ita opera moralia, imo, & voluntarios consensus pravos reducere debet in motionem Dei efficacem proportionatam, quod quam sit falsum, constat ex tractatis in superioribus libris. Accedit, quod, si hæc efficacia consisteret in illa physica prædeterminatione, non oporteret, Deum observare tempus, & modum excitandi, & vocandi eum, quem vellet convertere; quia prædeterminatio hæc physica semper, & necessario habebit effectum, si adhibeatur. Unde neque, ut homo ferventius convertatur, quidquam referet major vocatio seu excitatio; quia Deus potest prædeterminare liberum arbitrium prout voluerit, & totum pendet ex hac prædeterminatione: neque etiam ad perseverandum erit necessarium aliud genus gratiæ, vel specialis auxilii, sed solum, quod Deus prædeterminet voluntatem in omnibus opportunitatibus, vel occasionibus longo tempore occurrentibus, sicut facit in uno vel altero actu, quod re vera non potest speciale auxilium appellari, quod sit alterius rationis ab illo quod Deus confert ad singulos actus, quando ad illos prædeterminat voluntatem, juxta illam sententiam. Hæc autem omnia sunt aliena a modo loquendi Patrum, & Conciliorum: nam semper declarant hos effectus gratiæ per specialia auxilia, quibus Deus excitat, & vocat hominem, & offert illi occasiones bene operandi, & observat tempus, & modum accommodatum illi, quem vult salvare, & convertere. Ac denique numquam hujus physicæ prædeterminationis meminerunt, ut in eam revocarent differentiam inter eam gratiam, quæ consequitur effectum, & illam, quæ caret effectu. At vero præter hos duos modos nullus alius excogitari potest, nisi ille, in quo vocatio habet infallibilem effectum ex adjuncta præscientia Dei: quia conjunctio talis effectus cum tali causa solum potest esse ineffabilis, aut ex vi causæ primæ, aut ex vi causæ proximæ, aut ex præscientia; sed duo priores modi exclusi sunt; ergo solum superest tertius.

12 Rursus, quod hic modus sufficiat ad declarandam efficaciam vocationis, satis ostendunt ea, quæ ex Augustino adducta sunt. Et addi potest, hanc efficaciam debere esse proportionatam causalitati vocationis: hæc autem causalitas vocationis moralis est, ut in cap. 5. declaravimus, & constat ex Augustino, ubicumque de illa loquitur, nam per modum suasionis, & moralis inductionis, hoc declarat, quatenus, nimirum, *Deus per hanc gratiam, vel aperit quod latebat, vel suave facit quod non delectabat*: ergo hæc efficacia moraliter etiam intelligenda est. Pertinet autem maxime ad moralem persuasionem prudentia, & præscientia persuadentis, qua novit servare modum, & tempus aptum ad inclinandam voluntatem alterius; ergo, cum Deus possit hoc genere efficaciæ uti perfectissimo modo, sufficienter ac optime per hunc modum intelligitur efficacia impulsus, & vocationis ejus. Atque ita facile consequuntur utilitates supra enumeratæ. Facillime enim intelligitur, quomodo cum hac efficacia stet libertatis usus, quia nec moralis persuasio, & inductio illi repugnat, ut per se constat; neque etiam infallibilitas, quæ oritur ex præscientia, quia illa ut sic non est ex causa, seu ex suppositione antecedente, sed ex suppositione ipsius rei futuræ in ratione objecti veri, & cognoscibilis. Et hinc consequenter facile intelligitur, quomodo sine hac efficacia gratiæ possit esse gratia sufficiens in his, qui non convertuntur: quia potest id provenire ex sola voluntate eorum, quæ potest non consentire, etiam si gratia in actu primo habeat omnem sufficientiam, & ita loquitur Scriptura. *Quoties volui congregare filios tuos, & noluisti?* Et sæpe alias. Tandem hinc facile conciliantur dicta Patrum, nam quidam ajunt, Deum eligere, aut præfinire seu prædestinare hominem, aut supernaturales actus ejus juxta suam præscientiam, alii vero negant, Deum prædestinare aut eligere hominem ex meritis prævisis: hæc autem conciliantur optime, si priora intelligantur de præscientia conditionata, secundum quam Deus eligit eum, quem vocare decrevit eo tempore, & modo quo præscivit consensurum. Posteriora vero intelligantur de meritis prævisis per absolutam præscientiam non enim propterea Deus sic vocat efficaciter aliquem, quia præscivit illum bene operaturum, sed illum ita vocat, ut bene operetur, juxta illud: *Quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus*. De quibus Patrum sententiis nonnulla attingemus c. 16.

Luc. 13. Ephes. 2.

13 Sed dicet aliquis, eamdem fere difficultatem relinqui, in hac nostra sententia præsertim circa sufficientiam gratiæ, eamdem (inquam) quæ in alia sententia fuit a nobis proposita. Aut enim vocatio hoc modo efficax, est necessaria ad singulos actus supernaturales, vel non. Hoc posterius est aperte contra August. citatis locis, & præsertim de bono perseverantiæ, cap. 14. & libr. 1. ad Simplic. qu. 2. ubi non solum ait, sine hac vocatione neminem credere, aut salvari, sed etiam neminem posse credere aut salvari. Si vero dicatur prius; sequitur, sine hac vocatione neminem habere gratiam sufficientem ad credendum, vel amandum, quia caret re necessaria ad talem actum, & non est in potestate ejus habere illam: quid enim faciet homo ut Deus illum vocet tempore opportuno, quo prænovit illum consensurum? Objectio.

Præter hanc enim sunt aliæ difficultates in hoc modo explicandi gratiam efficacem. Prima est, quia, licet hoc modo bonitas, & misericordia Dei recte ostendatur, in his quos congrue vocat, tamen videtur ab ejus bonitate alienum, ut in reliquis omnibus, atque adeo in majori hominum multitudine, ea tempora, & occasiones ad eos vocandos observet, quibus certo scit illos repugnaturos. In quo moraliter videtur Deus nolle illos homines salvare: nam, si id vere optaret, adhiberet opportuna media, vel saltem non ita incongruas, (ut sic dicam) occasiones vocandi observaret, ut videatur potius, per tales vocationes quærere occasiones perdendi homines, quam salvandi. Aliæ difficultates. Prima.

Secunda, quia ex illa interpretatione sequitur accidere posse, ut aliquis homo non possit a Deo efficaciter vocari, licet Deus velit, vel potius, ut non possit Deus id efficaciter velle. Probatur sequela, quia, ut Deus hoc possit velle, supponenda est conditionata scientia, qua cognoscat, hominem in aliqua occasione consensurum suæ vocationi, si hoc vel illo modo ipsum excitet; hæc autem scientia non est necessaria simpliciter, supponit enim objectum contingens, quod accidere potest, ut numquam sit futurum: & consequenter, ut non fuerit præscitum, quia id quod contingens est, simpliciter potest non esse: ergo, etiam talis scientia, ut terminata ad tale objectum, potuit non esse in Deo. Itaque potuit Deus de aliquo homine præscire in omni tempore, & occasione repugnaturum fuisse vocationi, numquamque fuisse consensurum; ergo talem hominem non posset Deus efficaciter convertere, quod videtur valde repugnans divinæ omnipotentiæ, ut August. dixit in Enchirid. cap. 95. Secunda.

Tertia difficultas est; quia sequitur eumdem modum vocationis efficacis esse necessarium ad bona opera moralia, & naturalia, qui est ad supernaturalia; eumdem (inquam) modum, quoad efficacitatem, licet quoad gradum perfectionis, seu entis non sit æqualitas, sicut etiam non est æqualitas inter vocationem efficacem ad attritionem, vel contritionem in perfectione, est autem æqualitas in modo efficaciæ: ita ergo erit respectu actuum naturalium, quod est satis absurdum. Sequela probatur: quia etiam ad consensum in actibus bonis ordinis naturæ, est necessaria aliqua mentis excitatio, & apprehensio: præscit ergo Deus, quando, & quomodo excitandus est homo ad bonum actum moralem: ita ut consentiat, & consequenter, si homo aliquando ita excitatur, ut operetur bene moraliter, illa excitatio, ut a divina providentia provenit, est quædam vocatio efficax ad illum actum, non minus quam sit similis excitatio proportionata ad actum supernaturalem. Hoc autem esse inconveniens probatur; quia hinc sequitur ad omnem actum bonum moraliter esse necessarium auxilium speciale gratiæ, Tertia.

quai

quia illa vocatio efficax, non est debita naturæ; posset enim Deus ita res disponere, ut tali homini non offerretur talis occasio, vel tale objectum, excitans illum ad talem actum bonum, tali tempore, & modo, quo illum erat operaturus; ergo quod Deus ita res disposuerit, fuit speciale beneficium gratuitum, sine quo non posset homo illum actum exercere. Hoc autem posterius consequens, nimirum ad singulos actus bonos esse necessarium speciale auxilium, reprehendunt graviter fere omnes Theologi in Gregorio, & Capreol. tum quia inde fiet, hominem ex se nil posse nisi peccare, non solum in natura lapsa, sed etiam in integra, idemque sequitur de angelo; nam ratio facta in omni voluntate creata procedit: tum etiam quia ex illa doctrina, quæ in specie videtur gratiam amplificare, enervantur maxime multa principia, & fundamenta doctrinæ Catholicæ de necessitate gratiæ: dicere enim quis posset, omnem actum moraliter bonum esse dispositionem ad gratiam, quia ipse semper est a priori gratia. Imo etiam dicere posset non esse necessarios alios actus supernaturales; quia ex Scriptura, & Conciliis solum habemus, esse necessarios actus, qui sine gratia speciali fieri non possunt; ergo, si actus morales hoc habent, in eis verificatur Conciliorum doctrina, neque erit sufficiens fundamentum ad ponendos alios actus. Imo hinc ulterius eadem proportione sequitur, nullum actum malum posse fieri ab homine, nisi ex aliqua excitatione, seu vocatione efficaci ad malum, & ex speciali desertione Dei, constituentis hominem in tali occasione, in qua prænovit infallibiliter illum consensurum.

Quarta; Quarta, & ultima difficultas est, quia, licet in præscientia divina supponatur, quid homo in hac vel illa occasione constitutus voliturus sit, tamen in re ipsa dicitur homo hoc voliturus ex se, & ex suo arbitrio, ita ut non ideo sit facturus, quia Deus id præscivit, sed e converso, ideo Deus præsciverit, quia ipse est facturus; ergo in re ipsa efficacia gratiæ reducitur ad liberum arbitrium, & Deo solum attribuitur, quod tunc gratiam vocationis tribuerit, quando liberum arbitrium repugnaturum non erat, in quo plus nimio attribui videtur libero arbitrio, & gratiæ derogari.

Ad primam objectionem.

14 AD priorem partem, seu rationem dubitandi respondetur, esse longe disparem rationem de gratia efficaci hoc modo explicata, ac juxta alias sententias: nam, quacumque ratione gratia efficax, antecedens, seu præveniens usum libertatis, ponatur includere rem aliquam, vel motionem, vel qualitatem, vel quidquid illud sit, quam non includit gratia non efficax, sequitur necessario, omnem gratiam non efficacem esse insufficientem; quia deest aliquid necessarium, quod nec datur, neque est in hominis potestate, sed ex sola Dei voluntate, aut datur, aut negatur. At vero gratia efficax præveniens usum liberi arbitrii, prout a nobis explicata est, nullam rem, qualitatem, aut motionem necessario requirit, quam non possit includere vocatio non efficax. Imo ut infra dicemus c.17. eadem omnino excitatio in uno potest esse efficax, & habere effectum, & non habere in alio. Et ideo nihil in re includit ex parte hominis vocatio efficax, quod non includat, vel includere possit vocatio sufficiens, si homo illa uti velit. Ex parte autem Dei antecedit præscientia effectus in uno & non in alio, tamen hæc ipsa differentia non ex solo Deo, sed etiam ex libero arbitrio: nam in potestate hominis, de quo Deus præscivit non consensurum vocationi, est facere ut Deus præsciverit, ipsum consensurum vocationi, nam in potestate ejus revera est consentire; quod si consensurus esset, id Deus præscivisset: atque ita est in potestate ejus habere efficacem vocationem: vel (quod in idem redit) soli ejus defectui, & pravo usui libertatis tribuendum est, quod talis vocatio non sit efficax. Unde ad difficultatem in forma respondetur, admittendo prædictam vocationem efficacem esse necessariam ad singulos actus in re efficiendos; non vero ad potestatem faciendi singulos actus, quia illa necessitas non est ex parte causæ, neque ex suppositione antecedente simpliciter, quomodo repugnat, aliquid necessarium esse ad facere, & non ad posse, ut supra probatum est: sed est necessitas ex suppositione consequente, & extrinseca; quia nihil potest fieri in tempore, quod non fuerit præscitum ab æterno, & ea suppositione facta, non potest aliter fieri, quam præscitum sit; quia hypothesis illa supponit jam effectum, ita esse futurum: quo sensu distinxit Aug. de correct. & grat. cap. 11. & 12. auxilium ad posse perseverare, ab auxilio ad perseverandum. Hoc ergo sensu admittimus, auxilium efficax ad faciendum esse necessarium ad singulos actus, quia necesse est dari sub illa Dei præscientia, qua Deus novit an detur opportuno tempore, quo habiturum est effectum, necne; & quia hoc ipsum, scilicet, quod sit, aut non sit habiturum effectum, pendet ex libero usu voluntatis, ideo tota illa necessitas non est antecedens, sed consequens, ac propterea non repugnat libertati, & stare etiam potest cum sufficientia gratiæ, quæ efficax non sit.

15 Dices, quamvis verum sit esse in potestate hominis, cum tali vocatione operari, & non operari, Objectio. & hac ratione ab ipso aliquo modo pendeat, quod Deus præsciverit an hoc vel illud esset facturus, tamen supposito, quod Deus præscivit Petrum consensurum fuisse tali vocationi, tali tempore, & Joannem repugnaturum, vel eumdem Petrum alio tempore fuisse rejecturum vocationem; hoc (inquam) posito, nullo modo est in potestate Petri, quod hoc vel illo tempore vocetur; neque in potestate Joan. quod alia vocatione, vel alio opportuniori tempore vocetur, & tamen hinc pendet tota salus, & hoc maxime necessarium est ut detur gratia efficax; ergo sine hoc nihil sufficit; ergo nec sufficientia, nec efficacia gratiæ est in hominis potestate, ac libertate. Respondetur, in hoc maxime Solvitur. habere locum, ut cap. sequent. dicam, illud Pauli ad Roman. 9. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, & illud item, *Quis enim te discernit?* 1. Corinthior. 4. Nam, posita illa hypothesi revera ex sola Dei voluntate provenit talis discretio, seu rerum dispositio in æterna Dei providentia ac prædestinatione, ex qua in tempore provenit, ut uni detur auxilium tempore congruo, non vero alteri. Sed hinc, nec minuitur potestas obtinendi salutem in eo, qui non convertitur, nec imponitur necessitas ei qui convertitur; quia illa divina dispositio est mere extrinseca, & non immutat modum operandi causæ proximæ, sed relinquit illam operari, vel non operari, prout novit esse operaturam, vel non operaturam, si in tali opportunitate constituatur. Quo etiam fit, ut totum illud providentiæ genus sit ex suppositione liberi usus prævisi, saltem conditionate; & ideo illa suppositio non sit simpliciter antecedens, qualem esse oportet illam, quæ repugnat libertati, de quo dicemus plura c.16.

Ad alteram partem difficultatum respondetur. Ad primam, distinguendum esse inter Dei voluntatem ordinantem, & permittentem, id est, inter voluntatem, qua vult vel procurat aliquid fieri, vel qua tantum vult permittere ut fiat. Ad primã difficultatem posteriori loco positam. Quoad voluntatem ergo permittentem, concedendum est, Deum ex certa & infallibili præscientia velle dare auxilia gratiæ hominibus, illis modis, & temporibus, quibus novit multos homines majori ex parte fore repugnaturos, vel obstacula, & impedimenta suæ gratiæ adhibituros. Quod in omni sententia necessario fatendum est; nam, qui hæc omnia fieri putant per physicas prædeterminationes, negare non possunt, quin Deus præsciverit, cum his prædeterminationibus, quas de facto conferre decrevit, tot homines fore consensuros gratiæ, & tot repugnaturos. Qui vero & prædeterminationes physicas, & scientiam conditionatam infallibilem negant, negare non possunt, quin saltem prænoverit Deus, tantam hominum multitudinem relictam cum his solis auxiliis gratiæ, quæ de facto conferre decrevit, relinqui in magnis periculis, & ex vi omnium causarum concurrentium in natura lapsa, morali quadam certitudine evenire, ut plures resistant gratiæ, & damnentur, quod moraliter loquendo perinde est, ac si fiat ex certa præscientia. Utrisque ergo eadem, quæ nobis, superest difficultas, quam utrique augent, aliquid indi-

gnum

gnum Deo tribuendo. Priores enim æque faciunt Deum auctorem profectus, & defectus, seu consensus, & repugnantiæ voluntatis humanæ, nam utrumque fit actu positivo voluntatis, & ad utrumque Deus illam prædeterminat, ut dicunt. Posteriores vero, præter ignorantiam quamdam, vel carentiam scientiæ, quam Deo tribuunt, valde imperfecte declarant modum providentiæ, & prædestinationis ex parte divinæ voluntatis, quia non potest efficaciter intendere alicujus hominis salutem per certa, & determinata merita, sed necesse est, ut prius ejus consensum prævideat, ut latius c. 16. videbimus. Igitur, quod ad voluntatem permittentem spectat, nihil absurdi in eo est, quod Deus certo sciens, & prævidens fore, ut servato tali providentiæ modo, tot homines damnentur, illud permittere voluerit, sed habet solum illam admirationem ex qua Paulus dixit: Ad Rom. 11 *O altitudo divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus!* Quod vero spectat ad voluntatem ordinantem, Deus non elegit hunc modum providentiæ, neque observavit ea tempora, in quibus homines repugnaturos vocat, ut eos non salvet cum efficacia, id enim, & indignum est bonitate Dei, & ab illa voluntate alienum, qua vult omnes homines salvos fieri, ut l. 2. c. 4. & 5. late tractatum est. Igitur per se primo intendit Deus in toto hoc providentiæ genere hominum salutem, quam cum infinitis modis, quos in thesauro sapientiæ suæ habet reconditos, procurare potuisset, ex omnibus illis hunc elegit sua voluntate, & arbitrio; & fortasse eadem scientia, qua prævidit, servato hoc providentiæ modo tot homines fore damnandos; prævidit etiam idem accidere debuisse, vel creando alios homines, vel aliter eis providendo, nisi omnibus, & singulis specialissima dona gratiæ conferret, quod nec tenebatur Deus facere, nec fortasse expediebat, ut divina gratia, simul, & justitia, magis ostenderetur: simulque constaret quanta sit hominis fragilitas, nisi divina gratia abundanter præveniatur, & custodiatur. Neque hinc fit, Deum non velle, & optare salutem eorum hominum, qui illam non sunt consecuturi, cum vere ac sufficienter eis provideat, quo eam assequi possint, & assequantur si velint: sed solum sequitur, Deum non omnino absolute, & efficaciter intendisse eorum salutem; quod verum est, & nullum habet inconveniens; quia nullo jure, aut debito tenebatur Deus omnium salutem efficaciter intendere, aut procurare.

16 Ad secundam difficultatem respondetur negando sequelam, quia cum infinita sit Dei potentia, & sapientia, qua novit omnia auxilia, & omnes modos, quibus potest voluntatem hominis ad aliquid inclinare, impossibile est, quin aliquem prævideat, quo tandem homo consensurus sit, si ei applicetur. Ita docuit August. qu. 2. ad Simplic. circa medium, his verbis: *Cum alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res sæpe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, aliumque moveat, alium non moveat, quis dicat defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est?* Et addit: *Quod si tanta quoque potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat mentis aversio, quæritur etiam, utrum de divina pœna sit ipsa duritia?* Ac si dicat, numquam esse posse tantam duritiem, quin possit divina aliqua vocatione emolliri; & ideo, quod negetur talis vocatio, quæ cor obduratum emolliret, ad divinam pœnam esse referendum, & hoc est quod subdit Augustin. *Cum enim Deus deserit, non sic vocando quomodo ad fidem moveri potest, quis etiam dicat, modum, quo ei persuaderetur, ut crederet, etiam omnipotenti defuisse?* In quibus verbis obiter etiam animadverto, quomodo Augustinus efficaciam gratiæ non in prædeterminatione physica, sed in modo vocationis constituit: nam, si in physica prædeterminatione constitueret, cum quacumque vocatione, quodlibet induratum cor posset Deus efficaciter determinare quo vellet. Deinde etiam animadverto, posse hominem interdum ita esse dispositum, ut nulla ordinaria vocatione convertendus sit. Unde non est inconveniens, quod potuerit Deus illa conditionata scientia de aliquo prævidere non esse convertendum

Ad secundam.

omnibus auxiliis ordinariis gratiæ; tamen, quia præter hæc auxilia potest Deus infinitis modis hominem adjuvare, & vocare; ideo simpliciter fieri non potest, quin præcognoscat Deus plures gratias, seu auxilia, quibus de facto converteret hominem, si vellet illa præstare. Quod a fortiori patet, quia, si Deus sinat hominem tentari a dæmone omnibus modis, quibus ille novit, & potest ipsum tentare, impossibile est, ut sola libertate homo ei resistat; sed infallibile erit, ut aliquo modo tentationis cadat: sed multo est potentior divina gratia, & plures modos novit Deus inclinandi, & trahendi voluntatem, ut bonis consentiat; ergo non est contingens, ut ex tot gratiæ auxiliis, & vocationibus non præcognoscatur aliqua, cui homo consensurus sit.

Quod si quis mordicus contendat totam hanc impossibilitatem solum esse moralem, atque adeo non implicare contradictionem, quod oppositum accidat, cum simpliciter loquendo ex libertatis usu pendeat: ideoque simpliciter admittendum esse, posse ita accidere metaphysice, seu logice loquendo: respondetur, totum hoc verum esse, nullumque inde sequi inconveniens. Nam, si per impossibile admitteremus, aliquam voluntatem futuram fuisse tam pravam, ut omnibus temporibus, & momentis restituta esset cuicumque vocationi quantumvis potentissimæ, inde nihil sequitur contra divinam omnipotentiam, sed solum sequitur, voluntatem vere ac proprie manere liberam, posita quacumque Dei vocatione, quod verissimum est. Et consequenter sequitur, data illa hypothesi, Deum non posse talem voluntatem efficaciter, & libere convertere, qua præsupponitur cognovisse restitutam semper, si liber usus ei concedatur, posset tamen illam convertere quo vellet impediendo libertatis usum. Et in hoc divina omnipotentia satis ostenditur. Tamen illa hypothesis, ut dixi, simpliciter impossibilis est.

17 Ad tertiam, quod ad præscientiam attinet, verum est, æque esse infallibile apud Deum, hominem esse operaturum bene moraliter cum hac occasione, vel naturali repræsentatione talis objecti, sicut est infallibile consensurum, si supernaturaliter tali modo vocetur. Imo in actibus malis est eadem infallibilitas ex parte præscientiæ, ut constat ex paritate rationis, & dicetur latius infra, l. 3. Ex parte vero divinæ voluntatis non est eadem ratio, saltem quoad actus malos; quia, cum Deus præscit, hominem peccaturum si in tali occasione constituatur, non vult, ipsum in ea constitui ut peccet, sed vult, aut sinit in ea constitui propter aliquem bonum finem, permittendo ut peccet. At vero respectu actuum bonorum, maxime supernaturalium, vult hominem constituere in ea opportunitate, in qua est bene operaturus ex affectu, & intentione ipsius bonæ operationis. Et ideo, quando illa operatio est supernaturalis, quia vocatio ad illam, & opportunitas eam perficiendi, provenit ex speciali providentia gratiæ, & ex peculiari intentione divina, ut c. 16. explicabitur, dicetur esse ex vocatione efficaci: quando vero morale opus bonum est tantum ordinis naturæ, provenire potest a sola generali providentia Dei absque illa specialiori præmotione, aut prædefinitione divina, ut constat ex dictis in libr. 2. ideo non tribuitur illa operatio speciali efficaciæ vocationis, aut excitationis divinæ ad tale opus. Ad tertiam.

Concedo tamen fuisse peculiare beneficium Dei, quod ex certa scientia, & prævisione aliquem hominem creaverit sub ea rerum dispositione, & administratione, in qua novit habiturum occasiones bene operandi potius quam male. Sed, si tota hæc bonitas sistat in ordine naturali, illud non potest dici beneficium gratiæ præcise consideratum, sed pertinet ad beneficium naturæ. Sicut, quod Deus ita disposuerit causas naturales, ut ex eis hic homo producatur potius quam alius qui numquam erit, vel quod producatur sanus, & integer, vel robustus, cum alter concipiatur æger, alter mutilus, alter debilis, peculiare Dei beneficium est; non tamen gratiæ, sed naturæ, si per se ac præcise consideretur, prout nunc loquimur. Sic igitur illud etiam est beneficium naturæ, si quamvis in eo ordine tanto majus sit, quanto bona honesta

super-

superant utilia. Quocirca, quamvis demus, quodlibet bonum opus esse peculiare beneficium Dei, non ideo sequitur esse ex speciali auxilio gratiæ: nam illa occasio, vel repræsentatio objecti moventis ad actionem moralem bonam ex communi providentia & generali influxu provenit; quæ licet non sint debita simpliciter, tamen supposita prima dispositione generalium causarum universi debita est, eo modo quo cuicumque causæ naturali debetur concursus, supposita applicatione passi; quamvis illa applicatio non fuerit tali agenti debita, nisi supposito communi cursu, & ordine causarum naturalium.

Ad quartam

18 Ad quartam difficultatem respondetur, si per efficaciam gratiæ intelligatur efficientia, seu physica determinatio ad consensum liberum, sic concedo, gratiam non habere efficaciam sine libero arbitrio, quamvis nec liberum arbitrium possit eam habere in actibus supernaturalibus sine gratia, prius operante, ut velimus, & postea cooperante cum volumus. Unde cum dicitur, hanc efficaciam pendere ab homine, seu ab ejus arbitrio ex se æquivocum est, & illis verbis non recte explicatur. Indicatur enim ita ex se posse ut suis solis viribus possit, quod falsum est, quantum ad efficiendum, quamvis sit verum quantum ad resistendum. Verius ergo ac proprius dicetur, hanc efficientiam semper requirere usum liberi arbitrii, & sine illius influxu esse non posse, & ex sola ejus libertate impediri posse. Si autem efficacia gratiæ sumatur in actu primo per respectum ad infallibilem connexionem, quam habet cum actu secundo, quomodo tribuitur vocationi efficaci: sic gratia efficax, non includit intrinsece cooperationem liberi arbitrii; includit tamen habitudinem ad illam: & ita in executione nunquam exercetur illa efficacia sine cooperatione liberi arbitrii, quamvis non reducatur in illud simpliciter, sed in gratiam vocantem & adjuvantem. In intentione autem, seu præparatione talis vocationis, & auxilii, quod non solum sit sufficiens, sed infallibiliter sit futurum efficax, reductio fit in solam divinam voluntatem ut dictum est, & amplius in sequent. capite explicabimus.

CAPUT XV.

Solvuntur objectiones præsertim ex Scriptura, & Augustino.

Prima objectio ex scriptura

1 MUlta ex fundamentis, quibus auctores contrariæ sententiæ moti sunt ad constituendam efficaciam gratiæ in prædeterminatione physica, sunt in superioribus expedita. Tamen, ut omni ex parte eis satisfaciamus, oportet reliqua, quæ supersunt, sigillatim proponere & præsertim nonnullas locutiones scripturæ, & Augustinum amplius declarare, ut evidentius constet, quod certissimum existimamus, sententiam illam nullum habere in Patribus fundamentum. Primo ergo obiiciuntur illa testimonia, in quibus dicitur Deus, facere ut faciamus Ezech. 11. & 36. *Auferam a vobis cor lapideum, & dabo vobis cor carneum: Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* Quod testimonium ad rem præsentem late exponit Augustinus de gratia & libero arbitrio cap. 14. & sequent. & Fulgentius libro primo ad Monym. Et quidem verba illa, *Auferam, dabo, faciam ut faciatis*, actionem physicam, & efficacem significant. Secundo afferuntur illa testimonia, in quibus soli divinæ voluntati tribuitur hominis salus vel conversio. Potissimum est illud ad Romanos 9. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, cui consonat illud ad Philip. 2. *Deus est, qui operatur in vobis velle & perficere pro bona voluntate.* Quæ loca tractans Augustinus in Enchirido cap. 32. & libr. 1. ad Simpl. quæstion. 2. & sæpe alias, vult, totum esse tribuendum soli Deo. Tertio, hoc confirmant illa testimonia, in quibus justificatio hominis per bona opera voluntati divinæ per modum creationis tribuitur, quia ex sola illa pendet, saltem quoad prædeterminationem. Sic dicitur ad Eph. 2. *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in eis ambulemus.* Unde David Psal. 50. petebat: *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innova in visceribus meis.* Facit etiam illud 1. ad Corinth. 12. *Hæc omnia operatur unus & idem Spiritus, dividens singulis, prout vult*, & alia similia, quæ sunt frequentia. Quarto præcipue adduci solet illud 1. ad Corinth. 4. *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? si autem accepisti quid gloriaris, quasi non acceperis?* Quem locum ad hanc etiam causam tractat Augustin. libro de Prædestinat. Sanctorum capite quinto & sexto dicens, Paulum illis verbis docere, neminem posse sibi tribuere, quod sit melior alio: vel quod credat, aut amet præ aliis: quia hoc totum accepit a Deo, cui hoc tribuendum est. At vero si libera determinatio ita esset ab homine, ut non esset ex priori prædeterminatione divina, discretio unius ab alio, homini potius quam Deo esset tribuenda, quia hæc discretio per hanc determinationem liberam potissime fit. Quinto addi potest locus ille Lucæ decimoquarto: *Compelle eos intrare:* quod videtur dictum propter vehementem gratiæ motionem, quæ non apparet esse alia, quam efficax voluntatis determinatio: & ideo *compulsio*, quasi per exaggerationem appellatur. Quomodo dixit Div. Thom. 1. ad Corinth. 13. Paulum veluti coacte fuisse tractum ad fidem.

Secunda ex Conc. Arau. & Patribus

2 Secundo principaliter obiici possunt fere omnes canones Concilii Arausicani secundi, præsertim quartus, qui sic habet: *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem, & operationem, in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: Præparatur voluntas a Domino: & Apostolo salubriter prædicanti: Deus est, qui operatur in nobis, & velle, & perficere pro bona voluntate.* Et hoc sensu sæpius repetit, divinam gratiam facere in nobis, ut invocetur a nobis, & ut legi obediamus, &c. Et similia leguntur apud Cœlestinum Papam, epistol. 1. ad Episcopos Gall. & Innocentium I. epistol. 15. ad Concil. Carthag. Sed præsertim August. sunt frequentes hæ locutiones. Quæ magna ex parte, capite undecimo, & decimo quarto tractatæ & explicatæ sunt. Cujusmodi etiam est illa de gratia & libero arbitrio capite decimo sexto. *Certum est, nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus*: & illa de bono persev. c. 14. *Quia eis ut crederent, non est datum, unde crederent, est negatum.*

Tertia ex errore Semipelagianorum & testimoniis Aug.

3 Tertio principaliter obiiciunt nobis, quod plus nimio libero arbitrio tribuamus, & aliqua ex parte errorem Semipelagianorum, seu reliquas Pelagianorum inclinemus: quia in aliquo genere libertati tribuimus, tanquam primæ radici & causæ, determinationem ad consensum supernaturalem, quod est illi tribuere consummationem divinæ vocationis: quod plus est, quam si solum initium ei tribueremus. Quod autem hoc tribuatur juxta nostram sententiam soli voluntati, patet: quia, postquam Deus vocavit & paratus est ad concurrendum, adhuc expectat influxum & cooperationem nostræ libertatis: ergo sola illa est, a qua pendet illa, quasi applicatio, & determinatio ad dandum suum consensum: & ita ex hoc solo capite, ut infra dicemus, docent auctores hujus sententiæ posse contingere, ut unus convertatur, & non alius.

Nec satis est si dicatur; hanc determinationem liberi arbitrii non esse sine gratia adjuvante, & præveniente; nam de priori, ait Aug. lib. 4. contr. duas epist. Pelag. c. 6. *Quid prodest, quod dicunt, gratiam adjuvare propositum bonum? id quidem sine scrupulo acciperetur Catholice dictum: si non in bono proposito meritum ponerent.* At vero hæc sententia meritum & laudem ponit in bono proposito facto ex libera determinatione voluntatis, quamvis cum adjuvante gratia: ergo non satis, id est, ad tollendum scrupulum Semipelagianismi. De posteriori vero, id est, præveniente, quod etiam non sufficiat, sumitur, ex Aug. lib. de Prædest. Sanct. ca. 1. ubi scribens de quibusdam fratribus, de quibus Prosper & Hilarius soliciti erant, & ad eum scripserant, quod adhuc essent Semipelagianorum errore infecti, sic inquit: *Pervenerunt isti fratres nostri, pro*

pro quibus solicita est pia charitas vestra, ut credant cum Ecclesia Christi, peccato primi hominis obnoxium nasci genus humanum, nec ab isto malo, nisi per justitiam secundi hominis aliquem liberari. Pervenerunt etiam ut præveniri voluntates hominum Dei gratiæ fateantur, atque ut ad nullum opus bonum, vel incipiendum, vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiant. Ecce hi admittebant, prævenientem gratiam, & initium omnis boni operis, & adjutorium illi tribuebant: & nihilominus in errore versati esse dicuntur: quis ergo poterat esse eorum error, nisi quod non totam determinationem libertatis gratię adscribebant? Et confirmatur ex alia doctrina ejusdem Augustini supra tacta: constituentis differentiam inter Angelos, & homines in statu innocentiæ ex una parte, & homines lapsos ex alia: nam in his majorem ædificationem gratiæ requirit ad opera gratiæ, quam in illis: hæc autem differentia non potest esse, nisi quod in nobis requirit gratiam ex se prædeterminantem absque ullo ordine ad præscientiam, quam in illis non postulat, ergo. Maior constat ex August. lib. de Corrept. & grat. cap. 10. & 11. & lib. de bono perseverant. cap. 7. minor autem patet: quia in Angelis, & Adamo ante lapsum, fuit necessaria vocatio interior congrua secundum præscientiam conditionatam: ergo si amplius in nobis requiritur, id esse non potest, nisi gratia ex se prædeterminans. Et confirmatur tandem, quia tota hæc gratia, quam explicuimus, videtur consistere in doctrina, & suasione ex parte objecti. Aug. aut lib. 1. de grat. Christi, c. 10. 11. 13. 14. 24. & 26. & sæpe alias docet contra Pelagium hanc gratiam non sufficere, sed requiri aliam potentiorem, quæ efficaci virtute faciat ut faciamus, & ex nolentibus volentes reddat.

4 Ultimo adjungere possumus Philosophicam rationem, nam voluntas nullam habet propriam vim activam ad actus supernaturales; nam ex se est omnino improportionata, & inferioris ordinis: ergo nullo modo potest elicere supernaturalem actum: inchoando illum, tamquam propria causa, etiam in suo genere; ergo oportet ut Deus utatur illa tanquam instrumento: quod non potest aliter fieri, quam per physicam præmotionem. Unde in hoc cerni potest magna differentia inter hos actus supernaturales, & actus naturales, tam bonos quam malos, quod in naturales influit voluntas propria virtute: & ideo recte intelligitur posse inchoare actum cum communi concursu Dei in actu primo indifferenter oblato, determinando illum in actu secundo sua cooperatione: at vero in actus supernaturales nullo modo influit voluntas propria virtute, sed ut elevata tantum: & ideo non videtur posse illo modo inchoare supernaturalem actum, nec sufficere indifferentem concursum, cujus determinatio excedit naturales vires voluntatis: oportet ergo, ut ab ipso Deo determinatus sit, ut hoc modo voluntatem elevet. Unde necessario consequenter fit, ut illam etiam prædeterminet.

Explicantur sacræ Scripturæ loca.

5 AD testimonia Scripturæ uno verbo satisfieri posset, dicendo; omnia illa vera esse propter gratiam excitantem & operantem, ut ab Aug. in citatis locis exponuntur, & in superioribus sæpe visum est. Neque ullus Sanctorum, vel interpretum illa intellexit de physica prædeterminatione. Sed ut clarius omnibus satisfaciamus, aliquid est de singulis dicendum. Et in primis in illis verbis, *Faciam ut faciatis*, qui intelligunt, hoc dicere Deum propter physicam prædeterminationem, non possunt hoc intelligere singulariter de operibus gratiæ, sed etiam de actibus bonis moraliter, imo & de actibus malis, ad quos requirunt, vel si consequenter loquantur, requirere debent eandem prędeterminationem. At vero hoc modo multum enervant vim horum testimoniorum ad gratiæ dona ex eis colligenda, quia illa operatio Dei communis est omnibus actibus humanis, ut ipsi ajunt: consequens autem est contra communem sensum horum verborum, & præsertim contra Augustinum.

Exponuntur illa verba. *Faciam ut faciatis*

Deinde addo, promissiones illis verbis factas per Ezechielem, non esse speciales ad prædestinatos, seu eos qui gratiam efficacem recipiunt, sed esse generales ad universam Ecclesiam pro tempore legis gratiæ: non ergo sunt illa verba dicta propter efficacem aut physicam prædeterminationem, sed propter abundantiam gratiæ in lege Evangelica communicandam; & præsertim propter efficaciam sacramentorum, per quæ Deus mutat corda, & dat novum Spiritum effundendo gratiam ex opere operato. Hæc expositio constat ex contextu Ezech. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris, & ab universis idolis vestris mundabo vos*, quę verba juxta expositionem Hieronymi, & omnium, promissionem baptismi continent: & immediate post illa subditur: *& dabo vobis cor novum, & spiritum novum, &c.* & deinde adjunguntur, quæ superius citata sunt. Ubi Hieronym. sic ait: *Et considerandum quod cor novum & spiritus novus detur per aspersionem, & effusionem aquæ: quando autem cor novum datum fuerit, & spiritus novus, tunc auferetur de corde Judaico omnis duritia, quæ lapidi comparatur, ut pro lapideo corde sit cor molle & tenerum, quod spiritum Dei in se possit recipere, & inscribi literis salutaribus. Tunc ambulabunt in præceptis Domini, &c.* & concludit: *Quod præsenti tempore comprobatur.*

Tandem, etiam si in universum illa verba intelligantur de omnibus actibus gratiæ, verissime dicuntur ratione gratiæ excitantis, per quam Deus & emollit corda, & inclinat ea ad opera pietatis, atque ita facit, ut bene faciant. Ut autem intelligamus non ita hoc facere Deum, quin humanum arbitrium possit ei resistere, subditur Ezec. 11. *Quorum autem cor post offendicula & abominationes suas ambulat, horum viam in capite suo ponam, dicit Dominus Deus.* Quod impletum esse dicit Hier. in Judęis, qui post Christi adventū, divinæ gratiæ, & vocationi restiterunt. Neq; Aug. & Fulgen. aliud dicunt in citatis locis. Imo Aug. expresse ait, illis verbis solum significari, & gratiam Dei antecedere omnia merita hominis, & habere magnam virtutem ad immutanda corda hominum, cum etiam obdurata corda convertat, nimirum per efficacem vocationem supra explicatam, & adjuvantē gratiam. Quod explicuit Fulg. dicens: *Dat Deus cor novum, ut in justificationibus ejus ambulemus, quod pertinet ad bonæ voluntatis initium. Dat etiam ut judicia ejus observemus, & faciamus, quod pertinet ad bonæ operationis effectum. Unde cognoscimus, Dei esse ut bonum facere velimus*: scil., per excitantem gratiam: *& ut bonum facere valeamus*: nimirum per adjuvantem.

6 Ad testimonia secundo loco posita, eadem fere adhibenda est responsio: nam in primis, si illa verba, *Non est volentis, neque currentis, &c.* dicta sunt propter efficacem Dei prædeterminationem, simili modo dici posset de homine pravam voluntatem habente, non est volentis, neque cadentis, sed Dei impellentis: & eodem modo dicetur, Deus est, qui in vobis operatur velle, sive bonum, sive malum, pro sua voluntate. Atq; ita non solum sequitur, actionem malam ęque refundi in Deum ac bonam, sed etiam ex illis locis nihil speciale colligi de operibus gratiæ. Nulla ergo est in illis locis mentio auxilii physice prædeterminantis. Sed in priori testimonio: scilicet: *Non est volentis, neque currentis*: sermo est de divina electione & prædestinatione, ut Aug. passim exponit, & superius citatum est c. 9. & 11. & 14. Nam licet in re ipsa, & in executione hominis volentis sit converti, consentiendo divinæ vocationi cum Dei adjutorio: tamen, quod Deus præparaverit homini talem vocationem tali tempore & modo, quo illi congruebat ut converteretur, hoc non fuit hominis volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Addit Anastasius Nizen. lib. quæstionum, in Script. qu. 59. Paulum usum fuisse illis verbis accommodatis ad exemplum Esau & Jacob, quo adduxerat: quia paterna benedictio, & primogenitura non fuit volentis Esau, & currentis jussu patris ad quærendam venationem, ut ei bene diceret: sed fuit Jacob, cujus Deus est misertus: & subdit Anastasius: *Quod si etiam in nobis hoc quispiam acceperit, ab eo quod decet minime aberrabit: etenim non volentis solum virtutem, neque currentis, & contendentis est, se recte gerere,* *sed*

Exponuntur verba Pauli *Quis enim te discernit?*

sed & miserentis, & adjuvantis Dei. In quibus verbis indicat aliam expositionem supra tractatam c. 9. ex Nazianz. & Chrysostomo. Est & alia expositio Chrysostomi, & Græcorum, Ambrosii, Hieronymi, & aliorum dicentium: illa verba non esse Pauli affirmantis, sed posita esse ex persona alicujus obiicientis. Verumtamen nunc Aug. expositio nobis sufficit.

Exponuntur verba Pauli *Deus est qui operatur in vobis, &c.*

Quæ potest eadem accommodari ad alia verba, *Deus est qui operatur in vobis velle, &c.* De quibus jam etiam in superioribus cum August. diximus, nostrum velle bonum & supernaturale specialiter attribui Deo ratione gratiæ operantis: & sub ea ratione tribui soli Deo, quia ipse solus est qui moraliter prævenit, & facit, ut velimus, quamvis ipsum velle non solus Deus faciat, sed gratia Dei nobiscum: legatur Aug. lib. 73. qu. 68.

Exponuntur verba Pauli *Creati in operibus bonis, &c.*

7 Ad tertiam partem testimoniorum respondetur, (quidquid sit de prædefinitione divina, de qua statim c. seq.) justificationem nostram, & opera, quæ ad illam disponunt, nomine creationis in Scriptura significari: vel ad denotandum illud esse proprium opus Dei, & altioris ordinis, quam sint effectus naturales: vel certe ad significandum, justificationem totam, moraliter loquendo, ex nihilo fieri ex parte nostra, quia fit ex nullo merito nostro: & quia, ut ait Paulus, *si charitatem non habuero, nihil sum*: & hæc est expositio communis. Nec video, quomodo ex illa appellatione, aut ex testimoniis ibi citatis, possit vel apparenter colligi physica prædeterminatio. Nam ex illis verbis: *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus, &c.* ad summam colligitur beneficium divinæ prædestinationis & supernaturalis providentiæ, qua Deus nobis præparavit auxilia supernaturalia, quibus sublevemur & adjuvemur ad opera supernaturalia. Ex illis autem verbis: *Cor mundum crea in me Deus, &c.* solum habemus, Deum esse principalem auctorem, qui nos justificat, & peccata remittit; & qui nos excitat & adjuvat, ut convertamur. Unde non aliud in re significant illa verba quam alia: *Converte nos Domine*, &c. In verbis autem illis: *Dividens singulis prout vult*, aperte est sermo de gratiis gratis datis, & de Ecclesiasticis ministeriis: & sunt etiam vera de gratiis prævenientibus, licet ibi Paulus de illis non loquatur: at de gratia sanctificante bene Concilium Tridentinum definivit sess. 6. c. 7. in unoquoque recipi, *Secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, & secundum propriam cujusque dispositionem & cooperationem*. Quod si hæc ipsa cooperatio & dispositio in Dei voluntatem iterum refundenda est, id erit secundum gratuitam prædestinationem, vel electionem, quæ non media physica prædeterminatione, sed media congrua vocatione ad effectum perducitur, ut sæpe est indicatum, & ex professo dicetur c. seq.

1. Cor. 13.

Exponuntur verba Pauli *Quis enim te discernit?*

8 Ad quartum testimonium: *Quis enim te discernit?* nonnulli Græci longe diverso modo legunt & intelligunt illa verba. Reprehendit enim Apostolus nonnullos Corinthios, qui inter ministros Evangelii diiudicabant, & quosdam contemnebant, & hoc est, quod ait illis verbis: *Ne supra quam scriptum est, unus adversus alterum infletur pro alio*: scilicet, illum contemnens, & seipsum, vel alium illi præferens: & deinde subjungit: *Quis enim te discernit?* id est, quis te diiudicat, aut unde te majori laude, aut honore dignum censes, cum fallax sit humanum judicium? Sicut paulo antea dixerat: *Mihi autem pro minimo est, ut a vobis judicer, aut ab humano die: sed neque meipsum judico, nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Qui enim judicat me Dominus est*. Itaque in hoc sensu, in verbis illis non est sermo de causa, quæ in re efficit unum sanctiorem alio: sed de eo ad quem pertinet judicium ferre de hac hominum diversitate. Quia vero etiam si de tali diversitate constaret, non posset habere homo unde glorietur ex se, subdit Apost. *Quid autem habes, quod non accepisti?* Ita exponit Chrysost. hom. 12. quem Theophylactus imitatur.

9 Secundo admittimus receptam expositionem D. Aug. Div. Thom. & aliorum, scilicet Apostolum loqui de causa discretionis & differentiæ inter sanctum & non sanctum: & sanctiorem, ac minus sanctum; & velle, in Deum esse referendum. Id autem duobus modis fieri & intelligi potest. Uno modo ut referatur in Deum solum: alio modo ut referatur in Deum, ut in principalem auctorem, non tamen solum. Priori modo est id verum secundum ordinem intentionis, seu prædestinationis divinæ, non tamen secundum executionem. Quod enim ita Deus inter duos discreverit, ut hunc elegerit, & non illum, & huic præparaverit congruam vocationem, & non illi, solius divinæ voluntatis fuit. Quod vero in re iste assequatur gloriam, & sanctificetur, & non ille: vel magis sanctificetur, quam ille: non est solus voluntatis divinæ, sed etiam est voluntatis, & cooperationis humanæ, ut Concilium Tridentinum dixit. Imo & Paulus 2. ad Tim. 2. dicens: *Si quis emundaverit se ab his, erit vas in honorem sanctificatum*. Quod notavit Damascen. lib. 4. de fide c. 24. Itaque quod Deus ita vocet hominem, & ei provideat prout expedit, ut sanctior fiat, solius est benevolentiæ divinæ, & hoc modo Dei solius est discernere. Tamen in ipso usu, & exercitio homo non fit sanctior, nisi libero usu suæ voluntatis. Ne vero hinc aliquis sumere possit superbiæ occasionem, subdit Paulus: *Quid autem habes quod non accepisti?*

Huic autem, veritati non obstat, ut supra c. 9. ex Aug. retuli, quod homo, sua libera determinatione hoc bonum accipiat: quia hanc ipsam liberam determinationem sine Deo inspirante, & adjuvante habere non potest: unde totius illius boni principalis auctor est Deus. Ita fere Augustinus citatis locis, præsertim lib. 83. quæstion. q. 68. & lib. 2. de Nupt. & concupiscentiæ capite decimosexto & sequentibus. An vero, vel quomodo possit homo de hoc usu suæ libertatis gloriari, dicemus cap. decimo septimo, ubi aliæ testimonia Augustini in hujus expositionis confirmationem afferemus.

Nunc solum addo (quod in aliis testimoniis annotavi) si verba illa: *Quis enim te discernit?* dicta essent, quia Deus per physicam prædeterminationem hunc movet ad actum supernaturalem, & non alium: eadem ratione in quocumque bono actu morali, æque dicendum esse, solum Deum discernere operantem a non operante; imo & in malis actibus idem esset dicendum, si consequenter loquendum esset. Atque ita nihil speciale ac proprium ex his testimoniis haberemus, quo specialia ac propria gratiæ dona confirmaremus, quod quam sit absurdum satis ex dictis constat. Non est igitur sermo Pauli de physica præmotione, sed de speciali auxilio præveniente, quo Deus per vocationem suam præsertim efficacem præparat hominis voluntatem ut credat, penitentiam agat, vel alio modo supernaturaliter operetur. Ratione cujus vocationis (ut August. dixit lib. 83. qq. quæst. 68.) *Et si quisquam sibi tribuat, quod venit vocatus, non potest sibi tribuere, quod invocatus sit: Qui autem vocatus non venit, sicut non habuit meritum præmii ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii, cum vocatus venire neglexerit*.

10 Ad ultimum testimonium quidam interpretantur verba illa: *Compelle eos intrare*: de propria & externa compulsione; & illis verbis censent datam Ecclesiæ potestatem ut infideles ad fidem compellat. Sed, si hoc intelligatur de infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, falsa est doctrina: quia in Ecclesia non est potestas compellendi eos ad fidem, per se loquendo: si vero intelligatur de infidelibus apostatis & inobedientibus Ecclesiæ, sic verum est, esse in Ecclesia potestatem cogendi eos per pœnas ad fidem retinendam: & de illa intelligi hunc locum ab Augustino sermone 33. de verb. Dom. & libro secundo, contra duas epistolas Gaudentii, capite 17. & in epistola 50. & habetur in cap. Schismatici 23. q. 6. Nihilominus tamen hæc expositio non est necessaria. Unde D. Gregor. homil. 36. in Evangelia, intelligit ibi esse sermonem de quadam speciali vocatione & providentia Dei, qua suos electos laboribus, & ærumnis temporalibus ita affligit, ut adversitatibus fracti, & quasi compulsi ad Dei amorem redeant. Nec dissimilis est aliorum expositio: qui intelligunt ibi

Exponuntur illa verba. *Compelle eos intrare.*

ibi esse sermonem de quadam vehementi vocatione interna, qua Deus solet, quasi miraculose immutare corda: qualis fuit vocatio Latronis in cruce, vel vocatio Pauli. Ad quem modum videtur intelligi, quod Ecclesia petit in quadam collecta, ut Deus nostras ad se compellat rebelles voluntates. Hæc enim compulsio non est nisi moralis quædam vehemens persuasio. Proprius tamen & litteralis sensus illius loci est, futuram fuisse in Ecclesia Christi magnam vim Evangelicæ prædicationis ad commovendos homines ad fidem, ut late & bene exponit Jansenius in Concor. c. 91. Quacumque vero ratione exponatur, constat compulsionem ibi metaphorice sumi, & non significare physicam determinationem, seu moralem inductionem per aliquam interiorem, vel exteriorem persuasionem.

Exponuntur canon quartus Concilii Arausic. & alia testimonia Patrum.

11 AD secundum argumentum ex Concilio Arausicano secundo, & aliis testimoniis Patrum, respondetur. In illis omnibus principaliter damnari Semipelagianorum errorem, & contra illum definiri, Deum ante omnia merita nostra inchoare in nobis salutem, & omne benemerendi, aut condigne, vel congrue petendi principium. Inchoat autem hoc in nobis Deus per suam vocationem, ut dixit Concilium Trid. sess. 6. c. 5. & 6. & per eandem vocationem facit, ut velimus & faciamus, ut ex Augustino probatum est c. 4. & 5. declarando gratiam excitantem & operantem. Facit autem ut velimus non physice determinando, sed moraliter persuadendo, & bonum affectum inspirando, ut eisdem locis, & cap. etiam 11. declaratum est; facit autem efficaciter, quando dat vocationem congruam, qualis superiori capite explicata est. Et tunc dicitur specialiter Deus, non solum dare posse, sed etiam dare velle & operari: non quia excludat propriam hominis determinationem ad ipsum velle, sed quia talis vocatio ex intentione, & speciali providentia Dei datur, & infallibiliter effectum volendi in homine consequatur; tum etiam quia talis vocatio secum habet infallibiliter conjunctam gratiam adjuvantem, ratione cujus dicitur etiam Deus principalis auctor nostri velle & operari. Propter quam causam sæpe Aug. totum attribuit huic efficaci vocationi: maxime in sæpe citata quæst. 2. ad Simplicianum: & de Spiritu & litera c. 34. & de Prædestinatione Sanctorum, c. 6. & sequent.

Et eadem ratione dixit de bon. persev. cap. 14. Eis, quibus datum non est ut crederent, non esse datam congruam vocationem, unde crederent. Quod non est intelligendum causaliter, ut aliqui male interpretantur, scilicet ideo Deum non dedisse illis unde crederent, quia decreverat non dare illis, ut crederent. Quod quam sit falsum, & a mente Augustini alienum, constat ex his, quæ Augustinus ad articulos sibi falso impositos, vel Prosper pro illo, respondit: quæ cum aliis supra lib. 2. c. 4. & 5. adduximus. Intelligendum ergo est tantum illative; nam quibus non datur ut credant, certum est non dari congruam vocationem ad credendum; quanquam quod illa congrua non sit, neque efficax, non aliunde, quam ex eorum voluntate proveniat: quod recte his verbis dixit Aug., lib. 83. quæst. 68. *Ad illam cœnam, quam Dominus dicit in Evangelio præparatam, nec omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neque illi qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur. Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate.*

12 Canon ergo quartus Concilii Arausic. aut male a dictis auctoribus intelligitur, aut immerito ad præsentem causam adducitur. Nam, cum dicitur: Deus, non expectare voluntatem nostram, ut a peccato purgemur, duobus modis intelligi potest. Primo, non expectare Deum peccatoris dispositionem, & liberam operationem, ut in eo inchoet justificationem, per quam a peccato purgatur: & hic est sensus Concilii, ut statim ostendam: & in eo nihil ex illa definitione contra nostram sententiam sumitur, ut per se constat. Alter sensus est, Deum non expectare voluntatem nostram, ut libere consentientem: & se disponentem cum divino adjutorio, ut a peccato purgemur. Et in hoc solo sensu posset ille canon contra nos afferri. Hic autem sensus, neque est, neque esse potuit a Concilio intentus. Quod patet primo ex ratione Concilii: scilicet, quia is, qui dicit, Deum expectare voluntatem nostram, ut a peccato purgemur, *contradicit Spiritui sancto dicenti, præparatur voluntas a Domino*: at, qui dicit, Deum expectare consensum liberum hominis, postquam illum excitavit, & vocavit, non negat præparari voluntatem a Domino: ergo solus ille hoc negat, qui ante primam vocationem, dicit Deum expectare voluntatem hominis, ut in eo justificationem inchoet. In hoc ergo sensu locutum est Concilium. Secundo quia ille sensus est omnino falsus, nam expresse Scriptura dicit: *Ecce sto ad ostium & pulso*: (in quo Deus non expectat) *si quis audierit vocem meam & aperuerit januam, intrabo ad illum* (hoc ergo Deus expectat) Atque hoc sensu dixit Amb. ser. 19. in Psa. 118. circa illa verba. *Prævenerunt oculi mei ad te diluculo, &c. Vult se præveniri sol justitiæ & ut præveniatur expectat*. Non ut proveniatur per dispositionem, antequam ingrediatur ad inhabitandum hominem per justitiam. Unde subdit Ambros. *Audi, quemadmodum expectet, & cupiat præveniri: dicit Angelo Pergami Ecclesiæ: Scribe, Pœnitentiam age, &c. Et angelo Laodiceæ, Pœnitentiam age, ecce sto ad ostium & pulso, &c.* In quibus locis constat, vocationem Dei præcedere, & expectare nihilominus Deum dispositionem liberam hominis, antequam per gratiam illum inhabitet. Quod latius prosequitur idem Ambros. eod. serm. circa illa verba: *Prope es tu Domine*. Et concludit: Deum omnibus præsto esse; & quod ad omnes non ingrediatur, culpam esse hominis non aperientis: & ideo propinquiorem esse illis qui contrito sunt corde. Et eodem sensu dixit Aug. d. q. 68. *Parum est velle, nisi Deus misereatur, sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præcesserit, tamen, quia nec velle quisquam potest, nisi admonitus & vocatus, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis.* Et ita seipsum idem August. exposuit lib. primo retract. c. 26.

Quantum distet hæc doctrina a Pelagiano errore.

13 AD tertiam difficultatem, omnino falsum est, in sententia quam explicuimus, suspicionem ullam, aut vestigium esse posse Semipelagianismi, aut reliquiarum Pelagii, ex electione, vel recordatione historiæ, & doctrinæ Patrum, ex quibus evidenter constat, quam longe distet totus error Pelagii, & Semipelagianorum ab hac doctrina. Nam in sex primis capitibus hujus libri declaravimus omnia principia, quæ de gratia Dei sana & Catholica doctrina docet: & specialiter c. 2. exposuimus, qualis fuerit error Pelagii, & reliquiarum ejus: & in reliquo discursu totius libri ostendimus, omnia fidei dogmata commodissime, & propriissime salvari, & applicari ad actus humanos supernaturales juxta sententiam a nobis explicatam. Quid ergo in ea est in quo ad Semipelagianismum inclinet?

Præterea August. libro de gratia Christi capite 47. quia Pelag. in difficili quæst. de gratia & libero arbitr. latebris se obscuritatis involvebat, & solis verbis delitescere satagebat, ideo tria distincte proponit: scilicet possibilitatem, voluntatem, & actionem; & subdit: *Si consenserit nobis non solum possibilitatem in homine, sed etiam ipsam voluntatem, & actionem divinitus adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus, & agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror, inter nos, controversiæ relinquetur.* Ubi Aug. sub adjutorio Dei, quod sit vera gratia, auxilium præveniens includit, quod antecedat omne meritum. Sicut e contrario, ut supra dixi,

dixi, sub gratia vocationis solet adjuvantem comprehendere. Et signatim (quod ad præsens juvat) li. 4. cont. duas epist. Pelag. c. 6. *Si sic intelligerent, quod dictum est. Si volueritis, ut etiam ipsam bonam voluntatem ipsum præparare confiterentur, de quo scriptum est: Præparatur voluntas a Domino: tanquam Catholici uterentur hoc testimonio: & non solum hæresim veterem Manichæorum vincerent, sed novam Pelagianorum contererent.* Est autem a nobis evidenter ostensum, juxta nostram sententiam voluntatem humanam præparari a Domino per auxilium preveniens, & omnino gratuitum & juvari per auxilium subsequens, seu concomitans, eodem prorsus modo, quo id ab Augustino explicatum est, & in prioribus, & posterioribus Conciliis declaratum: non est ergo in hac opinione, nisi sana & Chatolica doctrina, *quæ neque liberum arbitrium negat, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat ne deficiat*, ut epist. 47. idem August. dixit.

Respondetur ad argumenta sumpta ex Aug.

12 AD tertium ergo argumentum recte ibi responsum est, non derogari gratiæ attribuendo in suo genere voluntati determinationem liberam ad consensum, quia non tribuitur illi, ut operanti per vires naturæ, sed ut præparatæ, & adjutæ a Deo: & consequenter neque illi soli, neque principaliter tribuitur, sed ut cooperanti gratiæ Dei. Primum autem testimonium Aug. quod de gratia adjuvante ibi adducitur, sinistre allegatur: quia August. ibi non loquitur de bono proposito, quod a gratia adjuvante procedit, sed de illo, quod Pelagiani dicebant gratiam antecedere, & esse meritum illius: quod asserebant per gratiam juvari, non ut haberetur, sed ut ad exitum, seu effectum perduceretur. Et hunc esse sensum Aug. patet ex verbis quæ post illa in argumento allegata, subjungit, scilicet: *Sed intelligerent, & confiterentur, etiam ipsum bonum propositum, quod consequens adjuvat gratia, non esse potuisse in homine, si non præcederet gratia*, & apud August. compertissimum est, in uno motu voluntati procedente a gratia posse esse aliquod meritum alterius gratiæ, ut constat epist. 106. & aliis locis citatis supra c. 2. Ad alium locum de gratia præveniente respondetur, Aug. in illo loco de Prædest. Sanctorum cap. 1. non explicare in quo errore versarentur fratres illi, de quibus ibidem ait, plurimum a Pelagianorum errore discerni: si quid vero Pelagiani erroris in illis permanserat, illud fuit: quia opus bonum, quod inchoari, & perfici gratia Dei dicebant, a fide, seu initio fidei separabant: & hoc fidei initium in aliquo alio voluntatis proposito ponebant, quod soli libero arbitrio tribuebant. Hoc autem ita esse, ex eo facile colligi potest, quod statim cap. 2. illius libri, August. incipit hunc errorem damnare & ostendere, non tantum fidei augmentum, sed etiam initium esse donum gratiæ, & non dari ex meritis. Et apertissime id declaravit Hilarius in epistol. ad Augustinum, quæ habetur ante librum de prædestinat. Sanctorum, cujus occasione Augustinus illum librum scripsit, in quo de eisdem Fratribus sic inquit: *Sed id conveniens asserunt veritati, vel congruum prædicationi, ut cum prostratis, & nunquam suis viribus surrecturis annunciatur obtinendæ salutis occasio, eo merito quo voluerint, & crediderint, a suo morbo se posse sanari, & ipsius fidei augmentum, & totius sanitatis suæ consequantur effectum. Cæterum ad nullum opus, vel incipiendum, nedum perficiendum, quam sibi sufficere posse consentiunt. Neque enim alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita supplicii voluntate, unumquemque ægrotum velle sanari.* Hanc ergo voluntatem suæ curationis, vel sanitatis, illi asserebant esse a libero arbitrio suo, & in ea constituebant meritum aliquod primi doni gratiæ, per quod fides inchoatur. Quod si interdum voluntatem illam gratiæ ascribebant, æquivoce utebantur illa voce ad occultandum errorem, ipsum liberum arbitrium gratiam appellando, quia est beneficium per creationem gratis collatum, ut colligitur ex epistola Prosp. ad Aug., quæ ibidem habetur ante epistolam Hilarii.

15 Propter primam & secundam confirmationem hujus argumenti quidam attribuunt Aug., quod in hominibus lapsis requirat specialem modum gratiæ determinantis eorum voluntates ad actus supernaturales ex se & absque ordine ad præscientiam conditionatam, quam gratiam, in Angelis, vel hominibus ante lapsum, non postulet ad supernaturales operationes. Sed hæc sententia & nulla ratione fundari potest, & aperte falsa est, & immerito August. tribuitur; primum patet, quia si illa gratia determinans requiritur ob generalem modum concurrendi causæ primæ, hic ejusdem rationis est in hominibus ante & post lapsum, atque etiam in Angelis: si vero ponitur ob libertatis indifferentiam postulantem determinationem ad aliud, eadem etiam est in eisdem personis: si vero ponitur ob improportionem inter naturam nostræ voluntatis & actus gratiæ; hæc etiam est eadem, quia intrinsece vires naturales voluntatis integræ manent in homine post lapsum. Solum ergo superest differentia in statu culpæ, & in defectibus quæ ad illam consequuntur, ut maxime sunt ignorantia, pugna carnis & appetitus: propter hæc vero non est necessaria in homine lapso illa determinatio: quia, non obstantibus illis defectibus, voluntas manet libera, ut a Deo illuminata, inspirata & adjuta possit pietatis opera perficere. Secundum probatur: quia omnia quæ in superioribus adduximus, probant etiam in homine lapso non posse requiri talem prædeterminationem: quia alias neque illi, quibus daretur, libere operarentur, neque illi, quibus non daretur, haberent sufficientem gratiam, & consequenter non libere omitterent. Quod si fortasse dicant, illam determinationem non esse necessariam homini lapso ad operandum, nihilominus tamen dari a Deo hominibus in hoc statu constitutis, quando eos vult efficaciter salvare; hoc in primis non est consentaneum Augustino, qui eam gratiam, qua Deus facit ut velimus, semper ponit ut necessariam ad actualem operationem, ut constat ex locis citatis in cap. superiori, & in cap. etiam undecimo, & deinde non declarat, quomodo illi, quibus datur talis determinatio, libere operentur, aut cur illi, quibus non datur, sine illa non operentur & salventur, saltem aliquando; quando quidem necessaria non est.

16 Atque hinc facile constat quod tertio propositum est, immerito talem sententiam Augustino tribui, cum in eo expresse non inveniatur. Et declaratur præterea: nam ex sententia Augustini gratia adjuvans necessaria fuit Angelis & hominibus ante lapsum, ad bene operandum in ordine ad salutem æternam, ut expresse docet in eodem lib. 1. de corrept. & grat. cap. 11. quo fit, ut etiam fuerit illis necessaria gratia excitans, quæ ad illam supponitur: sed hæc tantum duplex gratia est necessaria hominibus lapsis ad bene operandum, ut ex sententia Augustini Concilia omnia declararunt: ergo sine causa attribuitur Augustino illa specialis determinatio in hominibus lapsis. Neque in locis illis, quæ citantur, illa est mens aut intentio Augustini: nam ibi non agit de gratia efficaci & necessaria ad singulos actus bonos, sed de bono perseverantiæ. In quo quantum ad angelos spectant, hanc videtur differentiam constituere: quia illi non indiguerunt speciali perseverantiæ dono, sed tantum illa gratia, qua indigerunt ad perfectam conversionem liberam & plene deliberatam: nam per illam ita sunt statim in bono confirmati, ut præmium ejus & inamissibilem rectitudinem statim acceperint. Sic enim intelligenda sunt illa verba August. dict. cap. 10. de correpr. & grat. *Cæteri autem* (scilicet sancti Angeli) *per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt, eamque de suo casu nunquam futuro certissimam scire meruerunt.* Nam quod ait, *per ipsum liberum arbitrium*, non excludit gratiæ auxilium, ut certum est, & idem Aug. inferius declarat. Unde, si hoc generatim & absolute sumatur, non est proprium

Falso imponitur Aug. hæc sententia.

angelorum: nam homines etiam quando in veritate stant per liberum arbitrium stant, non solum, sed gratia adjutum: tamen hoc est proprium angelorum, quod per unum (ut sic dicam) plenum usum suæ libertatis in bono firmantur, ita ut amplius cadere non possint: & de hac sua stabilitate statim per æternam creatitudinem certi fiant. Quod vero spectat ad homines ante, & post lapsum, duplex differentia ab Augustino intenditur. Prior est: quod homines post lapsum indigent gratia reparatrice, qua prius non indigebant. Posterior est, quod in statu naturæ lapsæ potentiori gratia indiget homo ad salutem consequendam, & ad perseverandum in bono, quam ante lapsum propter carnis pugnam, & alias difficultates hujus status proprias. Ex quibus provenit, ut homo in statu innocentiæ posset per commune auxilium gratię in justitia accepta perseverare si velit: post naturæ autem lapsum præter justitiam reparatam & commune auxilium ejus, necessaria sit specialis Dei protectio & gubernatio ad perseverandum in bono. Hęc autem protectio non fit per determinationes voluntatis humanæ repugnantes libertati ejus, sed per internam vocationem & inspirationem ex speciali Dei amore & proposito manantem, & ita satisfactum est primæ confirmationi.

17 Ad secundam vero confirmationem respondemus primo, hoc genus gratiæ & vocationis efficacis non consistere tantum in doctrina; quia non fit tantum per propositionem objecti, sed etiam per interiorem illuminationem ex parte intellectus, & per affectiones aliquas & motiones ex parte voluntatis, quæ prout dantur a Deo ex proposito & ex præscientia, qua novit quomodo congruant voluntati, quam Deus convertere, seu sanare decrevit, semper & infallibiliter habent conjunctum internum auxilium adjuvans, quo ipsamet interior voluntatis mutatio efficitur non sine ipsa, ut declaravimus. Deinde dicitur juxta phrasim Augustini interdum totam hanc internam vocationem nomine doctrinæ comprehendi, juxta illa verba Christi Joann. 6. *Si quis audivit a Patre, & didicit, venit ad me*, & quæ circa illa diximus supra cap. 11. Atque hoc est quod Augustinus ait lib. 1. de gratia Christi, cap. 14. *Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius & interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere*, &c. Et hoc ipsum intendit, cap. 24. cum ait: *Intueantur, atque fateantur non lege atque doctrina sonante forinsecus, sed interna, atque occulta, mirabili, ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.* Hæc enim Dei potestas non in eo consistit quod voluntates hominum prædeterminet omnino ante consensum liberum: sed in hoc, quod interius eas allicit & mirabili, ac sapientissimo modo ita illas inducit prout expedire præscivit, ut infallibiliter consentiant, & efficiant quod ipse decrevit secundum propositum gratiæ suæ.

19 Ad ultimam rationem. Propter illam multi doctores Catholici censent, voluntatem humanam concurrere ad actus supernaturales, ut causam in suo ordine principalem, non quidem primam, sed secundam; neque in eo ordine integram, sed partialem & minorem vim habentem; nam principalem virtutem etiam in ratione causæ proximæ ab auxilio gratiæ esse concedunt. Dicunt tamen, necessarium esse, ut voluntas ex se habeat aliquam vim proportionatam his actibus, saltem partialiter; tum propter rationem factam, ut possit in suo genere inchoare actionem, & determinationem; tum etiam quia non intelligunt actum vitalem & liberum posse esse ab aliqua facultate, nisi ut a principio principali in suo ordine. Nec in hoc putant se quidquam favere Pelagio, quia dicunt hanc virtutem talem esse, ut sine gratia Dei excitante, & adjuvante, non possit talem actum efficere, & hoc satis est ad omnino vitandum errorem Pelagii, ut nuper diximus. Imo existimant, hoc ipsum esse quod Aug. dixit in illa vulgata sententia de præd. Sanct. cap. 5. *Posse habere fidem, naturæ est hominum, habere autem, gratiæ est fidelium.* Atque hæc sententia non est digna aliqua censura, sed suam

Voluntatem concurrere ad actus supernaturales ut partialem causam nonnulli opinatur.

haber probabilitatem. Videatur Driedo de concord. lib. arb. tract. 4. c. 2. part. 3. Ruar. ar. 7. Bellarm. lib. 6. de grat. & lib. arb. c. 15.

10 Nihilominus tamen (quamvis fortasse quæstio sit de modo loquendi) censeo, voluntatem non concurrere ad actus supernaturales, ut principium principale, quantum ad illum influxum quem præbet per suam entitatem; tum quia, cum actus sit supernaturalis quoad substantiam, & totam entitatem suam, non potest voluntas, quæ est potentia inferioris ordinis habere virtutem aliquam connaturalem, quæ natura sua sit effectrix talis actus, nec ut causa totalis, neque ut partialis; tum etiam, quia si voluntas ex se haberet talem activitatem naturalem, haberet etiam connexionem cum ordine gratiæ quodammodo connaturalem, vel ratione suæ naturæ sibi debitam: quia omnis virtus naturalis activa, etiam si inchoata sit, postulat ab auctore naturę concursum, & complementum proportionatum ut operari possit. Atque ita fit, ut gratia non omnino sit gratia si est aliquo modo debita. Deinde, ut alias rationes omittam (de quibus alio loco dixi) voluntas in his actibus non operatur, nisi ut elevata ad superiorem ordinem operationum & effectuum, qui nullo modo ei debentur ex natura sua: neque etiam concursus ad tales actiones præstandas: quotiescumque autem creatura sic operatur, agit ut instrumentum Dei, & quamvis per suam entitatem agat, non tamen ex vi naturali, sed ex obedienriali, sicut elevatur intellectus creatus ad videndum Deum.

Horum doctorũ loquendi modus reiicitur

21 Neque hic modus agendi repugnat respectu actus vitalis: quia unamquamque facultatem Deus elevare potest, modo illi accommodaro. Atque ita elevar potentiam vitalem ad efficiendum actum sibi immanentem & tanquam principium intrinsecum ejus, quod satis est ad rationem actus vitalis: sive talis potentia influat ex naturali vi, sive ex obedientali, & ut instrumentum.

Responderur ad rationes pro illa sententia adductas.

22 Atque eadem ratione non obstat hic modus affectioni actui libero: nam ad actum liberum duo tantum necessaria sunt. Primum est potestas intrinseca agendi: secundum est potestas non agendi: hoc posterius convenit voluntati ex se, etiam respectu supernaturalium actuum: & quoad hanc partem dici potest libertas actus esse ab illa, ut a causa principali, quia potestas non agendi, a qua actus denominatur liber quoad hanc partem, convenit voluntati ex se & propria virtute: & ita si careat actu, hæc carentia illi principaliter tribuitur. At quoad vero aliam partem, scilicet, potestatem agendi, sufficit ad libertatem, quod voluntas talem potestatem habeat, quæ sufficiat ad vitaliter eliciendum suum actum, sive hoc possit ex se, sive per amicos, seu ut organum liberum divinæ gratiæ. Atque ita tandem constat, quomodo licet voluntas in his actibus supernaturalibus operetur ut instrumentum liberum Dei, nihilominus non indigeat præmotione, vel prædeterminatione: quia nimirum, ita elevatur ad agendum, ut integra illi maneat potestas ad non agendum: & in hoc tantum consistit, quod ipsum arbitrium jam excitatum & motum a Deo inchoet in suo ordine consensum suum, divinæ gratiæ cooperando. Præsertim quia jam lib. 1. ostendimus, non esse de ratione instrumenti quod agat ex præmotione aliqua in ipso recepta. Atque hoc modo concedunt, voluntatem esse instrumentum liberum in operibus gratiæ. Gregor. in 2. distinct. 28. quæst. 1. ad 12. & ibidem Capreol, quęst. 1. artic. 3. ad 12.

CAPUT XVI.

Solvitur alia objectio, ejusque occasione declaratur, quomodo Deus sua sola voluntate eligat homines ad gloriam, vel præfiniat supernaturales actus.

1 UNum ex præcipuis fundamentis oppositæ sententiæ sumptum videtur ex communi doctrina, quam Divus Thomas, & Theologi docuerunt, de electione prædestinatorum ad gloriam, in

Quo fundamento ex electione ad gloriam

ante prævisa merita, humanorum actuum prædeterminatio colliga-

in certo numero, & gradu seu ordine sanctitatis, ex sola Dei voluntate, ante omnia hominum bona vel mala merita prævisa. Nam hinc colligunt authores dictæ sententiæ, ante præscientiam etiam meritorum prædefinisse Deum omnia media, & consequenter omnes actus liberos & supernaturales, per quos electi ad consecutionem gloriæ producuntur: nam electio mediorum est consentanea intentioni finis, & ad illam necessario consequitur, si media necessaria sint. Et hoc significavit Paul. ad Rom. 8. cum dixit: *Quos prædestinavit, hos & vocavit, &c.* Et ita in scriptura sæpe significatur, hæc media salutis in prædestinatis esse efficacissima & infallibilia: eo quod orta sint ex divina electione, ut Joan. 10. *Nemo rapiet eas de manu mea:* loquitur Christus Dominus de suis ovibus, id est, de prædestinatis de quibus etiam 1. Jo. 2. dicitur: *Ne erant ex nobis: nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* Hinc etiam Actor. 13. dicitur. *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam.* Et similia sunt frequentia loca in Scripturis, in quibus significatur, ita Deum providisse suis electis & prædestinatis, ut infallibiliter salutem assequantur. Propter quod dixit Christus Matth. 24. *Et nisi breviati fuissent dies illi non fieret salva omnis caro: sed propter electos breviabuntur dies illi:* scilicet, ut infallibiliter salventur. Hac etiam ratione dixit Aug. lib. de correct. & grat. c. 14. *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium, sic enim velle aut nolle in volentis, aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.*

2 In hac objectione duo puncta tanguntur, quæ hic expedienda sunt, non ut ex professo tractentur: id enim fusiorem postularet disputationem: sed solum quantum necesse fuerit, ut constet doctrinam de physica prædeterminatione liberi arbitrii, nulla ratione necessariam esse ad salvanda omnia, quæ de prædestinatione electorum Patres, & Theologi docuerunt.

Quo fundamento nitantur qui electionem ad gloriã dicunt fieri post prævisa merita

3 Primum ergo punctum est de electione hominum, qui salvantur; an fuerint a Deo ab æterno electi ad gloriam ante prævisionem meritorum, nec ne? Quidam enim Theologi negant, Deum elegisse efficaciter aliquem hominem ad gloriam ante prævisa uniuscujusque merita, & perseverantiam in illis usque ad mortem: quoniam alias, nec reliqui non electi salvari possent, nec sic electi condemnari. Unde, si hæc electio est omnino antecedens usum liberi arbitrii seu præscientiam ejus, tolleret hominum libertatem in obtinenda, vel amittenda æterna salute. Videtur autem hæc sententia in primis consentanea antiquis Patribus ut patet ex Hieronymo ad Rom. 8. & 9. ad Galat. 1. & Malach. 1. & in epistol. ad Hedibiam q. 10. ex Ambros. ad Rom. 8. *Quos præscivit* (ait) *futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa præmia capessenda:* & similia sæpe reperit c. 9. ubi etiam Chrysost. hom. 16. & hom. 2. in epist. ad Ephes. eandem plane docet sententiam. Quem Græci sequuntur, Theodor. ad Roman. 8. & 9. Theoph. ibidem & ad Ephes. 1. & Marc. 4. ac Matt. 22. Sic etiam Damasc. lib. 2., cap. 29. voluntatem antecedentem, qua vult Deus omnes homines salvos fieri, dicit esse ex sola divina voluntate ante præscientiam: voluntatem autem consequentem seu efficacem dandi præmium vel pœnam, aliquo modo esse ex nobis scilicet, ex præscientia nostrorum operum, ut etiam ibi Clichtovæus exponit. Docuit etiam sæpe eandem sententiam Origenes, præsertim super epist. ad Rom. cap. 8. & 9. & lib. 2. Periarchon. cap. 9. & 12. & lib. 3. cap. 1. Item Anastasius Nizen. li. quæst. in Script. qu. 59. *Præscivit* (inquit) *Deus fore, ut non pœniteret Pharaonem, & induravit cor ejus: similiter præscivit Hieremiæ rectitudinem, & prædestinavit eum existere vas electionis. Si ergo quem vult Deus servat, & quem vult perdit, neque qui servatur, dignus est mercede, neque qui perditur, supplicio.*

4 Nec solum Patres Græci, vel Latini Aug. antiquiores, verum etiam (quod mirandum est) Augustinus ipse, & qui eum secuti sunt, eandem sententiam sæpe docere videntur. Et in primis lib. 1. ad Simpli. qu. 2. expresse dicit August. *Non electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio. Nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui reiicitur. Unde quod dictum est: Qui elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum nisi præscientia. Hic autem quod ait, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia major serviet minori, non electione meritorum, quæ justificationem gratiæ praeveniunt: sed liberalitate donorum Dei voluit intelligi, ne quis de operibus extollatur.* Itaque videtur ibi Aug. distinguere electionem ad gloriam a liberali gratiæ donatione, vel præparatione. Et hanc docet antecedere ipsa merita, seu præscientiam eorum, esseque ex sola liberali voluntate Dei, illam vero esse posteriorem; & non esse nisi ex meritis prævisis. Atque eodem sensu videtur ibidem distinguere electionem a proposito, cum ait: *Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio.* Quod sic declarat, *id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quæ eligat, ideo manet propositum justificationis ipsorum, sed quia illud manet ut justificet credentes, ideo invenit opera, quæ jam eligat ad regnum cœlorum;* & in fine epistolæ concludit: *Quod si electio hic fuit aliqua, ut sic intelligamus quod dictum est, reliquæ per electionem gratiæ salvæ factæ sunt, non ut justificatorum electio fiat ad vitam æternam, sed ut eligantur qui justificentur, certe ita occulta est hæc electio, ut eadem consperstione nobis apparere non possit.* Et postquam varios modos, qui excogitari possent, exclusit, ita concludit: *Restat ergo ut voluntates eligantur, sed voluntas ipsa nisi aliquid occurrerit quod delectet, atque invitet animum, moveri nullo modo potest, hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.*

Ex quo toto discursu videtur aperte mens Aug. fuisse, Deum ante prævisa merita nulli homini voluisse efficaciter dare regnum cœlorum, sed tantum voluntate antecedente voluisse dare regnum cęlorum his, qui justitiam per convenientes dispositiones vel merita assequerentur. Quia tamen homines non poterant talia opera exercere nisi adjuti & vocati, ideo eos etiam vocare voluit. Tamen quia inter vocationes una est congrua, alia non item, & neque expediebat omnes homines eodem modo vocari, neque in eis ante vocationem reperiri poterat diversitas, cur uno modo potius, quam alio vocarentur, ideo non ex electione, quæ in diversitate ipsorum hominum fundaretur, sed ex solo proposito & beneplacito Dei his voluit dare congruam vocationem, non vero aliis. Ex hac autem voluntate vidit in prioribus futuram esse justitiam & merita, non vero in aliis, & ideo illos elegit ad gloriam, & non alios. Sic ergo ex mente Aug. nulla est electio ad gloriam ante merita, sed solum ad diversam vocationem.

5 Quæ Aug. mens aliis ex locis ejus confirmari potest, nam serm. 7. de verbis Domin. tractans illud: *Nemo ponens manum suam ad aratrum, & respiciens post tergum, aptus est regno cœlorum,* (inquit) *in hoc capitulo hoc discimus, quoniam quos voluit Dominus, hos elegit: elegit autem ut dicit Apostolus, & secundum suam gratiam, & secundum illorum justitiam;* & inferius id exponens, circa illud: *Reliqui mihi decem millia virorum: Quid est* (inquit) *reliqui mihi? Ego illos elegi, quia vidi mentes eorum de me præsumentes, non de se.* Sic etiam lib. de prædest. Sanct. c. 17. *Elegit nos ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti & immaculati futuri eramus, sed quia per Dei gratiam sancti & immaculati futuri eramus.* Unde exponit illa verba Pauli de electione secundum præscientiam meritorum, non quæ homo sua virtute operaturus est: sed quæ per Dei gratiam est facturus. Unde concludit c. 19. *Cum ergo Deus nos prædestinavit, opus suum præscivit, quod nos sanctos & immaculatos facit:* semperque in toto illo opere præscientiam adjungit prædestinationi, ut patet a c. 10. & seq. Rursus serm. 233. de tempore. *Multi* (inquit) *scire volunt, quare illum vocat ad se Dominus, & illum non vocat: uni subvenit, & uni non: hunc dignum habet, & illum indignum? Audi o homo. Hunc dignum habet pro bonis operibus suis: illum habet indignum pro operibus suis*

malis. His etiam adjungi possunt alia Aug. loca, in quibus dicit esse in potestate uniuscujusque habere gratiam; qua electus sit, ut de bon. persev. c. 22. & ad articulos sibi falso impositos ar. 12. & dicta quæst. 2. ad Simpl. in fine.

6 Idem docet Prosper lib. 2. de vocat. Gent. cap. ult. & colligitur ex eodem in respons. ad object. Gallor. in 2. & 3. & seq. Fulgentius lib. 1. ad Monym. ante medium: *Prædestinavit* (inquit) *ad regnum, quos ad se præscivit misericordiæ prævenientis auxilio redituros: & in misericordiæ subsequentis auxilio mansuros*. Idem lib. 2. in princ. Hinc etiam Anselm. lib. de concord. c. 2. *Sicut præscientia* (inquit) *quæ non fallitur, non præscit nisi verum, sed erit aut necessarium, aut spontaneum: ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientia*. Ex quo principio inferius concludit, non magis repugnare prædestinationem libertati, quam præscientiam: significans, necessarium esse, quod prædestinatio supponat præscientiam, ut libertatem non impediat. Unde idem Anselm. Matth. 1. duplex genus prophetiæ distinguit: unum ait esse ex prædestinatione, ut quod Virgo pareret; quod sine nostra libertate impletur: aliud ex sola præscientia, ut quæ pertinet ad præmium & supplicium, & liberas operationes. Quam distinctionem imitatus est Hugo de Sanct. Vict. in epi. ad Rom. explicans illud ad Rom. 9. *Veritatem dico in Christo Jesu*. Eandemque partitionem explicuit D. Thom. 2. 2. q. 174. ar. 1. & prophetiam prædestinationis dicit esse de his, quæ Deus per se ipsum est facturus: prophetiam autem præscientiæ esse de his, quæ sunt fienda per liberum arbitrium hominis. Cum ergo electio ad gloriam sit de re comparanda per liberum arbitrium hominis, non est tribuenda Deo, nisi ex præscientia. Denique eandem sententiam significat Beda to. 8. variar. q. in 13. nam hac ratione conciliat prædestinationem cum libertate, quia intervenit præscientia.

Quid defendant hi auctores, non dari causam prædestinationis ex parte nostra

7 Quod si aliquis contra hanc sententiam obiiciat, sequi ex illa dari meritum seu causam ex parte nostra prædestinationis nostræ: respondent auctores hujus sententiæ, negando consequentiam, si proprie de prædestinatione sit sermo. Alioqui enim prædestinationem vocant electionem ad gloriam, quia illud propositum dandi gloriam est quoddam decretum æternum, quod prædefinitio & prædestinatio dici potest: & hoc sensu (ajunt) non est inconveniens concedere, mereri hominem prædestinationem ad gloriam. Tamen non est hic proprius & receptus usus illius vocis: non solum, quia juxta doctrinam D. Tho., prædestinatio non dicit proprie actum voluntatis, sed intellectus. sed etiam quia juxta doctrinam Aug. lib. de præd. Sanct. c. 10. prædestinatio non tantum includit finem, sed etiam media: imo proprie versatur circa media, quia est pars providentiæ. Unde prædestinatio (inquit Aug.) *Nihil aliud est quam gratiæ præparatio*: & de bono perseverantiæ c. 14. *Prædestinatio* (inquit) *est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*. Hoc autem modo non potest tota prædestinatio cadere sub meritum, cum omne meritum fundari debeat in aliquo effectu ipsius prædestinationis. Unde, licet supposito uno effectu, possit alius cadere sub meritum; tamen primus effectus, non potest, & consequenter nec tota prædestinatio. Consecutio autem gloriæ tantum est unus effectus & ultimus totius prædestinationis; & ideo, licet electio ad gloriam fiat ex meritis prævisis, non ideo tota prædestinatio fundatur in eisdem meritis. Atque eodem modo loquendum est de divina electione absolute & universe sumpta, & non restricta præcise ad gloriam: sic enim electio non est tantum ad gloriam, sed etiam ad gratiam, imo ad omnes gratias, a prima usque ad ultimam, quibus prædestinatus usque ad consecutionem gloriæ dirigitur: & hoc modo electio esse non potest ex meritis prævisis, ut etiam auctores prædictæ sententiæ concedunt: quia saltem electio ad vocationem congruam antecedit omne meritum prævisum.

8 Hanc sententiam tam fuse declaravi & confirmavi, non quia veram esse censeam, sed, quia re vera probabilis est: & nihil involvit aperte impossibile, vel quod aliqua ex parte ad errorem Pelagii accedat: & ideo si necessaria esset hæc sententia ad excludendas physicas prædeterminationes repugnantes libertati, potius esset ferenda, ad libertatem cum gratia conciliandam, quam introducenda talis gratiæ efficacitas, quæ libertatem tollat. Nihilominus tamen verius existimo, Deum efficaci decreto voluntatis suæ ante absolutam præscientiam meritorum elegisse prædestinatos ad gloriam. Omitto sententiam Catherini quam prius indicarunt Okam & Gab. 1. d. 41. & aliorum, qui distinguunt inter salvandos quosdam præelectos ante prævisionem meritorum, & alios solum admissos ad gloriam post prævisa merita: hæc enim distinctio nec fundamentum habet in Scriptura, vel Patribus, neque est necessaria ob aliquam rationem, ut ex dicendis constabit. Et ita Scholastici, qui communiter in hac sententia conveniunt, simpliciter & universe loquuntur de omnibus salvandis Div. Thom. 1. part. quæst. 23. art. 4. & 7. & omnes ejus sectatores Ægydii Dur. & Scot. 1. d. 41. quæst. 1. & alii, Cordub. lib. 1. quæst. 56. opin. 5. & idem sentit Major. 1. d. 40. quæst. 2.

Iudicium fertur de prædicta opinione

Non repugnat libertati electio ante prævisa merita.

9 Primum ergo, quod hujusmodi præelectio non sit impossibilis Deo, salva libertate arbitrii hominis, mihi certissimum est: ita ut, licet superiorem sententiam non censeam improbabilem, quatenus declarat modum providentiæ, vel prædestinationis, quem de facto Deus habuit, tamen quatenus in eo fundatur, quod alius modus erat impossibilis, repugnans libertati, nunquam mihi probari potuit, nec verisimilis videri. Primo quidem propter illa omnia, quibus supra lib. 1. ca. 16. ostendi, posse Deum prædefinire actum liberum, & infallibiliter facere ut libere fiat: nam testimonia ibi adducta, & rationes factæ, a fortiori in præsenti procedunt. Si autem aliqui humani actus digni sunt tali genere providentiæ, & voluntatis divinæ, maxime sunt actus supernaturales: ergo neque ex libertate, neque ex specie, seu natura eorum, repugnat eis prædefinitio. Secundo, quia in hac electione ad gloriam multo minor est difficultas, quam in prædefinitione actus liberi in particulari: quia gloria in se non est actus liber. Quamvis autem per actus liberos sit assequenda, nihilominus prædefinitio ejus secundum rationem distincta est a prædefinitione mediorum, seu actuum in particulari in quos est comparanda. Unde aliqui existimant posse unam prædefinitionem esse sine alia, ut statim dicam. Tertio quia per se incredibile est, & parum consentaneum Scripturis, Deum nunquam prædefinire absoluta voluntate effectum exequendum per actus liberos: quod plane sequitur ex illo fundamento; nam si Deus non potuit eligere ad gloriam prædestinatos ante prævisa merita, quia per liberas actiones sunt illam assequuturi: ergo eadem ratione non potuit efficaci voluntate præordinare effectum ullum executioni mandandum per actionem liberam: non potuit ergo efficaciter eligere Beatam Virginem ut esset mater Dei, ante præscientiam absolutam liberi consensus ejus futuri; quia non nisi per illum consensum obtentura erat illam dignitatem: hoc autem absurdum est & contra omnem modum loquendi Sanctorum, & Ecclesiæ & contra rationem. Nam ad illum consensum præstandum præventa est Beatissima Virgo excellentissima gratia & vocatione: quæ gratia tam excellens, ideo illi data est, quia in matrem Dei erat electa: ergo hæc electio antecessit præscientiam illius consensus, & fuit radix & origo gratiæ, a qua ille consensus natus est. Idem argumentum fieri potest de electione Apostolorum ad Apostolatum: nam etiam illi non sunt consequuti talem dignitatem nisi medio consensu libero; & tamen de eis ait Christus Joan. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*. Nam, licet ipsi re vera elegerint sequi Christum, tamen, quia electio Dei

Electio Prædestinatorum ad gloriam non fuit ex meritis prævisis

Dei antecessit, & fuit origo vocationis & gratiæ, per quam ipsi Christum elegerunt, ideo Christus sibi electionem illam attribuit, ut ponderavit Augustinus lib.de grat.& liber.arbit.capit. 17. Et certe in his exemplis, & similibus negari non potest, quin gratia illa & vocatio specialis, quæ datur ad talem consensum liberum, procedat ex voluntate Dei intendentis talem finem: verbi gratia facere hunc Apostolum, vel operari conceptionem Filii Dei ex tali fœmina: non potest autem in præsenti dici, illam intentionem esse tantum conditionatam, ut per se manifestum est; est ergo electio efficax.

Addi etiam hic possunt, quæ supra lib. 2. tractavimus de prædefinitione aliquorum effectuum, qui per actus etiam malos mandantur executioni, ut Passio Christi Domini, principatus Joseph in Ægypto, translatio regnorum, in quorundam supplicium, & aliorum temporale præmium. De qua eleganter Isai.c.14. *Juravit Dominus exercituum dicens, si non, ut putavi, ita erit, & quomodo mente tractavi, ita eveniet*; & infra: *Dominus enim exercituum decrevit, & quis poterit infirmare*? Quis autem non videat, hujusmodi decretum antecedere præscientiam effectus sic decreti? Si autem potest Deus præordinare absolute effectum, qui per actiones liberas malas futurus est, multo magis poterit prædefinire gloriam futuram per actiones bonas. Tandem hoc certe videtur maxime pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit perfecte & prout voluerit disponere, & ordinare effectus futuros per actiones liberas, ut aperte sensit August. in Enchirid. cap.95. & seqq: *Quis tam impie desipiat, ut malas hominum voluntates neget Deum posse concurrere, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit*? Ubi evidenter loquitur de voluntate efficaci, & absoluta, quæ infallibiliter habet effectum: quæ non potest esse consequens ad præscientiam absolutam futuri effectus: cum ex mente Augustini sit prima radix & causa futuritionis ejus. Et ad rem, de qua agimus, est manifestum & elegans testimonium in libr. de Correct. & grat. cap.14. ubi sic Augustinus inquit: *Deo volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium: sic enim velle vel nolle in volentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem*, & infra: *De ipsis hominum voluntatibus facit quod vult, & quando vult habens humanorum cordium quo voluerit inclinandorum, omnipotentissimam potestatem*. Et simile refert Petrus Diaconus libr. de Incarn. & grat.cap.8. ex Basilio in oratione Sacri altaris: *Dona Domine virtutem ac tutamentum: malos, quæsumus, bonos facito: bonos in bonitate conserva: omnia enim potes, & non est, qui contradicat tibi: cum enim volueris, salvas, & non est qui resistat tibi*. Nec dissimilia sunt verba Ambrosii: *Quem vult religiosum facit*, quæ infra tractabimus. Igitur non potest in dubium revocari, quod electio ad gloriam ante absolutam præscientiam meritorum futurorum, sit possibilis.

Ex Aug. sent. electio ad gloriam fuit ante merita prævisa.

11 Hoc autem posito, probabilius existimo, ita fuisse de facto. Et in primis ostendo hanc fuisse D. Augustini sententiam, qui in innumeris locis gratuitæ & liberali electioni divinæ prævenienti omnia futura merita & præscientiam eorum tribuit totum negotium salutis prædestinatorum. Sed quia responderi solet, Augustinum in illis locis non loqui de electione ad gloriam, sed ad gratiam, & præcipue ad primam vocationem congruam: contra hoc ponderandus est locus Augustini lib. de Correct. & grat. c.7. ubi plane docet, ipsammet vocationem congruam habere priorem radicem in gratuita electione. Cum enim dixisset ex massa humani generis in Adamo damnata quosdam gratuito esse discretos, & alios in sua damnatione relictos, subdit: *Quicunque ergo ab illa originali damnatione ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium, quod & procuratur eis audiendum Evangelium* (scilicet, auditione congrua) *& cum audiunt, credunt, & in fide quæ per dilectionem operatur usque in finem perseverant: & si quando exorbitant, correcti emendantur*. Igitur ex Augustini sententia discretio aliqua facta est, ex qua procedit ipsa vocatio, & per illam reliqui effectus usque ad perseverantiam finalem: hæc autem discretio non potest consistere nisi in præelectione; unde subdit: *Hæc omnia operatur in eis, qui vasa misericordiæ operatus est eos, qui & elegit eos in Filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiæ*, id est, gratuitam & sine meritis: ut inferius exponit, dicens: *Profecto electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiæ, non præcedentium meritorum suorum*. Inferius autem exponens ad quid fuerint electi, inquit: *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo*, & infra: *Illos elegit ad obtinendum regnum suum*: loquitur ergo Augustinus de electione ad gloriam: & ita interpretatur plura Scripturæ loca quæ non possunt de alia electione intelligi: ut est illud ad Roman.8. *Quis accusabit adversus electos Dei*? & Matth.20. *Multi sunt vocati, pauci vero electi*, & similia. Et confirmari hoc potest, nam ibidem docet Augustinus, ex vi hujus discretionis, & voluntatis divinæ conferri electis perseverantiæ donum infallibiliter: *Nam horum* (inquit) *si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus: horum si quispiam perit, vitio humano vincitur Deus: sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus*, & in fine capitis id late repetit. Quæro igitur, quæ sit illa voluntas divina, ratione cujus detur electis perseverantiæ donum? non est enim sola voluntas dandi aliquã primam vocationem congruam, quia nulla est, ex qua necessario vel infallibiliter sequatur perseverantiæ donum, ut per se constat. Neque sola voluntas dandi ipsummet donum perseverantiæ, seu omnia prævenientia, & concomitantia auxilia specialia, in quibus donum perseverantiæ consistit: quia hoc nihil aliud esset, quam dicere, ex voluntate absoluta, qua voluit Deus ut isti perseverent, sequi perseverantiæ donum: hoc autem & supponit priorem dilectionem, & discretionem ut Augustinus significat: & eandem habet rationem: nam ipsum perseverare aliquid distinctum est ab omnibus illis auxiliis, estque effectus eorum per liberam voluntatem exequendus, hunc ergo prædefinit Deus & ratione illius dat illa auxilia, tanquam media propter finem efficaciter intentum. Ergo idem dicendum est de electione ad gloriam. Nam Deus nemini vult perseverantiam, nisi propter gloriam: ergo si voluntas dandi perseverantiæ donum antecedit omnia prævisa merita, multo magis voluntas efficax dandi gloriam etiam antecedit: hæc autem est electio, de qua agimus.

12 Atque hinc sumi potest argumentum aliud in doctrina Divi Augustini: nam sæpissime docet, vocationem congruam dari ex speciali benevolentia Dei, quam appellat propositum gratiæ Dei: & ideo etiam appellat vocationem illam secundum propositum, ut c.14. visum est: ubi ostendimus, illud propositum significare aliquam voluntatem Dei efficacem, ex qua infallibiliter sequitur iustificatio & glorificatio ejus, circa quem Deus tale propositum habuit: hæc autem voluntas non potest esse alia: nisi voluntas efficax ipsius finis, quæ est voluntas dandi gloriam: nam sola hæc voluntas virtute includit omnia media, ita congrua, ut per ea infallibiliter comparetur finis. Et hoc recte confirmant verba Augustini paulo ante citata ex libr.de correct.& grat. capit. 14. *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium*: hæc ergo voluntas est propositum illud gratiæ, a quo omnis congrua vocatio, & efficax gratia manat: illa autem voluntas Dei efficax est: nam in efficaci voluntate humanum resistit arbitrium. Denique illa voluntas salvandi est sine dubio voluntas dandi regnum cælorum, ubi salus est perfecta, secura & æterna: de qua Paulus locutus est, cum dixit: *Deus vult omnes homines salvos fieri*. 1. ad Timoth.2. Quæ verba ibidem August. de voluntate efficaci exponit, & de solis prædestinatis, inter quos sunt omnia hominum genera, id est, ex omni statu, natione, &c. in qua expositione nunc non immoror: illud tantum sumo ex mente Augustini, voluntatem efficacem salvandi prædestinatum, & esse electionem efficacem ad gloriam, & esse radicem omnium bonorum & gratiarum efficacium, quæ sic electo conferuntur: quam proinde necesse est antecessisse præscientiam omnium meritorum: hanc autem voluntatem electionem gratuitam appel-

appellamus. De qua recte intelligitur quod scribit Augustinus lib. de gratia & liber. arbit. c. 8. *Eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos eligentis gratia Dei præveniret: quia electi sunt, elegerunt: non, quia elegerunt, electi sunt.* Item quod ait de prædest. cap. 17. *Intelligamus vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur, quia crediderunt, sed qui eliguntur, ut credant.* De qua electione ad fidem possunt eadem argumenta fieri, quia etiam credere est actus liber. Ac denique in toto eo capite ita excludit merita prævisa ad electionem, sicut ad prædestinationem: dicens non præscisse Deum, qui futuri essent sancti, & ideo eos elegisse: quia Apostolus non dicit: *Elegit nos Deus*, quia futuri eramus sancti: sed, ut *essemus sancti & immaculati in conspectu ejus in charitate*, quæ sine dubio est electio ad gloriam, vel saltem illam includit, & ordine intentionis supponit. Quod etiam egregie confirmat celebris ille locus August. sæpe in superioribus tractatus lib. 1. de Bono persever. c. 14. ubi de Tyriis, & Sidoniis ait: *Quoniam ut crederent, non erat eis datum*, scilicet efficaci proposito voluntatis Dei; *ideo unde crederent est negatum*, id est, congruum auxilium. Et postea subdit multis negari hoc auxilium, quia: *Dei altiori judicio a perditionis meta non sunt gratiæ prædestinatione discreti.* Similia sunt infinita loca apud Augustinum, quæ longum esset referre. Legatur de Præd. & gratia: præsertim c. 7. & 9. de bon. persev. c. 8. l. 5. cont. Julian. c. 3. l. 3. Hipognost. præsertim a fine, & l. 6. parum a principio.

Electio ante merita non est tantum virtualis, sed formalis.

13 SEd dicet fortasse aliquis, verum quidem esse, voluntatem salvandi prædestinatum antecedere aliquo modo præscientiam absolutam meritorum, tamen illam non esse voluntatem prædefinitivam gloriæ, vel salutis in se, vel formaliter: sed tantum in alio, seu virtualiter, id est, in vocatione congrua. Itaque, quia Deus vult homini dare congruam vocationem ad fidem, virtute vult dare fidem: & idem est proportionaliter de charitate, gratia & gloria. Sed hoc nec consonat verbis Augustini, nec rationi. Augustinus enim expresse ponit electionem ad regnum cœlorum, voluntatem efficacem salvandi, & electionem ut credant. Atque hinc formatur ratio: nam voluntas finis, in eo præsertim qui perfecte operatur non est virtualis, sed expressa ac formalis: sed, cum Deus dat vocationem congruam ut homo credat, ipsa fides est finis talis vocationis: & similiter iustificatio est finis vocationis congruæ ad pœnitentiam: & glorificatio est finis auxilii congrui ad perseverandum: ergo voluntas talis finis non est virtualis tantum: sed formalissima & expressa, & secundum rationem est prior: ergo multo magis antecedit præscientiam meritorum, quam voluntas dandi vocationem congruam.

Electio hæc absoluta est. Dices, etiamsi formalis intentio finis secundum rationem antecedat, non tamen oportere illam ut sic esse efficacem, sed tantum conditionatam, & dependentem quoad suum effectum a libero arbitrio cooperaturo gratiæ Dei. Quod in hunc modum declarari potest: nam cum Deus intendens finem, & eligens media non egeat discursu aliquo vel inquisitione mediorum, sed simul habeat omnia præsentissima: non prius intendit finem & non postea elegit media, sed simul intendit finem per talia media, & dependenter ab illis. Sic ergo in præsenti vult quidem dare gloriam prædestinato, non tamen absolute, sed per talia media, scilicet per merita & actiones liberas cum divina gratia; & non sine illis, & ita illa voluntas non est absoluta, sed conditionata. Sed hæc objectio sententiam nostram maxime confirmat, & declarat. Nam in primis, quod illa voluntas efficax sit, probatum est ex Augustino, quia illi voluntati nullus resistit. Probari etiam potest ex illo Matth. 24. *Ita ut in errorem inducantur si fieri potest etiam electi.* Quæ est exaggeratio ad declarandam acerbitatem persecutionis, cum fieri non possit ut electi deficiant. Quod autem hoc non sit tantum ratione præscientiæ, sed ex vi ipsius electionis, declarant illa verba: *Nisi breviati essent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi.* Hinc enim constat, hanc electionem talem esse, ut ratione illius removeantur ab electis impedimenta salutis, & provideantur media, quibus *certissime liberentur*, ut August. loquitur, est ergo illa electio efficax non tantum, ut versatur circa media, sed etiam ut versatur circa finem, cum sit fons & ratio talium mediorum, ut satis declarat illa particula, *propter electos*. Ex quo etiam sumitur optime ratio? nam intentio finis est proportionata electioni mediorum: & e converso, media manifestant, qualis fuerit intentio finis: ergo, si Deus ex peculiari benevolentia & providentia procurat huic homini media congrua & infallibilia, quibus finem assequatur, signum est efficaciter intendere talem finem, & longe aliter velle salutem & gloriam tali homini, quam alii, cui talia media specialiter non confert. De bono persev. c. 14

25 Denique libenter amplector, quod in obiectione dicitur, Deum simul & simplicissimo actu secundum rem intendere finem per talia media; nam hinc necessario concluditur, Deum ante præscientiam absolutam futurorum meritorum, velle prædestinato totum hoc: & gloriam, & merita, & gloriam per merita, & merita propter gloriam; & similiter totum hoc, & fidem & vocationem congruam, & illam per hanc, & hanc propter illam: ergo sicut per illam voluntatem eligit Deus hominem ad vocationem congruam, vel ad merita; ita etiam ad fidem, & ad gloriam, & per voluntatem tam prædefinit finem quam medium. Nec vere ac proprie dici potest illa voluntas finis conditionata, quia licet in effectu, & executione pendeat finis a medio & non sit aliter intentus, tamen illamet conditio est absolute volita per illum eundem actum: & ideo totum illud objectum, & quidquid in illo est, absolute & efficaciter est volitum. Sicut qui habet voluntatem ædificandi integram domum, vult quidem tectum dependenter a fundamento, non tamen dicetur solum conditionate vel inefficaciter velle ædificare tectum, id est, sub hac conditione, si positum fuerit fundamentum: quia hæc ipsa conditio in illa voluntate absolute & efficaciter inclusa est: & ita totum objectum est absolute & efficaciter volitum: ita ergo est in prædicta voluntate divina. Adeo ut, quamvis nos ratione distinguamus (quod facere possumus) illam simplicissimam Dei voluntatem, ut terminatur ad fidem, verbi gratia, & ad vocationem congruam; ad illam ut ad finem, ad hanc ut ad medium, & illam ut sic præcise conceptam intelligamus ut priorem: nihilominus, illa prior voluntas, ut sic, etiam concipitur ut absoluta & efficax: quia talis est, ut ex vi illius necesse sit Deum dare vocationem congruam. Et idem est de voluntate dandi gloriam si præscindatur a voluntate dandi merita: quia virtute saltem includit illam: quia non terminatur ad gloriam utcunque, sed sub ratione coronæ & brandii.

16 Atque ex his omnibus sententia proposita non solum Augustini authoritate; sed etiam multis conjecturis & rationibus comprobata est: quia licet ex parte hominis illa electio non sit simpliciter necessaria ut salvari possit, & fortasse etiam ex parte Dei, & de potentia absoluta talis modus electionis non fuerit necessarius, ut aliqui homines salvarentur; tamen supposito modo providentiæ supernaturalis, quem Deum habere credimus cum electis, ex illo colligimus, eos ante prævisa merita, sua gratuita voluntate elegisse, non tantum ad unum vel aliud beneficium gratiæ, seu vocationis congruæ, sed ad totam seriem mediorum, quibus infallibiliter perducuntur ad regnum, & consequenter etiam illos ad finem ipsum seu gloriam prælegisse. Et potest in hunc modum alia ratio formari; nam si prædestinati eliguntur ad gloriam ob merita prævisa: vel hoc est propter unum vel alium actum meritorium per se ac præcise sumptum: vel propter perseverantiam in bono merito vel in fructu eius usque ad finem vitæ. Primum dici non potest: tum quia alias omnes, qui habent aliquem actum meritorium statim fierent electi; non est enim major ratio de uno quam de alio: tum etiam quia alias mereretur homo

homo perseverantiam in bono, quia ante perseverantiam meretur electionem ad gloriam, ex qua necessario sequitur perseverantia: tum denique quia Concil. Tridid. sess. 6. docet iustos non absolute mereri consecutionem gloriæ, sed sub conditione, si in gratia decesserint: ergo neque absolute possunt mereri electionem, neque etiam possunt mereri conditionem illam, id est, quod in gratia decedant: merito scilicet perfecto & infallibili, quod in aliquo actu reperiatur: sed solum possunt ad illam conditionem cooperari perseverando, seu continuando bona opera cum divina gratia, & non peccando. Secundum etiam dici non potest, quia ad perseverandum gratis datur perseverantiæ donum, quod ab ipsa electione, ducit originem, ut satis declaratum est.

Probatur eadem assertio ex Scriptura.

17 Atque ulterius ex divinis Scripturis multa sumi possunt in ejusdem rei confirmationem, quæ ab Augustino in adductis locis citantur, & a Prospero, qui huic sententiæ multum favet lib. 1. de vocar.Gent.cap.7.& 8. alias 22.& 23. Sed hi Patres, in illis testimoniis præcipuam vim faciunt, ex quibus probatur, initium salutis, etiam ipsius fidei esse ex Deo. Quæ testimonia recte concludunt contra Pelagianos, qui asserebant, electionem divinam fundari in aliquo bono usu naturali liberi arbitrii: & ideo non tantum electionem ad gloriam; sed etiam ad omnia beneficia gratiæ, provenire dicebant ex aliquo humano merito. Contra Catholicos vero, qui ponunt meritum electionis ad gloriam, fundatum in aliqua priori gratia, non habent vim illa testimonia. Sunt autem alia, quæ etiam ab Augustino afferuntur, in quibus ita divina Scriptura de electis loquitur, ut significet, singulari Dei beneplacito fuisse a Deo dilectos & prælectos ad gloriam, non ob eorum merita prævisa, sed potius ab illa Dei dilectione manasse omnia beneficia gratiæ, quibus eis datum est ut gloriam meruerint. Hujusmodi sunt verba, quæ supra citavi, Mat.24. *Propter electos breviabuntur dies illi;* & infra: *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*, & Marcus c. 13. addit, quandam reduplicationem emphasim habentem: *Sed propter electos quos elegit*, & specialem Dei providentiam indicat, cum ait: *Nisi breviasset Dominus dies, non fuisset salva omnis caro, sed propter electos, quos elegit, breviabit illos*. Simile est illud Pauli ad Rom. 8. *Quis accusabit adversus electos Dei?* In quibus & similibus locis certum est, electos simpliciter & absolute vocari, qui ad gloriam & beatitudinem sunt electi, juxta illud 2. ad Tim.2. *Omnia sustineo propter electos, ut & ipsi salutem consequantur, quæ est in Christo Jesu cum gloria cœlesti*, & ideo in citatis locis de Christo veniente ad judicium dicitur: *Congregavit electos suos*. Dicuntur ergo simpliciter electi ex electione ad gloriam, quæ recte intelligitur in illis verbis Christi Luc. 12. *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum*. Tribuitur autem huic electioni in citatis locis, quod ratione ejus Deus peculiarem providentiam haber circa sic electos ut eos custodiat, & perseverare faciat; non est ergo hæc electio ex præscientia perseverantiæ, sed potius est ratio ejus.

18 Quo sensu accommodatissime intelliguntur verba Christi Jo.10. *Vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis, oves meæ vocem meam audiunt, & ego cognosco eas, & sequuntur me, & ego vitam æternam do eis, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea*. Quæ ultima verba sine dubio dicta sunt propter prædestinatos, qui infallibiliter salvabuntur, ut ex ipsis verbis constat. Et Aug.tract.48. Chrysost. hom.60.& omnes ita exponunt. Non potest autem commode ad solam præscientiam referri, quod Christus ait: *Non rapiet eas quisquam de manu mea*; Sed ad decretum voluntatis, & ad potestatem implendi illud, quæ nomine manus significatur. Indicavit ergo Christus in illis verbis peculiarem curam quam haber de illis ovibus, quas per æternam electionem singulari modo suas effecit; & ideo ita illas custodit, ut perire non sinat; ergo talis electio non est ex præscientia absoluta perseverantiæ futuræ, sed est origo illius. Sic etiam recte intelligitur illud Joan. 13. *Non de omnibus vobis dico, ego scio, quos elegerim*. Præsertim juxta expositionem Augustin. tract.59. Item illud Act.13. *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam*. Et illud ad Rom. 8. *Iis qui secundum propositum vocati sunt sancti*: nam illud propositum nullum aliud melius intelligitur quam hæc æterna electio, a qua provenit, ut omnia electis cooperetur in bonum. Et juxta hanc electionem optime explicantur omnia quæ in illo cap. 8.9.& 11. & ad Eph. Paul. tractat. Quæ omnia nunc ex professo tractare operosum esset. *Lib. de præd. SS.*

19 Denique facit illud Joan.15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*, quod non solum de electione ad Apostolatum, sed etiam de electione ad gloriam Augustinus sæpe intelligit. Quo sensu non de omnibus Apostolis qui tunc aderant (erat enim inter eos Judas) sed de iis tantum, qui vere erant electi, locutus est Christus. Accommodari etiam potest quod ibidem Christus ait: *Sicut dilexit me Pater, & ego dilexi vos*. Loquitur enim Christus de se ut homine; est autem Christus homo, ut alibi Augustinus dixit, illustrissimum nostræ prædestinationis exemplar: sicut ergo ipse ut homo gratis est dilectus & electus ut esset filius Dei naturalis, ita & nos gratis dilecti, & electi sumus ab ipso. Unde Chrys.hom.71. in Joann. ait in illis verbis: *Sicut ergo dilexi vos*, significasse Christum gratuitam dilectionem, ac si diceret (ait Chry.) *Non enim vestris præcedentibus meritis debitum persolvi: sed ego incepi*.

20 Possent in hujus rei confirmationem plura adduci, sed præsenti instituto hæc sufficere videntur, ut de hujus sententiæ maxima probabilitate constet, quam in hoc opere libenter defendo, non solum propter ea quæ adduxi, sed etiam quia est expressa sententia D.Thom.1.p.q.23.art.4. & frequentius recepta ab Scholasticis doctoribus: ac denique ne quis existimet ad evitandas physicas prædeterminationes necessarium nobis esse, ab Augustin. aut Div. Thom. vel a communioribus sententiis, & in favorem divinæ gratiæ frequentius receptis, & in Scriptura sacra & Patribus sufficienter fundatis, ne transversum, (ut ajunt) unguem recedere.

CAPUT XVII.

Actus supernaturales prædefiniri a Deo, etiamsi non prædeterminet physice liberum arbitrium ad illos efficiendos.

1 Prius quam fundamentis contrariæ sententiæ satisfaciam, dicam de secundo puncto proposito, quia annexum est præcedenti: & suppositis omnibus, quæ dicta sunt in discursu operis, facile expediri potest. De prædefinitione igitur actuum supernaturalium duplex quæstio tractatur. Una est, an sit possibilis, salva eorum libertate: altera an de facto prædefiniti sint. Circa priorem nonnulli Theologi sentiunt omnino repugnare, quod hi actus prædefiniti sint, & maneant liberi; qui in suam sententiam afferunt Damascenum, Gregorium Nissen. & alios Patres, præsertim Græcos, quos in superioribus adduximus. Qui generatim & sine distinctione negant, Deum ea prædefinire quæ sunt in nobis: & rationem reddunt, quia non vult vim inferre nostræ libertati. In quam sententiam citari solent multi Scholastici antiqui. Sed illi nihil aliud docent præter ea, quæ supra retulimus: imo vix attingunt hanc quæstionem in eo sensu, in quo nunc tractatur. Ex modernis vero Scriptoribus nonnulli illam defendunt, præsertim illi, qui causam prædestinationis vel electionis ponunt ex parte nostra. Potest autem in hac sententia procedi ex variis fundamentis. Primo ex opinione quæ negat habere Deum scientiam futurorum contingentium, quæ conditionata dicitur: nam illa seclusa non posset Deus prædefinire actum supernaturalem infallibiliter futurum, nisi omnino efficaciter determinet causam *Variæ sententiæ de prædefinitione actuum supernaturalium.*

secun-

secundam ad illum actum, ita ut resistere non possit: quia alias non posset effectus esse omnino infallibilis. Et, qui sic opinantur, consequenter quidem loquuntur, ut in superioribus dixi: sed quam falsum sit illud fundamentum in speciali opere ostendam. Et hoc ipsum consequens, quod ex illo infertur, sufficere deberet ad ostendendam illius principii falsitatem: videlicet aut physicam prędeterminationem admittendam esse, aut omnem prædefinitionem actus liberi negandam.

2 Alii vero, quamvis admittant scientiam conditionatam actuum liberorum, nihilominus existimant, prædefiniri non posse integra manente eorum libertate propter efficaciam cujuslibet prædefinitionis divinæ, & necessariam connexionem cum actu prædefinito. Ex his vero authoribus, qui sic opinantur, quidam consequenter putant non potuisse homines efficaciter eligi ad gloriam ante prævisa futura merita per absolutam præscientiam, ut vidimus. Alii vero consistere posse credunt absolutam præelectionem ad gloriam absque prædefinitione absoluta alicujus actus liberi in particulari, sed in communi tantum. Quo modo prædefiniri actum non ita repugnat libertati, sicut prædefiniri in particulari, & cum omnibus circumstantiis: nam cum necessitate actus in communi potest stare indifferentia actus in particulari; sicut necesse est hominem aliquando venialiter peccare, licet in particulari non peccet nisi libere, quia libertas non exercetur abstracte & circa actum in communi, sed in particulari, & cum omnibus determinatis circumstantiis.

Et hoc declarant ex quadam doctrina D. Thom. qu. 6. de verit. artic. 3. ubi inquirit, an prædestinatio certitudinem habeat: & respondet, habere certitudinem non solum scientiæ; sed etiam ordinis seu causalitatis: & non solum esse certam respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis & determinati; quia ille qui est ordinatus per prædestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis. Deinde vero inquirens, quomodo hæc certitudo ordinis cum libertate arbitrii componatur, significat hunc modum concordiæ; scilicet, quod licet prædestinatio habeat certitudinem præordinationis, & præelectionis quoad finem, id est, quoad gloriam, & tantam gloriam, non vero quoad media in particulari, per quæ prædestinatus consecuturus est illam gloriam, sed tantum in communi: quia nimirum Deus ita providet prædestinato, & tot auxilia illi præbet, ut si uni restiterit, alteri consentiat; & infallibile sit ex vi causæ, quod per tot auxilia & adminicula salvetur: quamvis non sit ita certum, quod per hunc vel illum actum determinate salvabitur, sed hoc sit certum per præscientiam. Sicut infallibile est, & certum in causa hominem diu tentatum, & a Deo destitutum, casurum, quamvis illo modo non sit certum, in hoc vel illo peccato determinate lapsurum, sed hoc solum possit esse certum in præscientia: verba D. Thomæ sunt: *Invenimus, ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter. Uno modo in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ: alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium, & deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus, quæ deficit, vel ne altera deficiat;* & infra: *Et hoc modo est in prædestinatione: liberum enim arbitrium deficere potest a salute, tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat.*

Non ergo ponit D. Thom. certitudinem prędestinationis in singulari ac prædefinito medio seu actu, sed in communi tantum, prout in illo disjuncto declaratur. Et juxta hanc doctrinam declarant auctores hujus sententiæ omnia testimonia Scripturæ vel Patrum, in quibus effectus, qui per actus liberos executioni mandantur, prædefiniri dicuntur: scilicet, quod sunt prædefiniti quoad fines in particulari, quoad media vero tantum in communi, loquendo de prædefinitione in rigore ut antecedit præscientiam absolutam futurorum: nam, si hæc adjungatur, per illam prævidet Deus, quod medium in particulari futurum sit ex his, quæ in communi præordinaverat, & tunc illud acceptat & ordinat ad talem finem voluntate consequente, quæ licet non sit prædefinitio in dicto rigore, tamen quatenus ex æternitate antecedit comparata ad effectum interdum prædefinitio seu præordinatio appellatur.

3 Hæc doctrina nimis falsa videtur his Theologis recentioribus, qui physicas prædeterminationes introduxerunt, imo propter illam vitandam videntur potissimum compulsi, ut in aliud extremum inclinarent. Nam cum ipsi vel non agnoscant, vel non credant, scientiam conditionatam futurorum, ne cogerentur illum modum providentiæ Deo attribuere, etiam in supernaturalibus actibus induxerunt efficaciam gratiæ, & præmonitionis divinæ per physicam prædeterminationem, ut per eam possit Deus ea omnia, quæ de hominum salute perfectissime decrevit, & statuit, infallibiliter ad exitum perducere. Ego vero, quamvis neutram ex his extreme oppositis sententiis veram esse censeam, ita tamen de illis sentio, ut, si in alteram earum necessario inclinandum esset, potius prædefinitio omnis actus supernaturalis in particulari neganda esset, quam physica prædeterminatio admittenda, quia testimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, ac rationes sumptæ ex principiis fidei, non ita efficaciter ostendunt, actus aliquos liberos præfiniri, sicut probant non esse ex determinatione extrinseca, ut ostensum est. Censura superioris doctrinæ.

Prædefinitio non repugnat libertati.

Nobis autem neutra via ex his extremis necessaria est, imo supposita conditionata scientia facillime defendimus, posse Deum intra se, seu in voluntate sua, absoluto & efficaci proposito decernere, ut aliquis actus in particulari, & cum talibus circumstantiis fiat in tempore a voluntate humana prius ratione, quam præsciat, talem actum esse absolute futurum: imo & prius ratione in ordine finis, quam velit applicare media vel dare auxilia, per quæ talis actus futurus est, quamvis non sine illis, vel aliquo illorum: & hoc est prædefinire talem actum conservata ejus libertate. Hæc omnia probantur; nam talis actus est honestus & supernaturalis: ergo ex hac parte non repugnat, quod Deus illum absolute velit & amet, vel eligat tamquam proportionatum medium ad supernaturalem hominis finem. Deinde præcognovit Deus talem vocationem, vel auxilium, esse accommodatum medium, ut per illud voluntas humana de facto inclinetur ad talem actum eliciendum: imo præcognovit esse tale, ut voluntas infallibiliter sit illi cooperatura: ergo potest Deus, unico actu simplicissimo suę voluntatis velle, quod creata voluntas eliciat talem actum & ut illum habeat, dare illi tale auxilium: quia & Deus ipse liber est ad volendum, & objectum ipsum ita est amabile, & respectu voluntatis divinę nihil indecens aut repugnans includit. Per illud autem decretum vult Deus vocationem, verbi gratia, ut medium ad talem actum voluntatis humanę; actum vero ut finem respectu talis vocationis: quamvis eundem actum velit ut medium respectu glorię. Quod vero in hoc divino decreto nihil sit repugnans libertati, patet; quia per tale decretum vult Deus actum illum in ordine ad causam, & ad medium, per quę libere futurus est, & ex vi talis decreti nullam aliam causam adhibet ad talem actum: ergo non est unde possit libertatem lędere vel impedire: nam potius eam maxime tuetur per tale decretum: quia & directe vult ipsum actum creaturę ut liberum, & ex vi ejus ordinat medium aptum ad liberam determinationem causandam. Nec per illud decretum aliter influit in voluntatem creatam; & ideo non potest modum operandi ejus immutare, ut latius lib. 1. declaratum est.

Denique, quod hujusmodi decretum sit vere prędefiniens talem actum, probatur ex dictis in priori puncto

puncto hujus capitis: quia est absoluta & efficax volitio ejus: nam quod Deus non velit talem actum nisi in ordine ad accommodatum medium, & per illud, non impedit quominus illa volitio absoluta, & efficax sit: imo ex vi ejus applicatur tale medium infallibiliter, quia ipsa est absoluta, & prædefinitiva talis actus. Et confirmatur: nam decretum, quo statuit Deus dare homini talem vocationem congruam; ut credat, est prædefinitio respectu talis vocationis; quia simpliciter vult dare illam antequam præsciat absolute futuram, quamvis non velit eam dare, nisi propter talem finem, vel actum: ergo & e contrario decretum de actu ipso erit prædefinitio ejus, quamvis non sit volitus nisi per tale medium. Tandem ille actus non comparatur ad nostram voluntatem ut determinandam solum concomitanter, sed antecedenter, & causaliter, quia per illum Deus non vult tantum concurrere si voluntas consenserit, sed vult ut consentiat, idque non per velleitatem, seu simplicem affectum, sed absoluto & efficaci decreto, quale est illud, de quo Augustinus dixit: *volenti Deo salvum facere nullum humanum resistit arbitrium*: est ergo vera prædefinitio; non tamen necessitatem inferens, quia executioni mandata est, per medium congruum & accommodatum libertati humanæ, jam scitum, ad quod includit respectum. Atque hæc pars certior fiet ex sequente: neque contra illam invenio rationem alicujus momenti, cui in primo, & secundo libro satisfactum non sit. Testimonia autem Patrum, præsertim Græcorum, quibus interdum generaliter significant, nullum actum liberum prædefiniri, intelligenda sunt, vel de prædefinitione transeunte, seu prædeterminante physice voluntatem creatam, vel (& in idem fere redit) de prædefinitione, quæ nullum respectum habeat ad præscientiam liberæ determinationis propriæ ipsius voluntatis creatæ, neque absolutam, neque conditionatam.

Non est de fide Deum prædefinisse proprie omnes actus supernaturales in particulari.

6 Superest ultimo dicendum, quid de facto sentiendum sit; nam quidam Theologi ita hoc exaggerant, ut dicant, esse de fide certum, Deum prædefiniisse omnes actus supernaturales in particulari, & cum omnibus circumstantiis. Sed nullum afferunt fundamentum illius censuræ seu certitudinis: nam in Conciliis nihil de hac re est definitum. In Patribus res est dubia: nam multi sunt, qui saltem verborum specie hoc negare videantur: nullus autem aut fere nullus est, qui de omnibus actibus supernaturalibus id affirmet. Dicit quidem Leo IX. epist. ad Petrum Antiochenum: *Deum prædestinare bona, non mala*, sed nec dicit prædestinare omnia bona, nec dicit, prędestinationem illam antecedere præscientiam, quo tantum modo nunc de illa loquimur, & prædefinitionem appellamus, ut exposuimus. Sic D. Anselm. lib. de Concord. cap. 2. prædestinationem liberi actus dicit non repugnare libertati ejus; tamen manifeste subjungit prædestinationem præscientiæ, & per hanc illam cum libertate conciliat: *Dubitari* (inquit) *non debet, quia ejus prædestinatio & præscientia non discordant, sed sicut præscit, ita quoque prædestinat*; unde addit inferius: *Quamvis necesse sit fieri quæ præsciuntur, & quæ prædestinantur: quædam tamen præscita & prædestinata non eveniunt ea necessitate, quæ præcedit rem & facit; sed ea, quæ rem sequitur, ut diximus. Non enim ea Deus, quamvis prædestinat, facit, voluntatem cogendo, aut voluntati resistendo sed in sua eam potestate dimittendo, quamvis tamen sua voluntas utatur potestate nihil tamen facit, quod Deus non facit in bonis sua gratia*: unde constat loqui etiam de supernaturalibus actibus. Ac tandem concludit: *Sicut præscientia, quæ non fallitur, non præscit nisi verum, sed erit aut necessarium aut spontaneum, ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientia*. Quod iuxta nostram sententiam recte posset exponi de præscientia conditionata: tamen in rigore convinci non potest, hanc fuisse mentem Anselmi; sed posset aliquis illum intelligere de præscientia absoluta, ut verbum præscientiæ in rigore sumptum indicat. Denique D. Augustinus & alii Patres, in quibus reperiri potest aliquod hujus prædefinitionis fundamentum, neque satis aperte modum ejus declararunt, multoque minus dixerunt in omnibus supernaturalibus actibus, vel necessariam esse, vel de facto reperiri huiusmodi prædefinitionem.

7 Atque hinc constare etiam potest, illam fidei certitudinem, quam illi Theologi tali sententiæ attribuunt, non posse ex divinis Scripturis sumi, cum sancti Patres, per quos Deus nobis Scripturas declarat, eam ibi non invenerint. Nec testimonia, quæ frequenter afferri solent, illam ostendunt: quædam enim sunt communia actibus bonis & malis, quibus testimoniis aliqui ex dictis Theologis libenter utuntur, quia æque affirmant prædefinitionem actuum malorum, sicut bonorum, quod falsum est. Unde in illis locis non semper est sermo de prædefinitione actuum liberorum, sed effectuum ipsorum, quod valde diversum est, ut libr. 2. declaravi; huiusmodi est illud Isai. 14. *Dominus exercituum decrevit, & quis poterit infirmare*? & similia. In aliis vero, licet sit sermo de prædefinitione, non tamen constat, an dicatur prædefinitio propter antecessionem æternitatis, vel propter antecessionem secundum rationem ad præscientiam, nam prior usus videtur satis frequens, & accommodatus communi modo loquendi; sicut præscientia, præparatio, & similia dicuntur propter antecessionem durationis: & quia hæc notissima est, interdum illa præpositio in Scriptura omittitur. Sic Act. 2. dicitur: *Hunc definito consilio & præscientia Dei traditum, &c.* Ex quo non potest colligi, illam definitionem antecessisse præscientiam: & tamen eodem modo dici posset: *prædefinito consilio, & præscientia Dei traditum*. Tandem, si quod est testimonium, ex quo possit in speciali hæc prędefinitio actuum supernaturalium colligi, pręcipue est illud ad Ephes. 2. *Creavit Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus*. In illo autem vel non est sermo de pręparatione prædefinitiva, & efficaci, sed de se sufficiente, ut verba ipsa pręseferunt, & statim magis declarabimus; vel, si ita explicetur, tantum ibi erit sermo de prędestinatis: & ita non erit universalis definitio de omnibus actibus supernaturalibus: imo & de actibus prædestinatorum fortasse non omnino convincit, licet sit satis probabile testimonium.

Triplex ordo supernaturalium actuum.

8 EGO quidem valde probabile esse censeo, prędefiniisse Deum omnes actus supernaturales, sed non de omnibus esse ęqualem certitudinem, vel probabilitatem. Et ideo convenienter in tres ordines seu classes illos distingui posse existimo. Quidam enim ex his actibus sunt pręordinati a Deo ad commune bonum Ecclesię tanquam media vel dispositiones, seu necessarię conditiones ad totius generis humani remedium; ut fuit, verbi gratia, consensus B. Virginis ad conceptionem filii; & in hoc ordine possunt poni omnes actus liberi & meritorii Christi, & similes. Alii sunt actus ordinati ad privatum pręmium alicujus hominis prędestinati, & sunt media, per quę ad finem prædestinationis dirigitur. Alii denique sunt ordinati ad iustitiam, vel bonum privatę personæ præscitę, quod ad ultimum terminum, & finem talium actuum perventura non est.

9 De primo ordine actuum fere certum existimo prędefiniri a Deo, non in confuso tantum & universali, sed in particulari, & cum omnibus circumstantiis. Probatur ex dictis in priori puncto. Ita quia est res incredibilis, quod Deus non prędefinierit tempus & horum Incarnationis in particulari, sed id determinandum reliquerit per voluntatem B. Virginis, cum Paulus dicat: *Postquam venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, &c.* Quo loco omnes Sancti intelligunt, plenitudinem temporis appellari complementum temporis a Deo prędefiniti. Idem argumentum fieri potest de actibus voluntatis Christi, quibus mortem pro nobis acceptavit, nostramque salutem operatus est: non enim alio tempore neque alio modo id voluit Christus, quam sicut Patrem voluisse & disposuisse intellexit: juxta illud: *Non quæro voluntatem*

Certum esse creditur, prædefinisse Deum supernaturales actus, qui pertinent ad commune bonum. *Ad Gal. 4.*

tem meam, sed voluntatem qui misit me. Joan.5.& ad Hebr.10. *Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam.* Idemque argumentum sumi potest ex prędicatione Apostolorum, quę per actus liberos, & supernaturales mandata est executioni: & tamen dubitari non potest, quin singulari Dei consilio facta sit tali tempore & tali loco: imo in hac dispositione rerum maxime latet occultum mysterium divinę providentię & prędestinationis. Dicere autem, Deum hęc omnia ex se disposuisse in confuso & in communi, particulares autem circumstantias non pręordinasse voluntate sua, sed prescivisse determinandas per voluntates hominum, est valde alienum a perfectione divinę providentiæ, & a modo, quo Scriptura sacra loquitur de hujusmodi consiliis divinis, & a fortiori hoc constabit ex dicendis de actibus secundi ordinis.

10 Dices, etiamsi demus, Deum prędefinire effectus, qui per actus liberos eveniunt in particulari, & cum omnibus circumstantiis, non necesse est, ut actus ipsos liberos prefiniat, sed satis est, ut disponat causas eo modo, quo prescit operaturas. Nam interdum prefinit Deus in particulari effectum, qui non fit, nisi medio actu malo, & tamen non præfinit actum malum: si enim præfinivit Passionem Christi, & diem, horam, ac punctum mortis ejus, ut significavit Leo Papa serm.7.de Pass.dicens: *Neque ulla poterat ratione turbari, quod ante æterna sæcula & misericorditer erat dispositum, & incommutabiliter præfinitum*, & sumitur etiam ex his, quæ de circumstantiis passionis tractat D.Thom.3.p. qu.46.quæ tamen omnia mediis actib.peccatorum mandata sunt executioni. Unde ipse Christus aiebat Luc.22 *Filius hominis vadit, sicut scriptum est de illo, verumtamen væ homini illi, per quem tradetur*. Respondetur, verum quidem esse, interdum divinam providentiam impleri sola permissione actuum liberorum, quando illi mali futuri sunt: tamen, ut providentia sit perfecta, & sufficiens ad effectum prædefinitum, necesse est, ut & permissio sit particularis de actu cum omnibus circumstantiis ejus, quæ necessariæ sunt ad effectum præfinitum, &, ut sit actus permissus infallibiliter futurus, si permittatur, quod nullo modo esse aut intelligi posset, nisi supposita conditionata scientia ante prædefinitionem talis effectus. Eadem ergo supponenda est, quando actus liber, per quem fit effectus a Deo prædefinitus est bonus, & supernaturalis. Unde in hac parte est convenientia inter actum bonum & malum, tamen aliunde est differentia; quia Deus non est auctor mali actus, nec facit ut ab homine fiat, neque intendit illum: & consequenter neque applicat causas & circumstantias, ex quibus præscit actum illum esse consequendum, ut ille fiat, sed ex aliis generalibus vel specialibus rationibus suæ providentię illa disponit, sinens voluntatem humanam abuti illis, & tunc ipse illa bene utitur ad alium finem a se pręfinitum. At vero actus bonus, & pręsertim supernaturalis est per se amabilis, illiusque præcipuus auctor est Deus, qui illum intendit & facit ut fiat, & propter illum confert auxilia congrua, quibus scit infallibiliter futurum; & ideo circa talem actum non intervenit permissio, sed positiva ordinatio, & præfinitio, quando talis actus necessarius est ad alium finem seu effectum prædefinitum.

Obiectio.

Solvitur.

11 Circa secundum ordinem actuum, probabilius etiam censeo, prædefinire Deum in individuo, & in particulari, & cum omnibus circumstantiis omnes actus bonos & supernaturales, quibus prædestinati salutem consequuntur, quod potest probari ex illis verbis ad Ephes.2. *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus*. Sed ad hoc testimonium, ut supra indicavi, satis apparenter responderi potest, aliud esse prædefinire, aliud præparare, nam prædefinire est statuere omnino ut fiat; præparare autem, solum est disponere omnia necessaria ut aliquid fiat: sicut præparat prandium, qui disponit omnia, etiamsi non omnino statuat ut aliquis comedat, sed solum quasi sub conditione, si voluerit. Et potest hoc confirmari ex intentione Pauli, qui non loquitur ad solos prædestinatos, sed ad totam Ecclesiam, cui toti, & omnibus membris ejus præparavit Deus bona opera, in quibus ambulent, quamvis non de omnibus prædefinierit, ut in eis ambulent. Unde Chrys. quem multi alii imitantur, docet, nihil aliud ibi docere Paulum, quam post recreationem seu justificationem per fidem vivam, necessaria esse bona opera: quia ad hoc dantur nobis gratia & justitia, & auxilia, quæ illam comitantur, ut in bonis operibus ambulemus. Sed nihilominus D. Augustinus lib.de Prædest.Sanct. c.10. hæc verba exponit de præparatione per divinam prædestinationem. Distinguens enim inter gratiam & prædestinationem ait: *Prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero est ipsa donatio*; & subdit: *Quod itaque ait Apostolus, Creati in Christo Jesu in operibus bonis, gratia est; quod autem sequatur: quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus, prædestinatio est*: Similia habet Fulgentius lib.1. ad Monym. *Bona opera nostra Paulus a Domino asserit præparata, hoc est, in prædestinatione disposita*: & infra: *Sicut præparata est per prædestinationem voluntas a Domino, qua bonum velimus, sic etiam bona opera præparavit Deus, ut in eis ambulemus*. Item Prosper.l.2.de vocat.gent. ca.35. alias 10. sub finem ex his verbis Pauli ita concludit: *Deus his, quos elegit sine meritis, dat unde ornentur & meritis*. Denique D.Th.in illum locum: *Nihil aliud est* (inquit) *prædestinatio quam præparatio beneficiorum Dei, inter quæ beneficia computantur & ipsa bona opera nostra. Dicitur autem Deus nobis aliqua præparare, in quantum disposuit se nobis daturum*. Igitur hi Patres intellexisse videntur illa verba de præparatione per divinam voluntatem disponentem, prædestinantem, atque adeo prædefinientem dare nobis talia opera. Exponendo enim eos non solum dicere præparasse Deum nobis auxilia congrua, sed ipsa bona opera, per æternam prædestinationem; quæ idem est, quod prædefinitio, respectu talium operum. Et Fulg. videtur expressius hæc distinguere; scilicet, præparari voluntatem a Domino ut bonum velit, quod fit per auxilium congruum: & præparare ipsa bona opera, ut in eis ambulemus, quod fit per efficax propositum Dei, ex quo oritur vocatio congrua.

Omnes actus supernaturales hominum electorum sunt a Deo præfiniti. Tractatur locus Pauli ad Eph.2

Sed adhuc dicet aliquis, totam hanc præparationem non consistere in prædefinitione ipsorum bonorum operum, sed in præparatione auxilii seu vocationis congruentis ad unumquodque bonum opus: nam, ut dicebam, præparare effectum, nihil aliud est, quam aptare seu applicare causas necessarias ad effectum. Præparare igitur prædestinando, nihil aliud erit, quam præparare auxilia ita congrua, ut infallibiliter inducant talem effectum. Quin potius hoc sensu possunt illa verba ad omnes applicari quadam distributione accommoda: nam omnibus Deus præparat bona opera, præparando auxilia, non tamen omnibus eodem modo, sed quibusdam solum per sufficientia auxilia: aliis vero, scilicet, prædestinatis, per auxilia congrua. Sed, licet hanc expositionem admittamus, quæ neque a verbis Pauli est aliena, neque expositionibus sanctorum contraria, sed illas concilians, ex illa sufficienter concludi potest, quod intendimus. Si enim Deus homini prædestinato præparavit auxilium congruum ut credat, vel ut convertatur, aut perseveret, ideo est, quia efficaciter decrevit illi dare fidem, pœnitentiam, & perseverantiam: nam applicatio medii accommodata est intentioni finis; & e converso, ex modo applicandi media, recte colligimus, qualis fuerit intentio finis. Hinc est illud Aug. de Præd.Sanct.c.71. *Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant*: non ergo tantum eliguntur ad vocationem congruam, sed ad ipsam fidem: electio autem præfinitionem dicit. Hinc etiam est illud August. de bon. persev. cap.14. *Quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum*. Non enim loqui potest de donatione fidei in re, seu in executione; quia oportuisset prius datum esse unde crederent: loquitur ergo de donatione in intentione, seu prædestinatione, ut statim idem Aug. manifeste declarat. Docet igitur, auxilium accommodatum unde homo credit, inde provenire, quod Deus intentione & prædefinitione sua jam illi homini donavit fidem; cui autem tale auxilium Deus non providet, signum

signum est, non illum elegisse ad finem. Hoc ipsum confirmant testimonia, quæ supra cap.14.adduximus ut ex mente August.ostenderemus, vocationem efficacem esse illam quæ est ex proposito efficaci Dei. Unde idem etiam probari potest ex testimonio D.Thom. ibi adducto.

13 Ex his ergo concludimus, Deum præfinivisse omnia supernaturalia opera, quæ sunt media ut electi consequantur gloriam, ad quam electi sunt: tum quia non est major ratio de uno opere, quam de alio; ergo, si fides eorum vel pœnitentia prædefinita est, eadem ratione & reliqua media: tum etiam, quia ad omnia & singula dantur a Deo auxilia congrua, ut per ea prædestinatus operetur; nam si interdum datur prędestinato auxilium sufficiens, quo non operatur, actus ad quem tale auxilium ordinatur, de facto non est medium, quo talis prædestinatus consecuturus est gloriam. Unde mirum non est, quod non fuerit prędefinitus, neque illum datum fuerit auxilium congruum. Denique ratio generalis est, quia, qui efficaciter intendit finem, eligit & determinat media, per quæ vult & statuit illum finem comparare, & ita præfinit illa, præsertim si talia sint, quæ & in ejus voluntatem cadere possint, & ex ipsius peculiari cura & providentia efficienda sint.

14 Neque oportet in hujusmodi divino consilio & præordinatione excogitare confusam aliquam præordinationem mediorum seu meritorum prædestinati in communi, abstrahendo, vel ab speciebus actionum, vel ab individuis actibus, vel a circumstantiis eorum; hæc enim revera sunt Deo indigna, & aliena ab infinita perfectione suæ providentiæ, præsertim, illius quam cum prædestinatis observat; quos, sicut singulariter dilexit, & ad definitum gradum gratiæ, & gloriæ elegit, ita non in confuso, sed in particulari, & specialissima cura illis providet. Deinde, quis credat, Deum, dum hoc vel illo modo vocat hominem, nescire (loquimur secundum antecessionem rationis) an consensurus sit nec ne? & ideo quasi tentando incedere: ut si nunc non consenserit homo, iterum eum vocet, vel alio modo, &c. Est enim hic modus providendi & agendi valde imperfectus. Imo, si quis recte consideret, est insufficiens ad efficaciam vel infallibilitatem, quam divina providentia requirit in mediis, quorum ordinatio provenit ex absoluta & efficaci intentione finis; quia hæc intentio tam est infallibilis, ut implicet contradictionem non pervenire ad consecutionem finis. Illa autem confusa providentia, si non aliunde haberet certitudinem, nisi ex multitudine & quasi vicissitudine auxiliorum, non haberet tantam infallibilitatem, sed potius contingentiam; quia simpliciter non repugnaret, neque implicaret contradictionem, omnia illa auxilia cassa reddi ex libertate voluntatis, ut constat ex his, quæ in superioribus diximus, præsertim c.10. Igitur, supposita prædicta intentione Dei dandi gloriam, & coronam prædestinato, necesse est fateri, præcognovisse Deum, non in confuso, sed in particulari, certa aliqua media, quibus omnino infallibiliter possit illa intentio ad exitum perduci: ergo non tantum in confuso, sed in particulari media præfinit. Ac tandem, cum Deus statuit dari homini vocationem congruam ad fidem, non decernit de vocatione aliqua in confuso, aut abstrahendo a circumstantiis, sed de vocatione determinata & hic & nunc danda, quam novit huic homini futuram congruam, seu pepetraturam ejus animam; ut de vocatione Pauli dixit Chrysost.in superioribus citatis; & August. similiter in locis superius adductis, præsertim cap.14.ergo etiam actus est prædefinitus in particulari & cum omnibus circumstantiis: nam talis actus prædefinitus est, qualis respondet tali vocationi, ut ostendimus, ergo eadem ratione omnes actus supernaturales, qui sunt media prædestinationis sunt in particulari definiti: neque hoc magis repugnat libertati, quam electio ad gloriam, ut ex dictis patet.

Actus supernaturales hominum reproborum, an prædefiniti sint.

15 De tertio ordine actuum supernaturalium, qui fiunt a reprobis, res est magis incerta, nam August.interdum videtur tribuere hoc beneficium specialis electionis & vocationis solis prædestinatis. Unde l. 1.de Præd.Sanct.c.16. sic inquit: *Ad hanc vocationem qui pertinent, omnes sunt docibiles Dei*, & infra: *Omnes docibiles Dei veniunt ad filium*, & inferius: *Istorum autem nemo perit, quia omne quod dedit ei Pater non perdet ex eo quidquam; quisquis ergo inde est, omnino non perit: nec erit inde qui pereat. Propter quod scriptum est. Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis: nam, si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.* Et l.de corr. & grat.c. 7.sic inquit: *Qui perseveraturi non sunt, proculdubio neque eo tempore, quo bene pieq; vivunt, in isto numero computandi sunt, non enim sunt a massa perditionis præscientia Dei, & prædestinatione discreti. Et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi, sed in eis voti de quibus dictum est, Multi sunt vocati; & non in eis, de quibus dictum, Pauci vero electi.* Accedit quod Div. Thom. 1. part. quæst. 23. articul.7.docet, numerum reproborum esse certum in divina præscientia, non tamen ex divina præfinitione, sicut est numerus prædestinatorum. Ex quo colligitur, ipsum esse, seu ipsas generationes reproborum non ex speciali præfinitione Dei, sed ex generali providentia & cursu causarum, quibus Deus cooperari potest absque prædefinitione speciali, quæ secundum rationem antecedat; sicut ibidem D.Th.ait; numerum boum, vel culicum, & aliorum hujusmodi non esse per se præordinatum a Deo: ergo multo minus erunt ex prædefinitione Dei actus hujusmodi reproborum: nam etiam hi possunt sequi ex generali providentia gratiæ, etiamsi Deus speciali intentione illos non præfiniat. Et confirmatur: nam hac ratione dictum est supra l.2.non omnes actus bonos moraliter esse ex speciali prædefinitione divina; quia non omnes ordinantur a Deo ad aliquem finem specialiter ab ipso intentum, & aliunde fieri possunt cũ generali concursu naturæ: sed etiam actus supernaturales reproborum, fieri possunt cum generali concursu gratiæ, & non ordinantur a Deo ad finem specialiter intentum, sicut est in electis. Non ergo est necessaria illorum prædefinitio, sed sufficit illa antecedens voluntas, qua Deus vult, omnes homines salvos fieri.

16 In contrarium autem est, quia D.Aug.sæpe docet, neminem posse credere, pœnitere, &c.sine vocatione congrua & efficaci.Et ita exponit illud: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*: omnem autem vocationem efficacem ait esse ex speciali proposito, & benevolentia Dei, ut supra visum est: & intelligendum videtur secundum distributionem accommodam, scilicet, ex proposito, & intentione dandi illud donũ, vel illud actũ, ad quẽ vocatio est congrua & accommodata; id est, si vocatio est congrua tantum ad credendum, procedit ex intentione dandi fidem; si ad vere pœnitendum, ex intentione dandi justitiam, & ita de cæteris: ergo, sicut omnes actus supernaturales reproborum procedunt ex gratia efficaci, & vocatione congrua: ita etiam ex speciali prædefinitione divina. Et confirmatur, quia alias fidelis, si salvandus non est, non discerneretur ab infideli ex vi divinæ dispositionis & ordinationis, prout est a voluntate divina, sed solum ex præscientia. Consequens autem est parum consentaneum doctrinæ Aug. & illi testimonio Pauli. *Quis enim te discernit?* juxta expositionem superius datam, & juxta ea quæ dicemus ca.seq. ergo ad specialem Dei præfinitionem ac dispositionem pertinet, quod ex duobus audientibus fidei mysteria, quorum unus non credit, alter ita vocatur ut credat, quamvis salvandus non sit: ut sic etiam in illo verum sit: *Non est volentis, neq; currentis, sed Dei miserentis*. Denique confirmatur, nam, licet talis homo non sit prædestinatus simpliciter, est prædestinatus ad justitiam temporalem, vel ad fidẽ: ergo etiam ad hæc beneficia est præelectus: ergo ei proveniunt ex speciali prædefinitione Dei: alioqui pari ratione dici posset, prout Catherinus & alii dixerunt, mul-

multos salvari ex sola illa voluntate generali, qua Deus vult omnes homines salvos fieri, cum generali providentia gratiæ absque alia speciali prælectione. Adde, in ipsis reprobis inveniri magnam varietatem supernaturalium donorum: nam quidam recipiunt majorem vocationem, & plura gratiæ beneficia, & sæpe mere gratuita absque ullo merito illorum. Hæc autem varietas non potest ex sola generali providentia gratiæ evenire: est ergo ex aliqua peculiari intentione, atque adeo ex prædefinitione divina. Idem ergo censendum est de varia, illa differentia quæ est inter reprobos credentes, & non credentes, amantes, & non amantes, &c.

Quid sit in hac parte probabilius.

17 Propter has ergo posteriores rationes videtur hæc posterior pars eligenda ut probabilior & conformior August. Qui in prioribus locis loquitur de electis, & prædestinatis simpliciter, & de vocatione ad fidem vivam finalem, seu usque ad finem vitæ: non tamen negat, servata proportione dari vocationes efficaces in reprobis, & electionem secundum quid, id est, ad justitiam, vel fidem temporalem. Et ratio vel congruentia reddi potest: quia licet actus supernaturales reproborum non ordinentur specialiter ad finem glorificationis eorum, efficaciter intentum a Deo, verisimile tamen est, omnes specialiter ordinari ad finem aliquem divinæ gloriæ efficaciter intentum ac præfinitum a Deo: nam tota hæc varietas communicationis divinæ gratiæ, quæ fit in universis rationalibus creaturis tam prædestinatis, quam reprobis, habet ex parte Dei aliquas altissimas rationes & causas, ob quas est per se & directe a Deo intenta ac præfinita mirabili sapientia ad ostensionem gratiæ, & justitiæ suæ. Quo enim ordo gratiæ altior est, eo talis modus dispositionis, & præordinationis, est illi maxime consentaneus: quanquam in ea dispositione, & præordinatione singulare aliquid habeant prædestinati. Propter quod fortasse D. Thom. citato loco non solum dixit: Prædestinatorum numerum esse præfinitum a Deo, sed etiam esse *per modum cujusdam principalis præfinitionis*.

Exponitur modus prædestinationis hominum.

18 Quod in hunc modum utcumque concipere vel declarare possumus: nimirum, Deum per infinitam scientiam, quæ omne decretum liberum suæ voluntatis antecedit, & ut sic, scientia simplicis intelligentiæ dici potest, præcognovisse infinitos homines, quos creare posset, & ad gloriam ordinare; & infinitos modos, quibus posset illis providere, & res omnes disponere, simul præcognoscens, in quibus habitura essent effectum talia media, si eis darentur: & qui essent cum his vel illis cooperaturi, vel restituri. Hac ergo supposita præscientia, quod ad puros homines spectat (ut Christum & angelos omittam) existimo primum decretum divinæ voluntatis respectu hominum, & inferiorum creaturarum sensibilium fuisse, tot & tales homines ad cœleste regnum cum effectu perducere. Nam comparando has creaturas inter se, hic est veluti finis creaturarum omnium: unde tamdiu duratura creditur harum inferiorum rerum administratio, & generationum successio, quamdiu ille numerus electorum impletus non fuerit. Cum autem infinitis modis posset Deus hoc suum decretum exequi, tamen inter alios prævidit, hac dispositione, providentia, & gubernatione rerum, & totius universi, quæ nunc est tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ, ad quem ordo naturæ refertur, futurum fuisse, ut si hic ordo rerum constitueretur, eisque tali modo provideretur, illi omnes homines essent procreandi & salvandi. Simul autem prævidit, servato eodem ordine rerum, & communi concursu ac providentia, consequenter fore plures alios homines procreandos, & in tanto numero multiplicandos, quos proinde voluit etiam procreare, non ex illa singulari præfinitione, qua voluit electos, sed vel propter ipsos electos, vel quasi ex quadam consecutione ad eum ordinem causarum, quem propter electos specialiter instituebat.

19 Et hoc sensu existimo, dixisse D.Thom. numerum electorum esse certum ex singulari præfinitione, numerum autem reproborum *non sic omnino*: hæc enim sunt verba ejus; & subdit: *Qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum*. Unde non videtur excludere omnem præordinationem a tali numero hominum, sed solum eam principalem, quæ est in electis. Unde, mente præscindendo hoc decretum Dei, prout terminatur ad electos tantum, & ad ordinem & durationem universi propter illos, dici potest numerus reproborum certus ex præscientia, & non ex præfinitione: quia, nimirum, non est per se primo intentus a Deo, sed prævisus ut consequens ex tali ordine & duratione causarum. Si tamen consideremus decretum illud adæquatum Dei, quia ante illud supponitur perfecta scientia omnium illorum effectuum, tam ut possibilium, quam ut futurorum sub conditione quod hæ vel illæ causæ adhibeantur; sic intelligimus uno decreto præfiniisse Deum totum numerum hominum per tales causas procreandorum, & omnibus etiam non electis voluisse dare sufficientia auxilia gratiæ, quibus possent beatitudinem consequi, quamvis non omnibus voluerit dare æqualia, sed majora vel minora pro sua sapientia & arbitrio.

20 Addendum vero ulterius est, simul prævidisse Deum similiter sub conditione, ex omnibus aliis hominibus, si procrearentur sub tali ordine & providentia rerum tam naturæ, quam gratiæ, nullum præter electos fuisse salvandum ex solo abusu suæ libertatis. Simulque sub eadem conditione prævidisse, si huic darentur talia auxilia tali tempore, fuisse saltem crediturum, dilecturum, vel operaturum, &c. quamvis non perseveraturum. Stante ergo hac præscientia conditionata, voluit quidem Deus nihilominus non dare his hominibus majora auxilia, vel ex eo solum, quod ea non debebat, ut sese dominum, & liberalem datorem suæ gratiæ ostenderet; simul tamen, vel ad eandem liberalitatem aliqua ex parte cum reprobis manifestandam, vel ad majorem justificationem judiciorum suorum, vel propter alios fines sibi cognitos, voluit fidem vel justitiam tali modo, vel tali tempore reprobis communicare, quod sæpe etiam fit propter electos, vel propter consortium electorum. Nam hinc sæpe provenit illa mirabilis dispositio divinæ providentiæ, quæ omnem humanam rationem superat, quod huic Nationi prædicetur Evangelium, & non illi, quod tali tempore relinquantur homines in magnis tenebris ignorantiæ suæ, & post longa sæcula illuminentur, &c. Sunt ergo hæc omnia supernaturalia aliquo specialiori modo ex prædefinitione Dei, quam naturalis; quamvis in electis dici possint esse ex primaria seu principali prædefinitione, in reprobis vero ex secundaria, ut declaratum est.

CAPUT XVIII.

Exponuntur & conciliantur varia Patrum testimonia, præsertim Augustini circa electionem prædestinatorum ad gloriam.

1 Ex his, quæ hactenus diximus, satisfactum est difficultati in principio decimisexti capitis propositæ. Admittimus enim omnia, quæ de electione prædestinatorum, & de infallibili providentia, qua in beatitudinem a Deo diriguntur, illa sententia sumit. Negamus tamen, ad hujusmodi providentiæ genus necessariam esse physicam prædeterminationem, sed applicationem illius vocationis seu excitantis gratiæ, quam Deus infallibili scientia prænovit habituram effectum, si tali homini, tali tempore & modo illam tribuat.

2 Solum superest ut respondeamus ad testimonia Patrum, quę adduximus pro illa sententia, quę negabat, electionem ad gloriam factam esse ante prævisa merita. Et quidem de Patribus Grecis, & de Hieronymo, Ambrosio, ac aliis antiquioribus Augustino, multi fatentur, eos fuisse in illa sententia, quia nondum exorta Pelagiana hęresi, non ita exacte de mysterio prędestinationis disputarunt, sicut August. Sed, sicut verum est, eos non declarasse in particulari quęstionem hanc de prędestinatione, vel de electione ad gloriam ante prævisa merita; ita etiam est verum, eos nunquam negasse, elegisse Deum prę-

Patres Græci exponuntur

destina-

stinatos absque eorum meritis, neque aliquid docuisse doctrinæ Aug. expresse contrarium. Unde sæpe Aug. eos in suam sententiam adducere & interpretari conantur, vid.l.4.contr. duas epist.Pelag.cap.11. & lib. de natura & gratia c.61. & seq. & lib.de prædest. Sanctor.cap.14.& lib.de bono persev. cap.19. ubi adducit Cyprianum, Gregorium Nazian. & Ambrosium, cujus optima sunt illa verba, super Lucam in principio: *Quem Deus miseretur & vocat*, & illa Luc. 9. *Deus, quos dignatur, vocat, & quem vult, religiosum facit.* Nam in his satis significat Ambrosius, electionem Dei gratuitam, seu voluntatem dandi fidem, pœnitentiam, aut gloriam, esse radicem omnis boni supernaturalis, quod Deus operatur in homine. Quum ergo hi Patres significant, Deum neminem voluisse salvare, nisi ex præscientia meritorum, vel loquuntur solum de electione, quæ est per modum executionis, quam statim declarabo; vel certe solum significant, Deum neminem elegisse salvandum, nisi per merita; non quod merita sint causa electionis, sed salutis, & ipsamet cadant sub eandem electionem: nam, quem Deus gratis eligit ad gloriam, gratis etiam eligit ad merita, quæ coronari possint per gloriæ consecutionem. Atque in hoc sensu, electio ad gloriam consequendam per merita supponit præscientiam meritorum, non absolutam, sed conditionatam: per quam non cognoscuntur ut causa vel ratio electionis, cum nondum præcognoscantur ut absolute futura, sed proponuntur tantum ut beneficia, quæ Deus potest, cui voluerit conferre, tanquam media ad gloriam obtinendam, vel tanquam finis proximus alicujus congruæ vocationis, quam Deus prænovit, infallibilem habituram effectum, si conferatur.

Exponitur Augustini testimonium ex quæst. 2. ad Simplicianum.

3 AD primum & difficile testimonium Augustini, Bellar.l.2.de grat.& lib.arb. cap.15.existimat: Augustinum in illo quidem loco illam docuisse sententiam, postea vero eam retractasse; nam quæstiones illas ad Simplicianum junior scripsit: senior vero effectus scripsit ad Sixtum & ad Paulinum epist. 105. & 106.& libros de Prædest.Sanct.de bon.persev. de Corrept. & grat. in quibus contrariam docet sententiam. Verumtamen hęc responsio nonnullas patitur difficultates. Prima est, quia Aug.lib.1. de Prædest. Sanctor. c. 4. mentionem faciens illius quęstionis ad Simplician. eam maxime commendat, nam in ea dicit laboratum esse pro libero arbitrio, & gratiam Dei vicisse; & similia habet lib.2. Retract. c.1. ubi totam quæstionem approbare videtur, cum nihil ex ea retractet. Secundo obstat, quia eundem modum loquendi, quem habet August.in illa quęstione, videtur servare in superioribus libris, etiam in illis locis, in quibus maxime videtur ponere electionem ad gloriam ante merita: nam libro de corrept.& gratia c.7. sic inquit: *Electi sunt, quia secundum propositum vocati sunt: propositum autem non suum, sed Dei*; & infra: *Illi ergo electi, ut sæpe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam prædestinati atque præsciti*: ergo etiam hoc loco significat, propositum vocandi antecedere electionem, & vocationem congruam, seu effectum talis vocationis prævisum esse rationem electionis. Unde inferius de reprobis ait: *Non sunt secundum propositum vocati, ac per hoc neque electi.* Et lib.de Prędest.Sanct. c. 17. *Intelligamus* (inquit) *vocationem, qua fiunt electi*: id est digni, ut eligantur. Et eodem modo dixit Prosper l.2.de voc.gent.c.10. alias 35. *Frustra dicitur, quod ratio operandi non sit in electis, cum etiam ad hoc operentur, ut electi sint.*

4 Possumus ergo aliter respondere Augustinum aliquando mutasse vel variasse loquendi modum, esto sententia ejus ubique sit eadem. Duplex enim electio distingui potest ex eodem August.tractat. 68. in Joan. Una per modum intentionis; alia per modum executionis. Illa ergo antecedit merita; hęc vero fit ex meritis. Exponitur ergo Augustinus quod in illa quęstione ad Simplicianum loquatur de electione executiva, qualis est illa, de qua dicitur Matth.13. *Elegerunt bonos in vasa, malos autem foras miserunt*: in aliis vero locis loquatur de intentione electionis seu prędestinationis. Sed huic interpretationi obstat, quod electio executiva est temporalis, nam est executio æternæ electionis, ut constat ex ipso Augustino dicto tractat. 68. in Joan. At vero in citato loco ad Simplicianum aperte loquitur Augustin. de electione æterna: nam adducit testimonium Pauli ad Ephes.1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, & ait, secundum prescientiam esse intelligendum. Respondetur tamen, in ipsamet æterna electione posse illas duas rationes distingui, ut etiam Bellarm.notavit cap.14. ubi interpretans locum Ambrosii: *Quos præscivit sibi devotos futuros, ipsos elegit ad æterna præmia*, primum exponit de electione temporali; deinde addit, electionem æternam duobus modis considerari posse; uno modo, ut est intentio dandi gloriam: alio modo, ut est dispositio executionis, & quasi executio in mente divina. Priori ratione, inquit, antecedit electio; quia gloria in genere causæ finalis est prior, quam bona opera: posteriori autem modo, subsequitur, & de electione sub hac posteriori ratione interpretatur dicta verba Ambrosii, & subdit, eodem modo posse dicta Patrum Græcorum exponi, & cum Augustino conciliari. Miror ergo, cur non eodem modo August.exponi, & secum conciliari posse viderit.

Præsertim, cum multa sint, quæ huic faveant expositioni. Primum, quod Aug.ibi hoc sumit principium, in quo totam doctrinam fundat: *Nemo eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur*. Quod de omni electione etiam de illa, quæ est per modum intentionis, intellectum, verum esse non potest; alias etiam electio ad primam gratiam efficacem vel vocationem congruam supponeret differentiam ejus, cui datur, ab eo, cui non datur, quod constat esse falsum, etiam in doctrina Aug. Quia illa vocatio non supponit distantiam, sed facit; alias daretur ex parte nostra, causa totius prædestinationis, etiam quoad primum effectum. Igitur necesse est intelligi de electione quoad ordinem vel dispositionem executionis. Deinde ibi distinguit Augustinus electionem a proposito; & loquitur de proposito, quod est radix vocationis congruæ & efficacis, quod non potest esse aliud, nisi propositum dandi gloriam; ut ex contextu constat, & supra ostensum est: ergo illud propositum, nihil est aliud, quam quod nos appellamus electionem per modum intentionis: ergo altera electio, quam dicit subsequi ex hoc proposito, necessario intelligenda est per modũ executionis. Tandem ibi ait August.loquens de Jacob. *Non electus est, ut fieret bonus, sed bonus factus eligi potuit*, in quibus verbis non solum videtur excludere electionem ad gloriam, sed etiam ad ad gratiam, vel ad fidem; at constat, non potuisse id August. dicere de electione per modum intentionis: ergo solum ibi declarat dispositionem executionis.

6 Et hæc solutio satisfacere quidem videtur prædicto testimonio, tamen ad intelligenda plura alia loca August. & aliorum Sanctorum, considerandum & annotandum occurrit: aliud esse hominem eligi, aliud fieri electum; sicut aliud est esse dignum electione, aliud esse (ut sic dicam) electioni conformem: nam esse electione dignum significat dignitatem illam antecedere electionem, & esse rationem ejus: esse vero electioni conforme solum esse talem fieri aut esse, qualis electus est, quod potest esse consequens ad electionem & effectus ejus. Sicut ergo fieri electum, non semper significat idem quod eligi; neque idem quod fieri dignum electione, sed significare etiam potest fieri talem, qualis electus est; non quia talis futurus fuerit, sed ut talis fit. In hoc ergo posteriori sensu accipi potest, quod Aug. ait de Prædest.Sanct.cap.17. *Intelligamus vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur, quia crediderunt; sed qui eliguntur, ut credant*. Per vocationem enim dicuntur fieri electi, non quoad ipsam denominationem electorum, sed quoad terminum ejus, seu quoad dignitatem illam, ad quam sunt electi. Sic videtur exposuisse Prosper citato loco: præmittit enim: *Deus his, quos eligit sine meritis, dat unde ornentur & meritis*; & statim subdit: *Frustra dicitur, quod ratio operandi non sit in electis, cum ad hoc operentur, ut electi sint*. Quid ergo est operari ut electi sint, nisi operari, ut ornentur meritis, ad quod electi sunt? In eodem ergo sensu accipiendum puto, quod dicto

Exponitur alia Aug. testimonia.

cap.7.de correct.& grat.August.dicit, *Electi sunt, quia secundum propositum vocati sunt.* Quamvis enim posset exponi,ut intelligatur secundum causam illationis non rei; nam omnis qui secundum propositum vocatus est, electus est; tamen non est vocatio ratio electionis,sed e converso. Quamvis (inquam) ita exponi posset, tamen aptior videtur dicta expositio , ut esse electum , non significet ibi idem,quod eligi,sed esse talem, qualis per electionem destinatus est ut sit. Neque enim Augustinus dicere potuit,per vocationem fieri aliquem dignum electione, cum hoc expresse repugnet doctrinæ ejus eodem capite: intelligit ergo per vocationem fieri hominem electioni conformem: in eodem ergo sensu ait, illos esse electos, quia sunt secundum propositum vocati.

7 Sic intelliguntur optime verba August.epist.105. ubi interpretatur, *electionem gratiæ*,id est,*non debiti,& electionem,qua eligendos facit ipse,non invenit*. Quod etiam repetit epist.106.ubi similiter dicit hanc electionem divinam non supponere disparitatem in electis , sed facere. Denique d.cap.17. de Prædest. Sanct. tractans illud Apostoli ad Ephes.1. Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem; *Si propterea* (inquit) *dictum est,quia præscivit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipse credentes, contra istam præscientiam Filius dicit: Non vos me elegistis,sed ego vos elegi: cum hoc potius præscierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri,ut ab illo mereretur eligi. Electi sunt itaq; ante mundi constitutionem,ea prædestinatione , in qua Deus sua futura facta præscivit: electi autem sunt de mundo ea vocatione, qua Deus id quod prædestinavit implevit*. Igitur ex mente Augustini hoc modo fiunt electi per vocationem; scilicet quantum ad terminum & effectum electionis æternæ,non quoad rationem ejus, prout fuit in prima Dei intentione. Unde subdit inferius: *Elegit Deus fideles,sed ut sint, non quia jam erant*: & adducit illud Jacobi 2. *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo,divites in fide,& hæredes regni*,& concludit:*Eligendo ergo facit divites in fide sicut hæredes regni*: ergo antecedit electio ad fidem & ad regnum: & ratione illius utrumque accipit homo, & ita fit electus. Ac denique subjungit Aug. verba notanda ad alia loca intelligenda: *Recte quippe in eis hoc eligere dicitur,quod ut in eis faciat,eos elegit*. Sic ergo dici potest,Deus elegisse merita in prædestinatis, non quia eos propter merita elegerit, sed quia eos elegerit ad merita, quibus gloriam consequantur. Et juxta hanc phrasim locutionis intelligi etiam posset, quod Augustinus dicit in fine illius quæst.ad Simplician.scilicet,*elegi a Deo voluntates*, nimirum, non quæ procedant, sed quæ sequantur electionem; quanquam eo loco, ut dixi, potius loquatur Aug.de electione quoad executionem, quam quoad intentionem.

8 Atque ex his facile exponuntur omnia talia testimonia Augustini in principio citata:nam,cum in serm. 7.de verb. Dom. ait, electionem esse & secundum gratiam, & secundum justitiam , sensus est, quoad intentionem , esse gratiæ & solius voluntatis Dei, quoniam ut ibidem dicit: quos voluit, hos elegit; quoad executionem vero esse justitiæ: & quoad hoc dicit, illos eligi, qui de se non præsumunt. Rursus, quoties prædestinationi aut electioni Aug.conjungit præscientiam meritorum, vel loquitur de executione, vel certe adjungit præscientiam ut consequentem electionem , non ut antecedentem: nam ut sæpe ait,præscivit Deus, quod fuerat ipse facturus, præscientia nimirum absoluta: ante quam necesse est, ut præcesserit conditionata; quia non posset Deus eligere hominem ad fidem & merita, nisi ante electionem præscisset modum, quo poterat, si vellet fidem dare, & merita; & hoc ipsum est cognoscere illa ut futura sub conditione. Unde de hac etiam scientia sæpe August. loquitur. Et ex his principiis facile erit unicuiq; cætera testimonia exponere, ne in singulis amplius immorari oporteat: plus enim,quam existimarem,in hac disputatione de prædestinatione sum progressus: quamvis non sine causa: nam auctores contrariæ sententiæ in hac infallibilitate prędestinationis & electionis totum fere sententiæ fundamentum constituunt.

CAPUT XIX.

Satisfit quibusdam novis objectionibus contra doctrinam præcedentium capitum.

POst confectum hoc opus aliud nuper in lucem editum ad manus nostras pervenit, in quo sententia illa, quam in his capitibus magis probavimus de electione prædestinatorum ante prævisa merita , variis modis impugnatur, & contraria ut vera stabilitur. Quarum impugnationum summam huic loco addendam existimavi, & quantæ sunt efficaciæ breviter ostendere, ut veritas, quam omnes sincere inquirimus, illustrior fiat.

1 Primum igitur diligenter & erudite laboratum est in explicando errore Masiliensium, & Semipelagianorum,seu eorum, qui reliquiæ Pelagianorum appellati sunt, cum quibus post victoriam de Pelagianis obtentam disputatio sumpta est ab Augustino, præsertim in lib.de Pędestinatione Sanctorum: & a Prospero, & Hilario discipulis ejus. Ut hinc colligant de hac re , nimirum,an homines eligantur ad gloriam ex meritis, nullam fuisse Augustino controversiam cum Pelagianis,aut eorum reliquiis: ideoque nunquam fuisse illius mentem docere, homines eligi ad gloriam sine prævisis meritis, sed ad gratiam & sanctitatem, & præcipue ad primum gratiæ auxilium, ante quod nullus potest esse in homine motus, quo illud a Deo impetret , seu mereatur, in quo Semipelagiani solum ab Augustino dissidebant: atque ita nobis suadeant, D.August. nunquam docuisse, prædestinatos fuisse electos ad gloriam ante meritorum prævisionem, neque hoc pertinere ad gratiam Dei, quam ipse defendebat. *Ex eo quod August. agat contra Semipelagianos,colligũt doctores quidam illũ non loqui de electione ad gloriam.*

2 Ego vero nunquam dubitavi in ea re fuisse dissidium Semipelagianorum cum August. ut breviter , quantum huic operi satis esse judicavi,superius hoc lib. cap.2.num.4. & sequentibus declaravi. Necessitatem autem illius consecutionis non video: quasi vero nihil de donis gratiæ, aut prædestinationis Dei docuerit August. nisi quæ directe sunt contraria erroribus, quos impugnavit. Facile ergo concedam (quanquam alii rigorosius censeant) August. non docuisse hanc sententiam tanquam in fide certam, neque in his, contra quos scribebat, oppositum ut errorem damnasse; nego tamen inde fieri ut nunquam hanc sententiam docuerit. Nam tractando controversias alias cum hereticis, vel Catholicis non omnino recte sentientibus, consequenter multa docet , & tractat quæ cum illis connexa sunt, quamvis non sint ita directe intenta , Hujusmodi autem est res hæc in qua nunc versamur . Quia August.intendit, specialem illam providentiam, quam Deus habet cum prædestinatis, ortam esse ex speciali quadam dilectioni efficaci & absoluta, qua illos persecutus est, non ex ipsorum prævisis meritis , sed ex sua gratuita voluntate: & indifferenter loquitur, dicens hanc dilectionem seu electionem fuisse ad gloriam, & ad gratiam, vel, ut propriis ejus terminis utamur, *ut sint sancti, & regnent cum Christo, & ut salventur,seu vitam æternam consequantur*. Hæ namque locutiones omnes apud August.reperiuntur, ut ex supra adductis a nobis satis constat: ideoque ex ipsa gratuita & singulari providentia, quam Deus gerit erga prædestinatos, & ex locutionibus Scripturæ, quibus illa significatur,tacite, & ut ita dicam,in actu exercito colligit August. hoc genus dilectionis Dei erga prædestinatos. Tacite, inquam,quia licet de hoc non expresse disputet cum Pelagianis, vel Semipelagianis, tamen ductus ipsa rerum connexione, & testimoniorum Scripturæ significatione , de tota hac causa tanquam de una & eadem loquitur. *Sed id nõ satis bene colligunt.*

Quod, ut amplius intelligatur, advertendum est, Augustinum non solum contendere, primum gratiæ auxilium, seu primam vocationem dari prædestinato, sine meritis ejus: quanquam enim hoc videbatur sufficere contra Semipelagianos: illud tamen suo modo commune est reprobis, quibus etiam dantur prima auxilia, & vocatio, interdum etiam efficax quoad primam justificationem: & de illis etiam est certum , talia auxilia, sive sufficientia, sive suo modo efficacia

dari

dari sine proprio merito, quod primum auxilium gratiæ antecedat. Sed præter hoc intendit August. illud primum auxilium, quatenus in prædestinato efficax est, in ordine ad finalem, & perseverantem salutem, quæ per illud aliquo modo inchoatur, esse ex speciali, &, ut ita dicam, formali intentione Dei: nam hoc etiam significant Scripturæ supra adductæ, quas ita ab Aug. intelligi satis, ut credo, probant testimonia supratractata, quæ hic repetere necesse non est. Hujusmodi autem voluntas, seu modus dandi tale auxilium evidenter includit absolutam & efficacem voluntatem dandi effectum ejus, non solum proximum, sed etiam ultimum, propter quem obtinendum datur. Quod quidem de virtuali saltem voluntate conversionis, seu justificationis, etiam auctores alterius sententiæ negare non audent: re tamen vera nec est major difficultas in formali quam in virtuali intentione, ut infra ostendam, nec Deo est deneganda formalis voluntas & intentio finis, accommodata modo eligendi medium, cum hic sit modus maxime proprius & perfectius operantis per intellectum: & in Deo ipso non ponat imperfectionem; immo perfectionem supponat; neque in creatura modum operandi immutet, ut statim dicam. Nec denique est minor ratio admittendi hanc intentionem formalem respectu proximi effectus, quam ultimi æternæ salutis. Quæ omnia satis, ut opinor, ex c. 16. constant; magis tamen occasione sequentium objectionum declarabuntur.

Quam aliter velit Deus primum auxilium prædestinatis, quam reprobis.

3 Præterea, ex dictis colligi potest, esse certum, & constans fundamentum in doctrina Augustini, & maxime necessarium in hac materia, Deum nonsolum gratuito velle prædestinato primum auxilium, quod est efficax, sed etiam velle illud quatenus efficax est, seu ut sit illi efficax. Sunt enim hæc duo valde diversa: nam Deus etiam vult dari peccatori concursum, qui in illo futurus est efficax, & interdum vult dare beneficium quod futurum est occasio peccandi; & tamen Deus non vult directe talem efficaciam, vel effectum: aliud ergo est velle dare id quod futurum est efficax, & aliud velle dare illud quatenus efficax est, & ut infallibiliter habeat effectum; & in hoc consistit specialis dilectio prædestinatorum in modo conferendi primam vocationem congruam; quæ propterea includit, vel secundum rationem supponit efficacem voluntatem dandi effectum, propter quem præcipue datur tale auxilium. Et ideo August. indifferenter de his loquitur propter connexionem eorum inter se.

Respondere potest, sufficere ad hoc intentionem inefficacem finis per affectum simplicem, quo Deus vult omnibus beatitudinem. Sed hoc in primis per se displicet; nec fit verisimile, cum intentio finis debeat esse proportionata electioni mediorum. Deinde, quia ratio facta probat in illa voluntate dandi gratiam efficacem, quatenus talis est, virtute includi efficacem intentionem finis: & præterea ostensum est, ex vi virtuali recte inferri formalem in subjecta materia, quia Deus non indiget virtualibus intentionibus. Ac denique ne recedamus ab Augustino, de cujus sensu nunc agimus semper ipse de hac voluntate talis effectus, ut de efficaci loquitur: illius enim sunt illa verba: *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium*: quod de sola voluntate efficaci verum est: nam inefficaci sæpe humanum resistit arbitrium. Et hoc est etiam propositum illud Dei salvandi suos electos, ex quo omnia specialis gratia prædestinatorum proficiscitur, ut est frequens in doctrina Augustini.

Alioqui quantum spectat ad voluntatem, vel dilectionem Dei, nulla esset fere differentia inter prædestinatum, & reprobum quantum ad beneficium efficacis vocationis, sed tota disparitas proveniet ex cooperatione liberi arbitrii: quod est satis alienum a doctrina Augustini, & Scripturis etiam non consonat, ut ex alia difficultate tractanda sequenti capite magis constabit. Sequela vero patet; quia intentio illa inefficax salvandi utrumque æqualis esse dicitur respectu prædestinati, & reprobi: auxilium autem, seu vocatio quæ utrique datur, in re ipsa etiam potest esse æqualis, ut ostendam; vel saltem in hoc sunt æquales, quod neutra est efficax omnino prædeterminando voluntatem, sed solum cum cooperatione ejus, quæ in utroque esse potest, si ipse velit: ergo, si Deus non ex speciali intentione in uno operatur magis quam in alio, quantum attinet ad gratiam vocationis, quatenus a Deo est, æquales sunt. Nec satis est, quod Deus præsciat, in uno futuram esse efficacem, & non in alio; & quod nihilominus in utroque conferat: nam hoc ipsum posset provenire ex aliqua generali ratione providentiæ, & non ex speciali dilectione prædestinati, sicut etiam contingere potest in bonis actionibus moralibus quantum ad ordinaria media communis providentiæ. Augustinus autem ubiq; contendit gratiam efficacis vocationis, præsertim quando satis est, ut inchoet perseverantem & finalem salutem, tam esse gratuitam, ut non solum non fundetur in merito, sed etiam antevertat omnem rationem ex parte hominis, deturque ex speciali dilectione Dei, qua efficaciter vult æternam salutem ejus. Quidquid ergo Massilienses senserint, Augustinus extendit sermonem, docetque quomodo de hac gratia & radice ejus sentiendũ sit.

Duplex voluntas dandi gloriam per modum intentionis & executionis, ab eisdem impugnatur, falso tamen.

4 Secundo diffuse impugnatur distinctio illa, qua diversa loca Augustini conciliamus de duplici voluntate dandi gloriam; scilicet, per modum intentionis, vel executionis. Et in primis dicitur, distinctionem hanc nullum habere in Augustino fundamentum: quod ab ipsis non probatur. Nobis autem visum est, & rem ipsam, & varias Augustini locutiones & contextum ipsum diversorum locorum non solum sufficere, sed etiam cogere ad intelligendas illas diversas voluntates, & ad diversa loca applicandas. Eo vel maxime quod prædicti auctores admittunt, & recte apud Augustin. duplicem inveniri electionem, unam justitiæ, quæ supponit præscientiam, & discretionem meritorum, de qua loquitur lib. 1. ad Simplicianum quæst. 2. cum similibus: aliam electionem gratiæ, de qua loquitur 1. de Prædestinat. Sanctor. cap. 19. & serm. 7. de verb. Domini, & sæpe alias. Electionem ergo, quæ fit secundum justitiam, nos vocamus secundum executionem: quia illa eadem voluntas est, per quam Deus in tempore quibusdam dat gloriam, & non aliis, licet ipsa voluntas, etiam formaliter sumpta, secundum talẽ respectum sit æterna: electionem autem gratiæ, seu gratuitam respectu gloriæ dicimus esse per modum intentionis. Nam quod ipsi supponunt, hanc electionem gratiæ ex mente Augustini non cadere in gloriam, sed in gratiam tantum, ejus verbis repugnat, cum de hac electione loquens dicat, per eam eligi omnes ad regnandum cum Christo, & eandem vocet voluntatem efficacem salvandi electos. Respondent, quia gratia est semen gloriæ, ideo electionem ad gratiam dici aliquando electionem ad gloriam seu æternam salutem. Sed fortasse, cum majori fundamento dicere possemus, interpretationem hanc non habere in Augustino fundamentum, satis enim diserte loquitur. Sed prætereа inquiro, de qua gratia loquamur, an de gratia significante, & remittente peccata, an solum de gratia primæ vocationis efficacis? Si de hac posteriori, illa non est semen gloriæ nec per se ac formaliter sanctificat animam, sed remote tantum est quoddam initium horum bonorum; nec propter illam solam verisimile est, dixisse Augustinum, elegisse nos Deum ad regnum cœlorum. Si vero est sermo de gratia sanctificante, inquiro rursus an sit sermo de quacunq; sanctitate, an de sanctitate, quæ perseveret usque ad finem vitæ? Primum dici non potest; nam, licet omnis gratia hujusmodi ex se, vel secundum præsentem justitiam sit semen gloriæ: tamen non semper cum effectu perducit ad regnum cœlorum, cum tamen sit sermo de voluntate perducendi tales homines cum effectu ad regnum cœlorum. Si autem illa electio gratiæ est ad gratiam sanctificantem, & perseverantem, & finalem, illa est gratia consummata; & illa est gloria, & vanum est illius intentionem distinguere ab intentione beatitudinis, & regni cœlorum: tum quia se infallibiliter consequuntur, & qui intendit formam, intendit etiam consequentia ad formam: tum etiam quia eadem est utriusq; ratio, quia gratia finalis in re ipsa non datur adul-

Per electionẽ ad gloriam nunquam intelligit Aug. electionem ad gratiã.

adultis sine aliquo merito, imo nec gratia prima datur eis sine aliquo merito de congruo, vel sine aliqua dispositione libera, de quibus eadem est ratio, ut patebit. Electio ergo gratiæ apud Augustinum etiam regnum cœlorum complectitur, quatenus ordine intentionis dilectione efficaci talibus hominibus intenditur. Neque dubitandum est propter nomen electionis gratiæ: tum quia maxime sic dicta est, quia non fundatur in merito, ut supra ostendi: tum etiam quia ipsa vita æterna est etiam gratia, quæ licet in ordine executionis sit gratia pro gratia, tamen in ordine intentionis est prima gratia, id est, primum donum gratuitum quod homini amatur, & per alias gratias operatur.

Rationes quibus impugnat duplicem illam voluntatem.

5 Adduntur vero ulterius rationes philosophicæ, quibus illa distinctio impugnatur, quarum summa est. Quia licet apud Philosophos, & Theologos ita distinguantur ordo intentionis, & executionis, itaque opponi dicantur, ut quod est primum in intentione, sit ultimum in executione; tamen nullus Philosophorum constituit utrumque ordinem in mente, vel voluntate artificis, sed alterum tantum ordinem, scilicet intentionis: alterum vero, scilicet executionis in re ipsa: nos autem utrumque illum ordinem constituimus in voluntate Dei tanquam in mente artificis. Et præterea videmur dicere, Deum post finitum ordinem intentionis nostro modo intelligendi, iterum postea consultare, & quasi cogitare de executione: quod nullus artifex facit, si prudens sit, & disertus. Videmur item dicere Deum ordine intentionis eligere hominem ad gloriam, quia præscivit media per quæ potest illum ad eum finem perducere. Ac denique videmur dicere, Deum eligere prædestinatos ad gloriam, ut eos sanctos efficiat: quod tamen non ita est, sed potius eos sanctificat, ut capaces gloriæ efficiat. Denique adduntur hic aliæ rationes, quæ coincidunt cum his, quæ circa rem ipsam postea fiunt, & ideo illas nunc prætermitto.

Solvuntur facile.

6 Rationes autem propositæ facile a nobis dissolvuntur. Nam ad primam respondemus, verum quidem esse ordinem executionis esse in re ipsa; tamen si executio ab eodem artifice per suam voluntatem operante emanatura est, necessario intelligere oportet in ipsomet artifice præter totum ordinem intentionis & consultationis, voluntatem a qua immediate manet executio, quæ incipiat a proximo medio, quod in electione fuit postremum, & progrediatur usque ad executionem finis primo intenti. Neque hoc est novum apud Philosophos morales: nam post totam electionem mediorum, in qua finitur ordo intentionis, dicunt incipere usum, qui, ut active est ab eodem artifice, in voluntate ejus existit, & ab illo inchoatur executio. Quamvis ergo in Deo secundum rem non sit distinctio talium actuum, tamen vere ac proprie illi tribuuntur, & secundum rationem a nobis distinguuntur: nam hujusmodi actus ad perfectionem spectant, & formaliter nullam imperfectionem involvunt. Stat ergo firma & solida illa distinctio actuum pertinentium ad ordinem intentionis, vel ad ordinem executionis, intellecta non solum de actibus immanentibus in mente artificis, & transeuntibus quoad externam executionem, sed etiam quoad internos actus voluntatis ejusdem artificis, ut declaratum est. Quod si addamus, in Deo æque æternam esse voluntatem per quam in tempore exequitur quod vult, & voluntatem qua intendit aliquid, seu prædefinit; recte concludemus, in ipsa æterna Dei voluntate & decretis liberis ejus optime distingui unum, quod sit per modum intentionis, & aliud, quod sit per modum voluntatis executivæ, & applicantis ad usum pro tali tempore causas, seu potentiam proxime exequentem talem effectum.

In illorũ doctrina nostra supponitur.

7 Atque hanc ipsam distinctionem ab ejusdem auctoribus qui illam impugnant, re ipsa admitti, duobus modis ostenditur. Primo quia, quando Deus prædefinit dare homini cogitationem, ex qua scit esse futurum peccatum, vel cogitationem, ex qua scit futurum esse opus virtutis, vere dicimus, Deum velle dare unam propter opus virtutis, non vero aliam propter opus peccati. Cujus rei causa esse non potest, nisi quia in altero casu antecedit secundum rationem actus aliquis divinæ voluntatis, quo intendit tale opus bonum, & ex quo orta est cogitatio, quæ futura est causa illius operis; in alio vero casu non antecedit talis intentio, sed solum post voluntatem dandi talem cogitationem, sequitur in Deo voluntas concurrendi cum humano arbitrio ad actum peccati, quæ est voluntas executiva, & alia proportionalis ponenda est circa opus bonum, quia etiam Deus vult concurrere ad illud. Ergo circa illum met actum bonum interveniunt ex parte Dei duo affectus ratione distincti: unum pertinens ad ordinem intentionis, alius vero ad executionem. Atque ita concedere videntur prædicti auctores: nam priorem intentionem expresse ponunt; posteriorem autem voluntatem negare non possunt; tum quia illam admittunt in actibus malis, & æque vel magis necessaria est in bonis; tum etiam, quia illa prior intentio solum ponitur ab ipsis per modum simplicis affectus: & ideo necessaria est alia voluntas efficax & operativa. Quod in negotio prædestinationis evidens etiam est; nam ipsi concedunt, ante voluntatem dandi vocationem congruam præcedere ex parte Dei aliquam intentionem dandi æternam salutem; quia aliquis non posset intelligi, Deum dare talem vocationem propter talem finem. Unde etiam necessario concedunt, illam intentionem præcedere ante præscientiam meritorum: quia ante primam vocationem nulla sunt merita; & tamen post prævisa merita ponunt electionem justitiæ ad eandem æternam salutem; quæ est ex parte Dei executio activa glorificationis prædestinatorum, quæ in tempore fit, & illius transeuntis seu externæ electionis, qua boni a malis separantur. Constituunt ergo eundem ordinem, & distinctionem actuum; solumque a nobis differunt, quod illam intentionem ponunt inefficacem, & per simplicem affectum: nos autem putamus circa prædestinatos esse efficacem & absolutam. Hæc vero diversitas ex aliis principiis examinanda est: ad præsens vero punctum nihil refert: quia, quocunq; modo ponantur, intelligimus illos ordines, & actus ad illos pertinentes esse distinctos. Aliud argumentum est; quia quando finis & medium ita comparantur, ut medium in executione sit causa physica efficiens finem sine interventu causæ liberæ, tunc fatentur, finem esse prius in intentione efficaci Dei, quam medium; licet sit posterius in executione, ut quando Deus intendit efficaciter abundantiam frumenti, & ideo ordinat pluviam, quam prius exequi vult: tunc autem necessario est ponenda alia voluntas executiva: per quam Deus post factam pluviam efficit abundantiam frumenti: nam hic etiam effectus in se, ac per se procedit ex aliqua voluntate Dei. Neque nunc refert, quod talis intentio efficax admittatur ab illis auctoribus in mediis physicis, non in moralibus: nam hoc postea videbimus: nam ad præsens sufficienter concluditur illo argumento, illos ordines ac voluntates secundum se distingui per rationem ubicunque aliunde non repugnaverit, utramque voluntatem dictam intervenire.

Aliæ rationes, non satis prospicio, quomodo mentem nostram attingant, vel ad causam pertineant. Nos enim nec cogitavimus unquam, post finitam consultationem & electionem necessariam esse morosam repetitionem, aut novam consultationem ad executionem inchoandam; neque hoc sequitur ex prædicta distinctione: nam quilibet artifex expeditus ad agendũ, & a fortiori Deus facta electione mediorum statim incipit executionem adveniente tempore, pro quo facta est electio. Solum ergo dicimus, hanc executionem fieri per voluntatem ratione distinctam a priori intentione. Addimus subinde ad exequendum primum medium, quod fuit ultimum in electione, solum esse necessarium habere cogitationem talis medii, & memoriam electionis factæ, & constantiam in illa, quæ omnia clarissima sunt in Deo, remotis imperfectionibus (loquimur enim more nostro.) Ad voluntatem autem efficacem executivam secundi, & tertii, vel ultimi medii necesse est præcognoscere, prius medium jam esse executioni mandatum: quia, cum media ita sint subordinata, vel per se, vel ex vi prioris consultationis, & electionis, non potest quis progredi ad executionem posterioris medii, nisi jam intelligat medium, quod supponitur, esse executioni mandatum; atque hoc modo præscientia absoluta meritorum potest esse necessaria ad donationem gloriæ, & ad voluntatem æternam, quam

Qua ratione procedat artifex ab electione ad executionem.

quam Deus habet de executione illius, licet non sit necessaria ad intentionem dandi gloriam: quod alii quidem admittunt de intentione efficaci; quantum vero ad præsens spectat, est eadem ratio de efficaci. Secus vero est de scientia conditionata futurorum meritorum, si hæc vel illa auxilia conferantur: nam hæc necessario præsupponenda est, ut possit intentio efficax talis finis in Deo intelligi. Nec vero propterea dicimus, ut in alia objectione supponitur, Deum eligere hominem ad gloriam ordine intentionis, quia sic præscivit illa merita; hoc enim plane repugnat; quia cum conditionalis nihil ponat in esse illa merita sic præcognita non sunt digna aliqua remuneratione; non sunt ergo illa merita causa electionis, & consequenter illa causalis in rigore falsa est, nec sequitur, ex nostra doctrina: sed ad summum sequitur, ex parte Dei, ut possit talem intentionem habere, necessariam esse illam præscientiam, quia non potest haberi prudenter electio efficax, nisi subsint media, per quæ possit talis electio efficaciter executioni mandari: illorum ergo mediorum præscientia necessario supponenda est in Deo; qui summa sapientia & providentia omnia disponit; hujusmodi ergo est illa præscientia conditionata, ut in proprio opere latius explicavimus.

Quo sensu vera sit illa propositio. *Deus elegit aliquos ad gloriam, ut eos sanctos efficiat.*

9 Denique non video quomodo ex dictis sequatur, Deum eligere aliquos ad gloriam, ut eos Sanctos efficiat: hoc enim nec sequitur ex prædicta distinctione, quam nunc examinamus, ut per se constat, neq; ex aliis sententiis nostris, quæ in medium afferri possint. Breviter tamen de sensu illius propositionis dicendum est. Si nomine sanctitatis intelligamus eam, quæ est omni ex parte perfecta, id est, omnino pura, indefectibilis, inamissibilis, &c. Sic propositionem illam vere posse habere sensum: imo in eo recte posse intelligi verba Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, & immaculati in conspectu ejus in charitate*: Si autem illa verba sic intelligantur, illa particula, *ut*, non dicit causam finalem electionis alicujus medii, sed dicit finem ipsum, seu terminum ad quem eliguntur prædestinati; & ideo Paulus non addidit: *Elegit nos ad gloriam, ut essemus sancti*, sicut in dicta propositione dicitur; & minus proprie dictum videtur, etiam loquendo de illa sanctitate perfecta: quia gloria non est medium ad prædictam sanctitatem, sed est ipsamet perfecta sanctitas: exponi tamen potest, quod illa particula, *ut*, non dicat causam finalem, sed formalem, seu, quod perinde est, ut non dicat finalem extrinsecum, sed intrinsecam rationem volendi, ut cum dicimur amare virtutem propter honestatem ejus, est enim gloria ipsamet sanctitas perfecta, & consummata. Si autem in ea propositione sermo sit de imperfecta sanctificatione, quæ in hac vita fit, sic falsa est omnino illa propositio, quia hæc sanctitas ordinatur ad illam gloriam, non e converso. Nec vero, si Deus prius ratione voluit dare beatitudinem quam hanc sanctitatem, sequitur ad hoc decrevisse dare beatitudinem, ut postea daret sanctitatem; sed potius sequitur ex vi illius decreti voluisse in hac vita dare sanctificatione, per quam tandem ad beatitudinem perveniretur. Sicut si quis decrevit habere domum, & postea decernit de illa paulatim ędificanda, non propterea dicetur decrevisse habere domum, ut postea de illa ædificanda tractaret: electio enim, seu executio medii non est ratio, propter quam habetur intentio finis, etiamsi ex intentione finis consequatur progressus ad electionem vel executionem.

Quo sensu sit falsa.

Quam immerito dicant, nec insinuasse quidem August. electionem ante prævisa merita.

10 Tertio afferuntur, & late expenduntur August. testimonia, in quibus docet electionem inter homines fieri ex prævisis meritis. Et tandem additur, nullibi Augustin. oppositum, vel leviter insinuasse. Sed in hac objectione nihil est, quod novam petat responsionem. Nam August. testimonia omnia a nobis adducta sunt in c. 16. & in c. 18. exposita; & expositio revera non est vel leviter impugnata. Nimia vero exaggeratio est, cum dicitur Augustinum nullibi oppositum, vel leviter insinuasse, cum Scholastici fere omnes eam sententiam ex August. sumpserint, eamque illi attribuant. Quod si alii Scholastici fortasse in hac parte digni minori fide habeantur; certe D. Thomæ auctoritas non potest ita in hac parte contemni, ut dicamus, vel non legisse Augustinum, aut legisse, & non intellexisse, illi attribuendo sententiam, quam nec leviter indicavit; aut intellexisse, & ab ejus sententia discessisse. Addo, præter Scholasticos, plures alios doctissimos viros in Augustino satis versatos, tum modernos, tum etiam antiquiores, partim etiam consentientes illi in hac doctrina de Prædestinatione, partim contra dicentes, Augustino tribuere hanc sententiam. Qui ergo credibile est, nec leviter alicubi eam insinuasse? Denique testimonia a nobis adducta, & vis quæ illis infertur per contrariam expositionem, ut paulo ante diximus, satis ostendunt Augustinum non leviter tantum, sed gravissime hanc receptam sententiam docuisse. Nec de Augustino plura dicere necesse est.

Ut illata verbis D. Th. illum explicant pro sua sententia.

11 Illud tamen non omittam, quod ad sententiam D. Tho. spectat, nimirum prædictos Theologos etiam voluisse D. Thom. ita exponere, ut nostram sententiam non doceat, eo quod in 1. part. qu. 23. art. 4. solum dicit: *Prædestinationem aliquorum ad salutem æternam supponere secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem.* Quod non oportet intelligi de beatitudine alterius vitæ, nam per salutem æternam intelligere possumus justificationem, & perseverantiam in gratia, ad quam Deus elegit quosdam præ aliis. Sed in primis jam supra dixi frustra distingui justificationem, & perseverantiam in illa, a gratia consummata, & beatitudine, cum hæc intrinsece connexa sint, & eadem sit omnium ratio quantum ad hoc, quod in consecutione seu executione pendet a libero consensu voluntatis. Imo proxime magis requiritur hic consensus ad gratiam & perseverantiam obtinendam: nam postea beatitudo sine nova cooperatione libera datur. Sed declarant per gratiam, & perseverantiam in justitia non intelligi formalem ipsam sanctitatem perseverandi usque ad finem vitæ, sed auxilia congrua, in quibus virtute quodammodo continetur hæc justitia, & perseverantia, quatenus Deus præscit, si ea conferat, hominem & justificationi, & perseverantiæ consensurum. Unde fingunt, prius secundum rationem, & ante prævisa merita habuisse hoc decretum circa prædestinatos, dandi illis omnia auxilia prævenientia congrua, quibus cooperando, sicut Deus ipse sciebat, salutem consequerentur. Et in hoc decreto dicunt consistere primum illum amorem specialem, quo Deus amavit prædestinatos præ aliis; & de hoc exponunt D. Thom. cum dicit dilectionem, secundum rationem præcedere prædestinationem: quia post illam universalem voluntatem sigillatim decrevit Deus per prædestinationem talia auxilia: sed hæc, sicut gratis & sine fundamento dicuntur, ita per sese statim displicent. Nam in primis illa voluntas universalis, si intelligatur distincta secundum rationem a voluntate dandi singula auxilia in particulari, est impertinens; tum quia in Deo non est voluntas confusa ex parte objecti, sed distincte vult, quidquid vult, sicut distincte illud intelligit: tum etiam, quia illa neque est voluntas finis seu formalis intentio ejus, ut per se constat, neque etiam est necessaria, aut utilis ad finem: quia satis superque sunt voluntates singulorum mediorum, seu auxiliorum in particulari. Si vero illa voluntas universalis non est aliud quam voluntas totius collectionis congruorum auxiliorum, quæ in Deo est unica & simplex & distincte terminatur ad singula auxilia congrua ex vi illius conferenda: in hoc sensu falsum est post hanc voluntatem subsequi prędestinationem, per quam decernitur de singulis auxiliis in particulari. Nam, prædestinatio est in voluntate, nihil aliud est quam illa voluntas: si vero est in intellectu, non est secundum se totam posterior illa voluntate, sed sunt, ut ita dicam, permissæ, & comparantur ut prior & posterior in ordine ad diversa auxilia seu media. Quia, licet illa voluntas in re sit una: tamen prout terminatur ad diversa auxilia, ratione distinguitur, & prius terminatur ad unum, quam ad aliud secundum aliquem ordinem causalitatis, quem inter se habent. Et eodem modo ratio talium mediorum prout est in intellectu, & prædestinatio dicitur, prius terminatur ad unum medium quam ad aliud, & comitatur voluntatem, ita ut licet

licet respectu unius & ejusdem auxilii hæc ratio existens in intellectu, ut practice applicata per voluntatem, sit posterior; tamen respectu ulterioris auxilii est prior, quam voluntas dandi illud. Illa ergo voluntas universalis omnium auxiliorum, nullo modo potest antecedere totam prædestinationem. Præterea, quod ad D.Thom. spectat, in quo versabamur, evidens est illum non loqui de hac voluntate, nam loquitur expresse de voluntate finis, quam supponit prudentiam, ut est præceptiva mediorum; constat autem prudentiam per se non supponere voluntatem confusam mediorum, nisi quatenus virtute includitur in efficaci intentione ipsius finis. Item, quia consequenter loquitur de salute æterna, ut est finis ad quem tendunt prædestinati: auxilia autem congrua sive sigillatim, sive universius sumpta, non sunt hujusmodi fines, sed media. Præterquam quod nunquam apud D.Thom. reperiretur illa phrasis locutionis quod ipsa auxilia vocet æternam animæ salutem. Denique in solutione ad primum expresse declarat se loqui de electione ad gratiam & gloriam: loquitur autem de eadem electione, quæ prædestinationem antecedit. Est ergo satis clara mens D.Thomæ & ex illo articulo, & ex art. 7. ejusdem quæstionem, ut alia loca omittam.

Prima ratio qua pugnant contra voluntatem illam efficacem, quam ponimus.

12 QUarto principaliter afferuntur variæ rationes contra assertionem ipsam. Prima est, quia voluntas dandi gloriam, ut est in Deo ante prævisa merita, est voluntas antecedens: sed hac voluntate Deus vult, omnes homines salvos facere tam reprobos, quam prædestinatos, ut est in ore omnium Theologorum, & est optima interpretatio illius loci Pauli 1. ad Tim. 2. *Deus vult omnes homines salvos fieri*; ergo hæc voluntas æqualis est respectu omnium hominum, sed non est efficax respectu omnium hominum; ergo nec respectu aliquorum. Respondetur primo, habuisse Deum illam voluntatem respectu omnium, & ex vi illius voluisse, & disposuisse illa generalia media, quæ omnibus communia sunt quoad sufficientiam. Deinde vero alia speciali voluntate efficaci elegisse quos voluit, etiam ante prævisa merita, & ex vi illius disposuisse specialia, & efficacia media & auxilia, quæ suis confert electis. Nec Theologi ponentes priorem voluntatem, posteriorem excludunt, sed potius fere omnes illam admittunt: neq; etiam illæ voluntates inter se pugnant, ut per se constat: neque etiam videntur superfluæ, cum habeant distincta objecta, & diversos effectus: Secundo dicitur, voluntatem antecedentem (ut in superioribus etiam attigi ex doctrina Damasceni) non semper esse inefficacem, sed aliquando esse beneplaciti & absolutam nostrorum operum. Neque etiam esse de ratione voluntatis antecedentis ut sit efficax, sed posse etiam esse simplicem affectum, ut per se clarum est. Dico ergo, voluisse quidem Deum omnes homines salvos facere antecedenti voluntate, non tamen omnes eadem vel æquali; nulla est enim illa consequentia: nam, licet Deus antecedenter voluerit efficaci voluntate salutem quorundam, aliorum vero solum simplici affectu; nihilominus verum est velle omnium salutem voluntate antecedenti. Nec Theologi aliud dicunt, sed generatim loquuntur. Et utraque responsio probabilis est, & sufficiens: quæ autem verior sit, dicam, Deo dante, & in speciali tractatu de Prædestinatione, quem præ manibus habeo. — *Solvitur.*

11 Secunda ratio est, quia de divina voluntate, & ordine actuum ejus philosophari debemus per analogiam ad voluntatem humanam; quia non possumus aliter concipere voluntatem divinam; neque in illa invenitur secundum se talis ordo actuum, sed a nobis concipitur propter illam, vel similem analogiam: sed, si inter homines intelligamus Principem proponere aliquod præmium bene certantibus, aut laborantibus, vel quid simile, & stabili decreto velit statuere ut nulli detur tale præmium, nisi habenti talia merita; fieri non potest, ut talis Princeps absoluta voluntate velit alicui dare illud præmium non cognoscendo in illo talia opera, nisi mutet priorem voluntatem, quia illæ voluntates contrariæ sunt: idem ergo de Deo sentiendum est, nam est eadem proportionalis ratio. Respondeo in aliquo esse similitudinem inter Deum & hominem; quæ in argumento declaratur, in alio vero esse diversitatem, quæ notanda est, quia in eo deficit analogia; nimirum in hoc quod voluntas unius hominis non est ita posita in voluntate & potestate alterius, ut efficaciter vel infallibiliter possit ab eo moveri pro arbitrio suo, quia nec per potentiam, nec per præscientiam habet hanc efficacitatem vel physicam, vel moralem: cor autem hominis in manu Dei est, & quocunque voluerit, vertet illud infallibiliter, supposita conditionata præscientia, ut in superioribus declaratum est. Propter hanc ergo diversitatem responderi posset ad argumentum negando simpliciter analogiam. Si tamen non sit sermo de voluntate efficaci cum æqualitate, sed cum proportione, sic respondeo negando minorem. Posset enim ille Princeps, quantum in se est, velle ut familiaris suus (verbi gratia) vel amicus, in quo nullum adhuc cognoscit meritum vel opus, consequatur illud præmium, non quidem ita ut perseverans sine merito, illud obtineat; sed ita ut consequenter velit illum habere merita proportionata illi præmio, eaque illi procurare, quantum in ipso est: nam hoc modo illæ voluntates non sunt repugnantes: nam per unam statuitur lex de modo & via obtinendi illud præmium: per aliam vero intenditur idem præmium alicui personæ ut consequendum per eadem media, non quia in illa persona præsupponantur, sed quia illi dabuntur, & præordinabuntur ex vi illius intentionis. Nam hoc modo potest ipsemet homo antequam habeat merita efficaciter intendere consequi illum finem, non quidem sine meritis, sed procurando illa ex vi illius intentionis. Idē ergo poterit Princeps; nulla enim sufficiens ratio differentiæ assignatur, quidquid alii dicant. Quod facile patebit, si in tertia persona exemplum adhibeamus. Potest enim quidam alius distinctus a Principe intendere efficaciter, quantum in se est, ut alius consequatur illud premium, licet in illo nondum viderit meritum, non tamen volendo ut sine merito illud obtineat, sed consequenter volendo totam suam industriam & diligentiā adhibere, ut ille habeat merita proportionata illi præmio. Quod totum in hujusmodi tertia persona circa aliam est liberale & gratuitum, quamvis consecutio prę. mii postea futura sit ex justitia. Atq; hoc quidem, quod in tertia persona explicuimus, tam familiare est, ut nihil frequentius esse videatur. Sic enim patet efficaciter, quantum in se est, intendit recte & honeste filium suum consequi hanc dignitatem, vel illam, quamvis nondum in illo prævideat merita, vel dispositionem debitam, quia virtute vult hanc ei procuraret: & ideo statim eligit media, nimirum ut studeat, honeste vivat, &c. Quod ergo in tertia persona facile intelligitur, in ipsomet Principe non majori difficultate intelligitur, si advertamus duplicem posse inducere personam, s. legislatoris, ac judicis, qui daturus est præmium juxta rationem meriti, & amici, qui ex benevolentia alicujus potest eidem velle illud præmium, & merita quæ ad illud necessaria sunt. Ad hunc ergo modum de Deo philosophamur, & talis est voluntas dandi gloriam, quam in Deo ponimus ante prescientia meritorum, ut circa quintam rationem magis declarabimus, nam fere cum hac coincidit.

Secunda ex analogia ad voluntatem humanam. — *Solvitur.*

Tertia ratio est, quia, licet in mediis, quæ sunt physica causa consecutionis finis, possit intentio efficax præcedere intentionem mediorum: tamen, quando media sunt tantum causa moralis, & quasi dispositio necessaria ejus consequuturus est finem, non potest in eo saltem, qui daturus est talem finem seu præmium, intentio efficax esse prior secundum rationem, quam præintelligantur talia merita: sed in præsenti merita sunt media ad gloriam non tanquam causa physica, sed moralis: ergo intentio efficax dandi gloriam non potest ordine rationis antecedere præscientiam meritorum. Major declaratur ex differentia inter media physica, & moralia: nam illa ex se & ab intrinseco habent virtutem causandi sine relatione ad voluntatem alterius; & ideo, licet prius intendatur finis sine præscientia, vel particulari voluntate talis medii, si tamen postea eligatur, ex sua virtute operabitur & conducet ad executionem finis: at vero medium morale non operatur ex sola virtute intrinseca, sed ut rela-

Tertia ratio petita ex diversitate; quæ est inter media moralia & physica.

relatum ad voluntatem ejus qui daturus est finem intentum, ut patet in merito, quod debet ab alio acceptari; & est idem suo modo de impetratione, morali dispositione, &c. Ut autem hæc acceptentur per voluntatem alterius, necesse est præcognosci: ergo impossibile est, ut is qui daturus est tale præmium, efficaciter illud velit alicui nisi post prævisa ejus merita.

15 Respondetur negando majorem. Nam, si præcise sistamus in ratione finis, & medii, semper intentio finis est prior secundum rationem electione mediorum, sive media sint physica, sive moralia; & sive aliquis sibi ipsi intendat consecutionem talis finis (quod ab aliis etiam admittitur) sive alteri, sive is qui intendit, sit is qui effecturus est, seu daturus finem, sive alius, ut in responsione ad secundam rationem declaratum est. Ratio enim generalis est, & eadem in omnibus, quia finis ut finis est causa mediorum, tam moralium, quam physicorum; ergo ex suo genere debet esse prior, quam media quæcunque illa sint: non est autem prior executione, ergo intentione. Rursus in ipso intendente & eligente, intentio est causa vel ratio electionis: in nobis enim, qui imperfecto modo, & per varios actus operamur, intentio censetur esse causa efficiens aliquo modo electionis: in Deo vero, in quo non est actuum distinctio in re, nec causalitas realis esse potest; tamen quatenus est aliqua distinctio rationis, intentio finis est ratio electionis, quia ratione illius applicatur voluntas ad eligenda media sive physica, sive moralia: frustra ergo inventa est illa distinctio.

Dissolvitur

Nec ratio, qua suadetur & declaratur, efficax est: nam licet medium morale habeat suam causalitatem quasi effectivam seu moralem per respectum ad voluntatem alterius, qui daturus est finem, tamen quatenus actu exercet hanc causalitatem, non comparatur ad finem, ut effectus ad causam, sed ut causa ad effectum in alio genere; & ideo jam non consideratur secundum ordinem intentionis, sed secundum ordinem executionis. Sistendo autem in ordine intentionis, & consultationis, quando intenditur finis, per hæc media moralia consequendus non intenditur propter ipsa media, ut (verbi gratia) propter merita tanquam propter finem; id enim plane repugnat (alioqui finis ordinaretur ad media, ut ad finem) & ideo intentio talis finis ut sic non prærequirit scientiam talium mediorum, ut existentium vel futurorum absolute, sed ut possibilium & efficacium in suo genere ad talem finem, si ad illum eligantur; & tunc intenditur finis, ut obtinendus per talia media, vel implicite per intentionem, vel formaliter per electionem amata, non quia præsupponuntur futura, & ideo placent: sed quia ex vi intentionis & electionis ordinantur ut fiant, & placeant, & acceptentur ab eo, qui daturus est præmium. Quamvis ergo hæc media causent per respectum ad ejus voluntatem, qui daturus est præmium: non ideo necesse est, ut sciantur futura, & placitura illi absolute, sed satis quod præcognoscantur apta & digna ejus acceptatione, si fiant, ut possint eligi seu ordinari ad talem finem. Quocirca quando Deus dicitur propter merita existentia, vel prævisa dare & velle dare gloriã, jam tunc merita non considerantur ut media eligenda, sed secundum aliam rationem causæ, quæ ad efficientem vel dispositivam revocatur. Quando enim dicimus Deum dare præmium propter merita, illud, *propter*, non dicit causam finalem, ut per se constat, quia meritum non est finis præmii: sed dicit moralem causam effectivam vel dispositivam: sicut etiam Deus dat gratiam propter contritionem, vel pluviam propter orationem; & ideo in hoc ordine mirum non est quod præscientia talis causæ proximæ supponatur ante voluntatem dandi effectum propter illam: quia jam illa voluntas non pertinet ad ordinem intentionis, sed electionis, quam supra late declaravimus supponere præscientia meritorum.

Quoad præsens institutũ, nihil fere discriminis est inter media physica & moralia.

Neq; in hoc fere est ulla differentia inter media physica & moralia, præter illam quæ consistit in ipso modo causalitatis, a quo habent ut dicantur physica, vel moralia media. Declaratur: quia ordine intentionis prius vult Deus infundere animam rationalem corpori, quã velle cum semine concurrere ad disponendum illud, & ad priorem voluntatem non necesse est supponere præscientiam absolutam futuræ actionis seminis ad disponendum corpus, sed satis est præcognoscere virtutem & aptitudinem seminis, ut possit eligi tanquam medium ad illum finem. Postea vero quam Deus eligit hoc medium, & voluit concurrere cum semine ad disponendum corpus, videns jam illum esse dispositum, vult in executione infundere animam corpori, quod videt jam esse dispositum; & in hoc ordine æque necessarium est præsupponere medium illud quamvis physicum esse jam positum in re vel in præscientia. Idemque intelligi poterit in quolibet alio medio physico. Solum est diversitas, quod in aliis effectibus ipsa media aliquando per se attingunt ad effectionem physicam ipsiusmet effectus, qui propositus fuerat ut finis eorum. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus, & ad constituendum debitum ordinem inter finis intentionem, & executionem mediorum. Atque hæc doctrina clarior fiet ex solutione quintæ rationis.

Ratio quarta quæ probant, per illam voluntatem efficacem libertatem destrui.

16 Quarta ratio, in qua sit magna vis, est quia per hanc electionem efficacem ad gloriam ante prævisa merita tollitur liberum arbitrium, ita ut non sit in potestate hominis sic electi gloriam amittere. Probatur sequela: quia nullus potest resistere efficaci voluntati Dei: ergo posita illa voluntate non manet potestas ad oppositum: ergo tollitur indifferentia: ergo & libertas. Nec satisfit communi responsioni de sensu composito & diviso: nam hic locum habet doctrina Anselmi, qua nos usi sumus, quod sensus compositus, qui est ex suppositione antecedente usum libertatis, si necessario infert actum, tollit etiam libertatem ejusdem actus. Probatur: quia illud decretum ponitur a nobis efficax & antecedens præscientiam meritorum, ac liberi consensus voluntatis, & necessario infert actum: ergo est suppositio antecedens qualis ab Anselmo descripta est: ergo tollit libertatem.

17 Hæc ratio sufficienter, ut existimo, est in superioribus a nobis adducta; & apud me est omnino inefficax, & in hoc etiam improbabilis, (quod de tertia etiam ratione dici posset) quod probare conatur esse impossibile Deo efficaciter eligere aliquem ad gloriam libere consequendam: quod nullus antiquorum Theologorum dixit, illorum etiam qui putant de facto talem electionẽ in omnibus salva fidis non præcessisse. Imo etiam eo tendit illa ratio ut probet, non posse Deum absoluta voluntate prædefinire aliquem actum liberum, vel effectũ interventu causæ liberæ necessario exequendum, ante præscientiam absolutam liberi usus: quod prædicti auctores consequenter concedunt. Unde etiam in particulari docent, Deum non elegisse efficaciter beatiss. Virg. ut esset mater Dei, nisi propter merita ejus jam absolute prævisa. Quod si argumentemur, quia Deus ideo dedit B. Virgini tantam gratiam, & tam insignes actus, & ad illos efficax auxilium, ut per illos se disponeret ad dignitatem matris Dei, quam illi dare volebat: respondent, hoc solum esse verum de quadam voluntate inefficaci, qua Deus desiderabat hanc fœminam matrem Dei efficere, si ipsa se disponeret. At quis unquam Sanctorum, ac Theologorum ita locutus est, ut Deus inefficaciter desideravit beatam Virginem efficere matrem Dei, priusquam efficaciter id voluerit? aut quomodo credibile est, Deum tanta gratia prævenisse beatam Virginem, ut a peccato originali eam præservaret, & quod nondum eam in matrem suam efficaciter elegisset, sed solum quod ex velleitate quadam eam desideraverit matrem suam efficere: aut quæ est necessitas illius imperfecti actus, & conditionati, cum in potestate Dei situm esset efficaciter facere, ut illa conditio in re poneretur; imo cum hoc facturus esset ex vi illius primæ intentionis. Adde, eadem ratione dicturos esse hos Theologos, Deum non potuisse velle ac prædefinire non redimere absoluta & perfecta voluntate ante prævisa Christi merita, & passionem, &c. nam ille effectus prædefiniendus talis erat, ut non nisi per media moralia & libera efficiendus esset. Omitto alia superius tacta, propter quæ nunquam potui

Quid sit a tur improbabile in ratione ista.

potui in hanc venire sententiam, præsertim, quia quoad hanc partem, in argumento a libertate sumpto nullam vim unquam intellexi.

18 Respondeo igitur negare sequelam. Ad probationem autem dico, sensum compositum hic optime applicari, & ad necessitatem illam, quæ ex illo decreto infertur, esse consequentiæ tantum, non consequentis. Consequenter etiam nego decretum illud esse suppositionem antecedentem; de qua Anselmus locutus est. Tria enim illi desunt, quæ necessaria sunt. Primum est, ut suppositio illa antecedens inferat infallibiliter aliquem actum in particulari, & cum determinatis circumstantiis, circa quem talis suppositio versetur; quia libertas non in universali, sed in particulari exercetur. Per electionem autem efficacem ad gloriam, si nihil aliud addatur, non determinatur homo ad aliquem actum voluntatis suæ in particulari: sed ad summum infertur ex illa suppositione, quod homo operabitur in hac vita, prout oportuerit ad finem illum consequendum: sub qua generalitate poterit maximam libertatem exercere, adeo ut neque quoad specificationem actuum determinatus sit: poterit enim interdum bene, interdum male operari, dum tandem salvetur. Quod si adhuc instetur, saltem esse determinatum ad hoc, ut perire non possit, responderi posset hoc nullum esse inconveniens in prædicto sensu composito, quia illa determinatio non est in homine, sed in Deo: in homine vero semper mandatur executioni sine præjudicio libertatis. Sicut, si Deus statueret absolute non dare homini in toto discursu vitæ auxilium aliquod speciale ad non peccandum infallibili consequentia sequitur illum aliquando peccaturum, non tamen sequitur, privari ulla innata libertate. Atque hoc caput sufficit ad formam argumenti solvendam, tamen neque universaliter satisfacit quoad omnes prædefinitiones divinas, neque etiam in præsenti declarat rem totam: nam potest urgeri casus in quo necessarius sit aliquis actus in particulari ad gloriam consequendam.

Respõdetur ad rationem.

19 Secundo ergo necessarium est ut suppositio antecedens talis sit, quæ per se immutet volutatem humanã, eamq; omnino determinet ad actum ex vi suæ causalitatis, quod non habet decretum illud divinum, quod per modum intentionis ponitur, ut satis in superioribus declaravimus. Dicetur fortasse, juxta hanc interpretationem, inutilem & nullius momenti esse doctrinam Anselmi: tunc enim perinde est ac si diceretur, suppositionem necessitantem voluntatem tollere libertatem. Respondetur, negando sequelam: non enim defuerunt qui dicerent, suppositionem omnino determinantem voluntatem nostram non tollere libertatem. Merito ergo docere potuit Anselmus, ac declarare, suppositionem sic præoccupantem & determinantem voluntatem, impedire liberum ejus usum. Dices, non solum hoc docuisse Anselmum, sed etiam, omnem suppositionem priorem omni usu libero, & necessaria consecutione inferentem aliquem usum determinatum voluntatis, talem ex necessitate esse, ut per se determinet ad unum ipsam voluntatem; & consequenter tollat libertatem: nam, si hanc vim non habeat, non est unde possit habere tantam connexionem cum effectu, ut necessaria consecutione illum inferat. Respondeo, imo esse aliam viam & rationem fundandi illam necessariam illationem, media scientia conditionata liberorum effectuum, ut supra satis declaratum est. Neque hic est abusus hujus scientiæ conditionatæ, ut alii nobis objiciunt; quia nihil est magis proprium prudentis artificis, quam velle efficaciter optimos effectus per se, vel per ministros sibi subordinatos efficiendos: si in potentia & in sapientia sua habet modum quo possit infallibiliter & efficaciter facere ut illi effectus fiant, eo modo quo ipse fieri decreverit: ad hanc autem divinam sapientiam spectat illa conditionata scientia.

Quæ suppositio antecedens libertatẽ tollat.

20 Hinc dicitur tertio, suppositionem antecedentem, quæ tollit libertatem, talem esse debere, ut non includat respectum ad aliam suppositionem consequentem quam virtute includat, & in qua nitatur aliquo modo, saltem quantum ad hoc, ut ipsa exhiberi possit; alioqui illa suppositio jam non est omnino antecedens, & ille respectus quem habet ad consequentem, satis est, ut non tollat libertatem: quod manifeste declaratur ita esse in illo decreto. Nam, licet Deus illud præhabeat, antequam videat merita per usum liberum absolute futura, necessario tamen supponit scientiam conditionatam illius, sine qua non posset Deus habere illud decretum de actu libero, ut sic: & ex hac parte jam fundatur illa suppositio antecedens in altera consequente, & illam virtute includit; quia ex vi illius decreti cogitur, ut ita dicam, Deus ad applicanda illa media, quibus scit voluntatem humanam movendam ad usum liberum, atque ita plane fit ut nullam libertatem tollat. Unde, licet in urgenda hac quarta ratione multa dicantur, & contra varias responsiones, variis etiam modis replicetur: nihil tamen invenio, quod contra hanc nostram responsionem dictum sit, ut illi aliud addere sit necessarium.

21 Addo vero, idem argumentum cum eadem efficacia retorqueri posse contra illos auctores. Nam voluntas absoluta dandi vocationem congruam, suppositio est antecedens præscientiam absolutam actus liberi: jam ergo fit argumentum: posita illa voluntate non potest cum illa componi: ut voluntas humana non operetur, quia non potest tali voluntati Dei resistere: ergo in illo sensu composito voluntas non potest non operari: ergo tollitur libertas, quia illa suppositio est antecedẽs. Dices, si voluntas illa per se sola consideretur, ea non obstante, posse voluntatem humanam non operari: quia illud decretum Dei non habet pro objecto ipsummet actum, sicut habet voluntas præfiniens ipsum actum. Sed contra, quia Deus non tantum vult dare hanc vocationem, quæ est congrua, ut supra dicebam: sed vult dare illam ut est congrua, & efficax; ergo cum illa cõponi non potest, ut voluntas humana ei resistat, ergo saltem hoc modo negare non possunt, quin sit verum illum August. *Volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium.* Item alii auctores fatentur hanc voluntatem saltem esse virtualem præfinitionem actus: voluntas autẽ humana ita non potest resistere virtuali Dei voluntati efficaci, sicut & formali. Itẽ aiunt in illa voluntate sua sufficienter præscire Deum talem effectum esse futurũ: ergo implicat contradictione stante illa voluntate; non sequi effectum, & voluntatem humanam non operari. Idem ergo nodus illis solvendus superest: ejus autem solutio non est alia nisi a nobis tradita.

Contra illos retorquetur ratio ab ipsis facta.

Occurritur illorũ solutioni.

Quinta ratio ducta a temporali retributione gratiæ.

22 QUinta ratio est, quia repugnat prædestinatos eligi ad gloriam ex æternitate sine meritis, & in tempore illam non recipere absq; meritis. Quia Deus non aliter dat gloriam in tempore, quam ab æterno dare decrevit; alias, vel mutaret, vel non impleret decretum: cum ergo de fide certum sit, electos non recipere in tempore gloriam nisi ex meritis, non potuerunt in æternitate eligi absq; illis. Et confirmatur; nam velle gratis aliquid dare, & postea non dare, nisi ex titulo oneroso ex justitia, repugnantia sunt: non enim possent illi duo tituli simul conjungi: nam unum includit negationem alterius: ergo, sicut in tempore datur gloria non gratis, sed ex oneroso titulo meritorum, ita electio ad illam ex eodẽ titulo facta est. Unde etiam in Scriptura quando præmium ultimum pro meritis dandum dicitur, pro ratione redditur; quia in æternitate sub hac lege præparatum est justis tale præmium. Hic enim est sensus verborum Christi Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum ab origine mundi;* & subdit rationem: *Esurivi enim, & dedisti mihi manducare, &c.* Indicans hanc esse rationẽ ob quam eis fuit regnum præparatum, & non tantum collatum. Quod etiam significant illa verba 1. ad Corinth. 2. ex Isaia 14. *Oculus non vidit, &c. quæ præparavit Deus diligentibus illum;* & clarius Jacobi 2. *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide, & hæredes regni, quod promisit Deus diligentibus se?* Sicut ergo eligit Deus ad regni hæreditatem, quos pauperes in hoc mundo, ita etiam quos videt esse divites in fide. Tandẽ confirmatur, quia si Deus elegisset absolute aliquos ad gloriam absque prævisis meritis, verum esset dicere ex vi illius decreti eos habituros esse beatitudinem, etiamsi non

si non habeant merita, quia illud decretum est absolutum, & nullam includit conditionem; ergo quacunq; sublatum, habebit effectum.

Solvitur prædicta ratio.

23 Hæc ratio in quadam æquivocatione versari videtur. Aliud est enim gratis diligere, vel eligere aliquẽ ad gloriam; aliud vero aliquem ad gloriam gratis ei conferendam: in priori enim locutione liberalitas seu gratia conjungitur cum actu diligendi, illique attribuitur: in posteriori vero conjungitur cum objecto electionis, & executioni ejus attribuitur. Similiter in his locutionibus potest esse æquivocatio, *ex meritis prævisis velle dare gloriam*, aut *velle dare gloriam propter merita*: nam in priori significatur, merita esse rationem decreti liberi prout terminatur ad gloriam; in posteriori vero solum significatur, merita esse rationem ipsius gloriæ, seu collationis ejus. Quod autem hæc duo diversa sint, & separabilia, exemplis, & ratione convinci potest. Et primum affero exemplum in hac eadem materia, quod adversarii negare non possunt. Nam Deus, saltem voluntate antecedente simplicis affectus, vult omnes homines consequi gloriam; hunc ergo affectum gratis habet Deus; quia non præcedunt merita prævisa ipsorum hominum (nunc enim de Christo non agimus) in quibus fundetur; & tamen per illum affectum nullo modo vult aut desiderat Deus, ut homines gratis consequantur gloriam; alioquin haberet gloriam antecedentem repugnantem suæ legi seu absoluto decreto, quæ in nullo hominum impleretur. Affectus ergo ille, quamvis ex parte actus habeatur, ex parte objecti non terminatur ad gratis dare seu accipere, ut sic dicam: ergo illa duo plane distincta sunt, & separabilia: nam, sine meritis hominum habet Deus illum affectum; non tamen per illum appetit, ut homines obtineant gloriam sine meritis. Simile exemplum humanum est; quando Rex proponit varia præmia certantibus strenue, vel quid simile: nam offerendo præmia, liberalitate utitur; quia propter alicujus meritum non facit, atque ita gratis vult, ut præmium detur strenue certantibus: non tamen vult ut eis gratis detur, sed ex justa distributione. Idem videre licet in contractibus justitiæ commutativæ: nam velle rem aliquam vendere, aut hunc operarium conducere potius quam illum, ex mera voluntate est, & ideo potest aliquis dici gratis id velle etiamsi rem ipsam non vellit gratis donare. Ratio est clara, quia, cum actus & objectum distincta sint, potest aliqua conditio convenire actui, quæ non apponatur in objecto. Unde actus amoris, qui est velle bonum alicui, potest gratis haberi, quamvis per illum non velimus ut alius gratis obtineat bonum illud: nam etiam est magnus amor alterius velle ut bonum consequatur etiam sua industria & labore, eoque erit major talis amor, quo fuerit efficacior, & maxime si ex illo oriatur voluntas efficax juvandi talem hominem ad illud bonum consequendum.

24 Theologi ergo, qui asserunt, Deum gratis eligere prædestinatos ad gloriam obtinendam, solum dicunt, Deum sola sua voluntate absque ullo hominis merito habuisse talem affectum absolutum & efficacem ad tales homines: non tamen dicunt, per illud decretum voluisse ut tales homines gratis & sine ullo labore suo gloriam consequerentur: in ratione autem facta hoc posterius illis imponitur, quod non dicunt, neque ex priori dicto sequitur, cum ostensum sit hæc duo esse distincta, & separabilia. Nec potest cum probabilitate dici, illa duo distingui & separari posse in affectu simplici, & non in amore efficaci: quia nulla ratio differentiæ reddi potest: & exempla adducta tam hic, quam circa secundam & tertiam rationem ostendunt, doctrinam datam habere locum tam in voluntate efficaci, quam in simplici affectu. Et ratio adducta ex diversitate actus, & objecti, æque procedit in efficaci amore. Ac deniq; res ipsa per se explicata videri facile potest: fingamus enim, aliquem, qui non esset Deus, nec largitor gloriæ, aut alterius præmii, habere tantam potestatem & cognitionem humanæ voluntatis, ut suis consiliis infallibiliter posset eam ducere quo vellet, constituamusque præmium gloriæ esse propositum a Deo cuilibet facienti tale opus virtutis: & idem est si præmium aliud sit a Rege propositum militanti, verbi gr. per annum: talis ergo homo posset efficaciter velle, ut Petrus, verbi gratia, gloriam vel tale præmium consequatur: quam voluntatem gratis haberet, non tamen vellet, ut Petrus gratis obtineret præmium, sed juxta legem statutam, ut per se patet. Illam autem voluntatem tunc esse possibilem patet: quia est de objecto possibili in se & respectu talis hominis, & nullum includit modum repugnantem. Illa autem hypothesis, quam declarationis gratia in homine fingimus, in Deum vere convenit: ergo etiam in amore ejus efficaci sunt illa duo distincta & separabilia. Nam quod Deus ipse sit, qui largiturus est præmium, nihil difficultatis addit, cum Deus possit utramque personam subire, ut supra declaravi. Atque hæc videbantur satis esse ad argumenti solutionem.

Quod sit objectum voluntatis efficaci, quam ponimus.

25 Ut tamen res evidentior fiat, oportet amplius declarare, quod sit objectum illius amoris gratuiti prædestinatorum. In quo supponimus objectum illud esse gloriam eorum. Inquirimus vero quomodo se habuerit illa conditio gratis, vel non gratis, aut ex meritis obtinendi gloriam in objecto illius electionis. Tribus ergo auditis modis intelligi potest se habuisse. Primo positive ac definite, ita ut per illam electionem voluit Deus donare gratis beatitudinem omnibus illis hominibus: & hoc dici potest de omnibus adultis. Idque convincit optime quinta ratio facta, posset autem id dici de infantibus, & si qui alii sunt, qui sive propriis meritis de condigno beatitudinem consequuntur; de quo alias: in his nulla est repugnantia, quia in tempore non obtinent beatitudinem, ut coronam justitiæ, sed tantum ut hæreditatem: & ideo potuerunt statim in primo signo ita eligi ad gloriam gratis obtinendam.

Alter modus explicandi quod sit illud objectum.

26 Secundus modus est, ut in primo signo Deus præcise voluerit dare illis hominibus gloriam nihil statuendo de ejus conditione, an gratis vel non gratis esset danda; ita ut objectum illius voluntatis, nec fuerit donatio liberalis gloriæ, nec justa retributio, sed præcise collatio illius boni: postea vero per electionem decreverit Deus, ut illa voluntas prior per merita, & non aliter executioni mandaretur; & ideo tandem in ordine executionis solum voluerit glorificationem electorum, tanquam retributionem. Hic vero dicendi modus mihi etiam non placet, quanquam probabilis sit, & per illam quintam rationem non satis impugnetur. Nam licet donatio in re exercita nunquam possit esse nisi in aliqua specie, scilicet vel liberalis donationis, vel solutionis justæ, &c. tamen in voluntate & intentione potest secundum rationem generalem objici. Nam si Petrus, verbi gratia, videat Paulum creditorem suum in magna aliqua necessitate constitutum, potest absoluta voluntate secum statuere illi subvenire; postea vero secum deliberare an donando vel solvendo debitum illi subventurus sit. Unde fit ulterius, ut licet postea statuat illi subvenire solvendo debitum, non propterea mutat priorem intentionem, sed eligat medium quo & illa intentio impletur, & quodammodo determinatur & applicatur ad opus: quia de se erat indifferens, nec poterat in illa generalitate impleri. Sic ergo in præsenti, licet Deus post illam electionem velit illam impleri per merita, non propterea mutat vel in re minima prius decretum, quidquid alii objiciant, variantes ab electione gratis concepta ad gratiam seu liberalitatem in objecto positam: & ideo inveniunt mutationem vel repugnantiam, cum nulla sit. Quia, licet Deus ex vi illius decreti non respexerit merita, non tamen illa exclusit; & ideo, licet adjungatur voluntas meritorum, non est mutatio. Quod in aliis rebus facile intelligi potest: nam, licet Deus velit (verbi gratia) fructuum ubertatem hoc tempore, quæ per varias causas & media fieri potest, quamvis ex vi illius intentionis non determinet modum, & per electionem illum definiat, ut (verbi gratia) quod ubertas illa eveniat per causas naturales, aut per miraculum, vel per orationem alicujus, aut sine illa, non propterea mutat illam priorem intentionem, sed exequitur illam.

Rejicitur.

Rursus juxta hunc modum facile etiam dicitur, Deum ab æterno præparasse justis gloriam ex meritis obtinendam, non quod præparatio ipsa facta sit ex meritis; sed quod objectum illius præparationis fuerit gloria ex meritis; ita tamen ut illa præparatio non intelligatur facta per nudam intentionem gloriæ, sed ad-

adjuncta etiam electione mediorum, seu potius per totam prædestinationem. Necessarium est autem juxta hunc modum dicendi fateri, quod stante præciso decreto dandi gloriam electis, illi habituri sit gloriam, ita ut si per impossibile non haberent merita, illam essent consecuturi; tamen hæc conditionalis est ex hypothesi impossibili, supposito alio decreto voluntatis meritorum, ratione cujus verum est neminem consecuturum gloriam sine meritis. Quod si quis dicat non fuisse impossibile Deum non habere hoc posterius decretum circa merita, supposito priori circa gloriam, & ideo absque hypothesi impossibili simpliciter esse verum dicere, quod, licet hi homines non haberent merita, consequerentur gloriam, responderi potest concedendo totum, & sine magno incommodo: quia tunc fuisset alia æterna dispositio voluntatis divinæ, si non in intentione, saltem in mediorum electione. Quando autem nunc dicitur, ex vi præsentis decreti æterni divinæ voluntatis fieri non posse ut electi consequantur gloriam sine meritis, satis est id verificari respectu adæquati decreti, ut comprehendit finem, & media, licet non verificetur respectu intentionis finis ut a nobis præcise conceptæ. Sic ergo facile defendi posset ille dicendi modus. Nihilominus tamen, ut dixi, mihi non probatur: quia sine causa ponit illam intentionem confusam & abstractam in Deo, quæ de se vel imperfecta, vel minus perfecta est. Quia in exemplo adducto quando homo deliberat de aliqua actione sua, & prius determinat de genere, & postea consultat de specie; ideo est, quia non statim perspicit quid magis expediat; nam si totum statim comprehenderet, perfectum decretum statim faceret: ita vero se habet Deus in primo signo rationis: & aliæ rationes colligentur ex his, quæ in puncto sequenti dicemus.

Tertius ac certior modus. 27 Tertio ergo modo intelligendum est, objectum illius electionis fuisse beatitudinem ut coronam justitiæ, ut obtinendam secundum justitiæ leges: sic enim perfectiori modo haberi intelligitur: nam ex parte objecti requirit actum justitiæ, & ex parte actus gratuiti habet rationem misericordiæ. Neque isti duo simul repugnant, quia, ut supra dicebam, velle ut alter perficiatur per viam justitiæ, gratuitus & liberalis amor, & magna misericordia erga illum est. Et quamvis per illum amorem non detur alteri gratis bonum quod illi amatur; ipse tamen amor gratis donatur, & ratione illius tanquam ex radice multa alia bona gratis danda erunt, per quæ fiet, ut gloria ex justitia detur. Sic ergo declarata hæc intentio, perfectissima est, & facile intelligitur, & cessant omnes objectiones: quia nec sequitur aut gloriam gratis esse dandam ex vi illius, neque mutari decretum si justitia exigatur, neque dandam esse gloriam ex vi illius decreti, si non habeantur merita, quia jam tunc non posset esse corona justitiæ. Denique intelligitur optime quomodo etiam ex vi illius præcisæ intentionis præparata sit gloria prædestinatis ut præmium: sicut voluntate antecedente etiam dici potest Deus præparasse regnum cœlorum reprobis: nam propter illud obtinendum illos creavit, non tamen eis illud præparavit absolute, vel quomodocumque, sed ut coronam justitiæ: nam hoc affectu, & non alio illud eis optat. Atque utroque modo exponuntur sufficienter loca Matthæi, & Pauli: nam locus Jacobi non recte adducitur: non enim est sensus, Deum elegisse in pauperibus divitias fidei, quas præcognovit: has enim æque amat in divitibus, si illas habeant: sed sensus est elegisse pauperes, ut eos faceret divites in fide, sicut elegit (verbi gratia) Apostolos, ut recte exponit August. 1. de prædest. Sanct. cap. 17.

Juxta illũ objectiones solvitur per quam facile.

28 Nec vero ex prædicta expositione sequitur, illud decretum supponere præscientiam meritorum: sed sequitur, in virtute & implicite includere voluntatem dandi merita ei, cui sic amatur beatitudo: & ideo est hæc intentio maxime accommodata electioni mediorum, quæ statim secundum rationem ex vi illius subsequitur, per quam Deus vult homini dare omnem gratiam (ut uno verbo omnia concludam) necessariam & accommodatam, ut infallibiliter obtineat illam coronam; atque ita tandem vult primam vocationem congruam omnino gratis dare, offerendo simul concursum seu adjuvantem gratiam illi proportionatam, ut homo libere consentiat, & paulatim se disponat, ut ex justitia obtineat coronam, ad quam gratis fuit electus. Ex quibus omnibus satis, ut opinor constat, prædictas objectiones nihil obesse communi, & receptæ doctrinæ, & per occasionem illam magis illustrare ac persuadere. Nam tres primæ rationes facile possunt ex dictis in favorem ejus retorqueri: ex aliis vero potest in hunc modum formari pro ea ratio: quia hæc electio neque libertati derogat, neque meritis. Adde quod neque in aliquo minuit gratiam & providentiam erga reprobos: aliunde vero exaggerat amorem Dei erga prædestinatos: plurimum consonat Scripturis; conciliat dicta sanctorum, & præsertim Augustini; est juxta sensum communem antiquorum Theologorum; est radix valde proportionata singularis providentiæ Dei cum prædestinatis: est ergo illa sententia omnino præferenda.

CAPUT XX.

Solvitur alia objectio, & explicatur quæstio, an contingat ex duobus hominibus æquale auxilium gratiæ habentibus, unum credere, aut converti, & non alium.

1 EX his, quæ hactenus diximus, videtur aperte sequi, fieri posse, ut non majus auxilium gratiæ recipiat is, qui operatur, aut convertitur, quam ille qui non convertitur. Consequens autem videtur omnino falsum: ergo & doctrina ex qua illud sequitur. Sequela declaratur: nam constituamus duos homines, æque vocatos, & præventos ad finem, quos Deus paratus sit æque adjuvare si converti velint: & neutri eorum dare auxilium illud efficax, quo prædeterminet voluntatem ejus; in eo casu contingere potest juxta nostram doctrinam, ut alter convertatur, & credat; alter vero in sua infidelitate permaneat pro sola ejus libertate: ergo in eo casu is qui credit non majus auxilium a Deo recipit, quam qui non credit. Consequens autem esse omnino falsum probatur: primo, quia ille homo credens, se discerneret a non credente, suo libero usu, contra illud 1. ad Corinth. 4. *Quis enim te discernit*? Secundo, quia haberet aliquid, quod non accepisset, scilicet, bonum usum suæ libertatis in credendo: nam hunc non recipit a Deo, quia asseritur nihil amplius hunc recepisse, quam alterum: hoc autem est contra Paulum eodem loco dicentem: *Quid habes quod non accepisti*? Tertio, quia hujusmodi homo haberet unde gloriaretur, contra Paulum eodem loco; nimirum, de bono usu suæ libertatis in credendo, quem ex se habet, & non ex majori auxilio Dei. Quarto, quia alioqui non majores gratias deberet Deo referre is qui fidem recipit, quam qui non recipit, quia non majus auxilium a Deo accepit, sed sua industria sibi comparavit fidem cum æquali auxilio. Rationes dubitandi

2 Hæc objectio petit ut explicemus quæstionem hoc tempore valde controversam; utrum contingere possit, ut ex duobus hominibus æquale auxilium a Deo recipientibus, alius credat, ut pœnitentiam agat, alius non item? Nam quidam Theologi dicunt, non posse dici a Catholico Theologo, nisi in hac parte ignorante, quod stante æquali auxilio Dei, Petrus convertatur, & non Paulus. Nec verentur contrariam sententiam, temerariam & Pelagianam appellare. Alii vero Theologi contrariam sententiam absolute, & sine distinctione affirmant: & oppositum putant repugnare arbitrii libertati in his, qui operantur, & sufficientiæ gratiæ in his, qui non operatur seu convertuntur. Et utrique in suum favorem afferunt Augustinum. Verumtamen, si sensus quæstionis distincte, & absque ulla æquivocatione percipiatur; & quæ hactenus diximus, attente considerentur vix relinquitur quæstioni aut controversiæ locus, si in rebus, & non in verbis constituatur. Potest ergo intelligi quæstio de auxiliis gratiæ, quæ sunt per modum principii, præcise sumptis, vel includendo simul cum illis actualem concursum Dei supernaturalem, & ad ordinem gratiæ pertinentem. Rursus æqualitas auxiliorum duplex intelligi potest. Una est in activitate, & perfectione physica seu in ipsa entitate auxilii. Alio modo considerari potest Variæ opiniones. Sensus quæst.

eſt ſub ratione quadam morali; & in genere beneficii, & majoris benevolentiæ. Sicut Matth.12.de muliere, quę duo minuta in gazophylacium miſit,dixit Chriſtus plus cæteris miſiſſe, non quantitate phyſica ſeu abſoluta,ſed morali ſeu reſpectiva. Sic idem auxilium gratiæ opportuno tempore datum, licet abſolute & in genere entis majus non ſit, tamen & moraliter reſpective eſt majus beneficium, quam ſi alio tempore daretur.

Prima aſſertio. 3 Principio igitur manifeſtum eſt, non poſſe in eo, qui non operatur, & qui operatur eſſe æqualia omnia auxilia gratiæ, ſi non ſolum ea,quæ dantur per modum principii, ſed etiam illud, quod datur per modum concurſus comprehendatur. Quod quidem tam eſt per ſe evidens, ſuppoſitis principiis fidei, ut non ſolum a nullo Theologo (quod ego ſciam) negatum ſit, verum etiam neque in quæſtionem aut controverſiam adductum: quia is qui credit,habet actum,quem non habet is, qui non credit: ergo etiam habet actualem Dei concurſum & ſupernaturalem ad illum,actumque, & alius non habet: nam his concurſus, (ut in ſuperioribus viſum eſt) immediate fertur in ipſum actum, imo nihil aliud eſt,quam dependentia ipſius actus a Deo, ut prima cauſa ſupernaturalis & ideo eſſe non poteſt niſi in eo,qui operatur: in hoc ergo auxilio ſemper neceſſario excedit operans non operantem. Et in hoc ſenſu dixerunt Soto & Vega infra citandi; omnes illos melius converti, quibus Deus magis favet ſua gratia adjuvante: nam per adjuvantem gratiam intelligunt hunc concurſum,ut expreſſe Soto declaravit;nam illa motionem Dei appellaverat, & ſubdit: *Neque aliud eſt, me Deum hoc modo movere, quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum.*

Quod ſi aliqui Theologi interdum ſine hac diſtinctione loquuntur, & dicunt, cum æquali auxilio unum operari,& non alium,id faciunt,vel quia aliis locis rem ſufficienter declararunt, vel quia putant concurſum ipſum non proprie vocari auxilium, non quia ſupernaturalis non ſit, ſed quia auxilium proprie ſignificare videtur vires ad agendum,non actionem ipſam, quam concurſus ſignificant:quod pertinet ad quæſtionem de modo loquendi,ut in principio hujus libri tetigi: vel certe ita loqui potuerunt ſine diſtinctione, quia quæſtio aliũ ſenſum non patitur,præſertim inter ſapientes. Nam,cũ quæſtio ſit de actione, nemo prudens intelligere poteſt, an cum æquali actione ſtet unum agere & non alium: ſed cum æqualibus viribus ad agendum,ſeu cum æquali principio. Quando ergo tractatur quæſtio de duobus habentibus æqualia auxilia, abſque alia declaratione intelligenda eſt de auxiliis,quę ſunt per modum principii, non de concurſu ipſo. Alioqui etiam in actibus moralibus ordinis naturæ dicere non poſſemus, ex duobus habentibus æqualia dona naturæ, unum pro ſua libertate facere eleemoſynam, alium non facere;imo neq;unum peccare, alium non peccare: quia ſemper is qui actu operatur, habet actualem concurſum naturalem, quem non habet alius, qui non operatur. Igitur ex ſe conſtat non fieri comparationem in concurſu, quamvis hoc tempore ad vitandas calumnias, optimum conſilium ſit, declarationem adhibere.

Secunda aſſertio. 4 At vero, loquendo de auxiliis omnibus, quæ dantur ut principia actus,& ex ſe præſcindunt ab actuali concurſu, ſimpliciter verum cenſeo poſſe fieri, ut ex duobus habentibus æqualia auxilia unus conſentiat, credat, aut pœnitentiam agat, non alter. Ita docuerunt ex recentioribus auctoribus Driedo de captivitate & redemptione gen.hum.tra.4.c.2.par.5.concl.5. Ruard.art.7.concl.7.8. & 10. Stapleton.lib. 4. de gra. & liber. arbit. cap. 8. Bellarmin. lib. 6. de liber arbitr.cap.15.ſent.9. Soto 1.de nat.& grat.cap.16.& Vega lib.6. in Trid. cap. 9. & ex antiquis Scholaſticis inſinuat hoc Bonavent. in 4. d.16.art. 4. quæſt. 1. ubi ſic inquit: *Motus contritionis ferventer eſſe poteſt ſecundum cooperationem liberi arbitrii. Unde ex æquali gratia aliquando magis fervens elicitur motus: aliquando minus ſecundum cooperationem liberi arbitrii*; addit vero ſtatim: *Sed proprie non dicitur major, niſi virtute pœnitentiæ augmentatæ, & hoc eſt per gratiam.* In quibus ultimis verbis ſignificat, gratiam cooperantem ſeu concurrentem ſemper eſſe majorem. Apertius id docet Altiſiod. lib. 2. Summæ, tractat. 2. cap. 3. & Dionyſius Ciſtercienſis in 2. diſt.17.art. 3. ubi ait voluntatem cum æquali gratia, ſi magis conetur, poſſe magis efficere & hunc modum operandi eſſe proprium agentis liberi, docet Ugo de San. Vict.in annotation. in c.9.epiſt.ad Rom. Ex Patribus poſſunt multa adduci in hujus rei confirmationem, quæ breviter indicabo.

Cyril. Alexand.lib.11.in Joan.c.21. poſtquam multa de neceſſaria cooperatione liberi arbitrii cum divina gratia diſputaſſet, ita concludit: *Quod ſi proditor æqualiter aliis diſcipulis ſalvatoris auxilium non habuerat, fruſtra hæc a nobis dicerentur. Sin autem non minus, quam cæteri divina gratia regebatur, ſed ſuo ipſius judicio in profundum perditionis delapſus ſit, quomodo etiam non ſervavit eum Chriſtus? &c.* Chryſoſt. ad Rom. 9.hom.16. inter alia ſic inquit: *Deus admodum bonus cum ſit, in utriſque eandem oſtendit voluntatem, etenim non eos modo, quos ſervabat, miſeratus eſt, ſed & Pharaonem ipſum, quantum quidem in ipſo fuit: eandem enim lenitatem & ille & hic ſunt aſſecuti, qui ſi ſervatus non fuit, rei totius culpa ab illius animo accidit, nam Dei partes atque officia nihilo minus accipit,quam qui ſervati ſunt.* Idem docet Origene latiſſime, multiſque exemplis declarat li. 3. Periarch. paulo poſt principium.

5 Sed apud Auguſtinum eſt de hac re locus inſignis lib. de Prædeſt. & gratia cap. 15. ubi comparat Nabuchodonoſor, & Pharaonem, quorum prior flagellatus pęnitentiam egit fructuoſam; poſterior durior effectus eſt. *Ambo homines,ambo reges,ambo captivum Dei populum poſſidentes,ambo flagellis clementer admoniti. Cur ergo medicamenti unius medici confectum alii ad interitum,alii volvit ad ſalutem? Quid fines eorum fecit eſſe diverſos, niſi quod unus manum Dei ſentiens in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit,alter libero contra Dei miſericordiſſimā veritatem pugnavit arbitrio*; & poſtea concludit: *Hæc omnia, vel adjuvante Domino perfici,vel deſerente permitti.* Significans ex parte ejus, qui convertitur,id potiſſimum eſſe tribuendum gratiæ, non pręvenienti tantum,ſed adjuvanti,& cooperanti libero arbitrio. Sed quia hic liber in dubium revocatur an Auguſt. ſit,eandem fere comparationem facit idem Auguſt.12.de Trin. c.6. ubi conſtituit duos æqualiter animo & corpore affectos,& ęquali tentatione pulſatos,& unum velle, & alterum nolle a caſtitate deficere; ubi quamvis non agat de vocatione ad bonum,ſed de tentatione ad malum,tamen eadem eſt ratio;quia cum tentatione conjuncta eſt gratia & vocatio ad vincendam illam.Idem ſumitur ex eodem Aug.l.1.ad Simplicia qu.2. in illis verbis: *Quamvis multi uno modo vocati ſunt, tamen, quia non omnes uno modo affecti ſunt, illi ſoli ſequuntur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei*; & in illis: *Eadem res ſæpe eodē modo dicta unum movet, alium non movet.* Favet etiam l.83.qu.q.68. ubi ex multis vocatis ait,quoſdam venire,alios non venire;& illos non debere ſibi tribuere, quod venerunt;quia vocati venerunt; hos vero non poſſe alteri tribuere,quod non venerint; quia ut venirent per vocationem habuerunt in libera voluntate; ubi differentiam revocat ad cooperationem voluntatis,quæ habet locum, etiamſi vocatio ex ſe æqualis ſit. Idem ſumitur ex Greg.hom.36.in Evang. ubi tractans parabolam de vocatis ad cęnam: *Alii vocantur* (ait) *& venire contemnunt: alii vocantur,& veniunt: alii non vocari dicuntur, ſed compelli ut intrent.* Et ſignificat, hos poſtremos recipere abundantiora auxilia,reliquos vero æqualiter.Idem ſentit Proſper l.2.de vocat.gent.c.9. alias 26 & ſequent. ubi cooperationem liberi arbitrii, ita gratiæ conjungit & ſubjungit, ut cum eadem gratia alios magnis dare augmentis, alios tarde cunctanterque proficere dicat.

Ex loco Matth. 11. *confirmatur aſſertio.*

6 Utuntur multi ex dictis Patribus & auctoribus ad hanc veritatem confirmandam illo clariſſimo Chriſti domini teſtimonio Matt. 11. *Væ tibi Corozaim,væ tibi Bethſaida, quia ſi in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes,quæ factæ ſunt in te, utiq; in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.* Quibus vere ſimilia ſunt verba illa apud Ezechiel. c.3. *Vade ad domum Iſrael, & loqueris verba mea ad eos; non enim ad populum profundi*

fundi sermonis, nec ignotæ linguæ tu mitteris; & infra: *Et si ad illos mittereris ipsi audirent te, domus autem Israel nolunt audire te, quia nolunt audire me.* In quibus locis suppono veram & infallibilem revelationem contineri, ut expresse docet August. lib. de bon. persever. c. 9. & in lib. 2. de scient. futur. conting. ex professo id ostendemus: ergo ex Christi Domini testimonio, eodem auxilio, quo Judæi noluerunt pœnitentiam agere, egissent illam Tyrii & Sidonii, si eis tribueretur: ergo cum æquali auxilio præveniente stat, unum convertit, & non alium. Respondent aliqui hoc esse verum de auxilio externo per prædicationem & miracula, de quo solo locutus est Christus: non vero de interiori per illuminationem & inspirationem internam. Cui expositioni videtur favere Greg. hom. 30. in Evang. & August. de prædest. Sanct. c. 9. dum ajunt, quando prædicatori forinsecus prædicanti, unus credit, alius non credit, id provenire ex interiori Patris doctrina, qua unum docet, alium non docet. Sensus vero horum Patrum solum est docere, preter externam prædicationem requiri internam, quam habet congruam & efficacem is qui convertitur, & non alius, quamvis interna vocatione non careat. Unde autem habeat vocatio, quod efficax sit, dicti Patres non declarant. Nec potest consistere in speciali aliqua inspiratione, vel intensione aut alio simili modo ejus: est enim hoc plane alienum ab intentione Christi Domini: nam, si Tyrii & Sidonii credituri erant, si apud nos Christus prædicasset, & virtutes fecisset, quia ipse interius majus lumen, fortioresque inspirationes, aut fortasse physicam prædeterminationem eis daturus esset, quo titulo potuisset eo nomine reprehendere Judæos, quod cum illis signis & prædicatione non crederent, cum quibus alii erant credituri? respondere enim merito possent, se non recepisse illud lumen, & illas inspirationes cum quibus alii credituri erant, & sine quibus ipsi credere non poterant: & ideo reprehendi non posse, quod non crederent.

Occurritur responsioni. Quod si hic dicatur, illos fuisse reprehensione dignos, eo quod illi majori lumini, & inspirationi internę impedimentum ponebant, quod Tyrii & Sydonii non posuissent: nihil enervatur argumenti vis: nam hunc in modum concludemus; ergo Tyrii & Sidonii, si recepissent eadem auxilia externa & interna, non fuissent restituri, neque impedimentum adhibituri, quo minus majorem illuminationem & inspirationem reciperent, ut tandem crederent: sed non resistere, aut non ponere impedimentum, non est mera negatio aut privatio, sed cooperatio, in aliqua cum minori auxilio, quo homo disponitur ad recipiendum majus, ut in superioribus ostensum est. Ergo cum æquali auxilio potest unus non operari, & alter operari actum illum ad quem proxime datur per illum se disponere ut majorem gratiam recipiat. Si autem in uno actu supernaturali hoc admittitur, eadem ratione accidere potest in quolibet actu libero, supposito æquali auxilio præveniente, quod ad aliud proxime ordinetur, quia est eadem ratio & proportio, ut per se constat, & ex ratione inferius adhibenda evidens fiet.

Ultima responsio. Sed ajunt tandem, licet illa auxilia data Judæis, si darentur Tyriis & Sidoniis, fuissent in se æqualia absolute, tamen respective futura fuisse inæqualia, quia illi homines erant diversimode affecti & dispositi; respectu autem diversorum hominum potest idem auxilium esse inæqualis efficacitatis, propter diversos eorum affectus

Rejicitur. seu dispositiones. Sed hæc responsio nihil nobis obstat. Primo, quia satis nobis est, quod idem auxilium per modum principii in uno possit habere effectum cum cooperatione ejus libera, in alio non habere propter resistentiam ejus liberam; sive id proveniat ex varia dispositione subjecti, sive non; id enim nihil curamus. Secundo, quia hęc dispositio nunquam est talis quæ auferat libertatem, vel cooperandi in prave disposito, vel resistendi in non sic affecto: ergo, sicut in his diversimode dispositis contingit cum eodem auxilio unum operari, & non alium, ita potest contingere in æque dispositis. Patet consequentia, quia proxima ratio illius varii effectus non est dispositio, sed libertas, ratione cujus sæpe accidit, homines æque dispositos ad varios actus, unum eligere hunc, alium vero illum. Est igitur prædictum Christi testimonium satis inefficax ad hanc varietatem persuadedam.

Et confirmari potest ex doctrina Conc. Trid. sess. 6. cap. 5. in illis verbis: *Ut ita, tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam & abjicere potest.* Ostendimus enim in superioribus, sub illa inspiratione seu vocatione includere Concilium omnem gratiæ præmotionem, quæ tempore vel causalitate antecedit liberum consensum: ergo ex doctrina Concil. fieri potest, ut idem homo cum eadem vocatione operetur, vel non operetur, sed resistat. Ponderanda enim sunt ea relativa, *illam recipiens, illam abjicere potest.* Nam plane referunt eandem omnino vocationem: alias incostans & æquivoca esset doctrina. Si ergo in eodem homine potest hoc accidere, multo magis in diversis. Idem confirmari potest ex verbis illis cap. 7. *Secundum propriam cujusque dispositionem, & cooperationem.* Nam hinc habemus, non sufficere ad æqualem gratiam sanctificantem recipiendam habere æquale auxilium præveniens, nisi etiam cooperatio voluntatis æqualis sit: potest autem non esse æqualis, cum sit libera etiam suppositio tali præveniente auxilio. Ex Concil. Trid.

8 Atque hinc tandem concluditur ratio hujus veritatis, quæ ex principio superius confirmato necessario sequitur: nam auxilium præveniens, non determinat physice voluntatem ad consensum, nec talis prædeterminatio necessaria est: ergo, stante toto auxilio necessario per modum principii, stat voluntatem pro sua libertate suspendere operationem, vel etiam operari cum generali concursu gratiæ, quia in hoc consistit indifferentia libertatis: ergo eadem ratione cum eodem seu æquali auxilio per modum principii, stat unum hominem converti aut pœnitere, & non alium. Quæ ratio non solum concludit, posse hoc evenire in hominibus alioqui inæqualiter affectis, sed etiam in hominibus ejusdem ingenii, eorumdem morum, &c. Imo etiam in inæqualiter dispositis probat accidere posse, ut quod pejus est dispositus convertatur, & alter resistat: quia indifferentia & potentia voluntatis ad hæc omnia se extendit: quanquam verum sit, hoc postremum, moraliter loquendo, rarius accidedere; oppositum autem frequentius: in his autem qui æque dispositi sunt, ad utrumlibet poterit alterutrum contingere. Atque eodem modo non solum concluditur illa ratione cum æquali auxilio posse unum converti, & non alium, verum etiam cum minori fieri posse, ut aliquis non convertatur, & alius cum majori trahatur, quia in utroque manet ratio libertatis integra, ut stet, illum resistere majori vocationi, hunc vero cooperari minori. Denique similiter sequitur, cum æquali vel minori gratia per modum principii sub ea includendo habitualem, quantumvis intensam, & omnem vocationem vel præmotionem necessariam, contingere (inquam) posse intensius operari eum, qui æqualem vel etiam minorem habet hujusmodi gratiam, quia pro sua libertate potest homo minus illi cooperari. Neque oppositum hujus dixerunt Soto & Vega locis citatis, cum dicunt, pro quantitate auxilii cooperantis esse quantitatem actus: nam per auxilium cooperans non intelligunt illam gratiam, quæ est principium adiuvans vel elevans hominem ad operationem supernaturalem, sed actualem concursum Dei in genere gratiæ, quem necesse est esse majorem in eo, quia in re ipsa intensius operatur, ut supra ostensum est. Ratione.

9 Dices, gratia est potissimum principium operationis, ergo non potest operatio esse intensior in eo, in quo gratia per modum principii est remissior: sed vocatio est unum ex principiis conversionis: ergo non potest cũ minori vocatione conversio esse intensior & major. Objectio.

Respondetur: qui cum Cajetano existimant cum minori lumine gloriæ posse unum intellectum naturaliter perfectiorem perfectius videre Deum, idem facile dicent de quolibet actu supernaturali servata proportione: & ita ad argumentum negabunt consequentiam; quia, licet gratia sit principalius principium, tamen etiam potentiæ animæ aliquid conferunt, unde ex hac parte posset crescere effectus. Verũtamen illa doctrina Caietani falsa est; & in præsenti non est necessaria: non enim dicimus ex duobus habentibus inæqualem gratiã Respõsio

per

per modum principii poffe eum,qui minorem habet intenfius operari, fi alter ad æqualitatem operetur cum tota fua gratia,& tota activitate illius; in quo folo cafu procedit objectio facta. Sicut non poteft, qui habet lumen gloriæ minus intenfum intenfius videre, quam alter,qui habet lumen intenfius,quia hic femper habet vifionem fuo lumini adęquatam & Deus (ut fupponimus) nō fupplet defectum luminis aliquo auxilio extrinfeco, vel per fe ipfum. Eodē ergo modo philofophandū eft de quolibet actu fupernaturali. Quia vero in actibus liberis contingit,ut,qui majorem vim habet,non fecundum totam illam operetur, ideo fieri poffe dicimus, ut, qui minorem habet intenfius operetur: nam licet in actu primo minorem habeat, in actu fecundo adhibet majorem,quia magis influit in actum. Sed hic exceffus non eft in ipfo principio, fed in actuali operatione.

10 Addendum ultimo eft eum, qui convertitur, 3. Affertio femper recipere majorem gratiam prævenientem feu excitantem in ratione moralis beneficii, & gratuiti doni divini. Hoc declaratum eft juxta doctrinam fuperius traditam de vocatione efficaci ex mente Auguft. nam ille qui convertitur,femper habet congruam vocationem,quam non habet is, qui non convertitur: fed quamvis contingat, has vocationes phyfice & in effe entis effe æquales, tamen in ratione beneficii,moraliter loquendo longe majus eft unum quam aliud; imo interdum vocatio phyfice minus perfecta erit moraliter majus beneficium, quia effe poteft magis congrua omnibus penfatis; & ex majori Dei benevolentia profecta. Nam,ut in fuperioribus declaravimus, hujufmodi vocatio ex parte Dei femper procedit ex peculiari electione,& intentione, qua efficaciter decrevit dare tali homini fidem, vel pœnitentiam: fed hęc eft fingularis benevolentia Dei, magnumque beneficium, quod non confert alteri, cui non dat congruam vocationem. Similiter, ratio beneficii moraliter maxime penfatur ex occafione, & tempore ac modo quo fit: magifque ex his circumftantiis æftimatur, quam ex abfoluta quantitate; præfertim, quando illę circumftantię prævifæ funt a benefactore, & peculiari intentione obfervatæ, ob commodum ejus, cui beneficium confert: ita vero eft in pręfenti,ut in fuperioribus declaratum eft. Quocirca,quia gratia fimpliciter dicta, non folum dicit abfolutam rem, quæ gratis datur, fed etiam rationem beneficii & moralis benevolentiæ maxime includit; ideo fimpliciter dici poteft,omnem illum, qui convertitur, majorem gratiam prævenientem recipere, quam eum qui non convertitur, ut prudenter notavit Bellarm. l.6. de grat. & lib.arb.c.15.

Refponfio ad rationes in principio pofitas.

Declaratur verba Pauli. *Quis enim te difcernit.*

11 AD difficultatem ergo in principio pofitam, in qua infertur, ex noftra doctrina fequi, ex duobus recipientibus æquale auxilium proveniens, fieri poffe ut unus convertatur, & alius in peccato maneat; refpondetur,fi confequens intelligatur de auxilio in ratione gratiæ & beneficii, negandam effe fequelam, ut declaratum eft.Si autem in genere & quantitate motionis feu excitationis,fic concedendam effe fequelam.Ad primam autem impugnationem confequentis, in fuperioribus late explicatum eft illud teftimonium: *Quis enim te difcernit*? Eft enim Deus qui difcernit fub aliqua ratione folus,fub alia vero principaliter,non tamen folus. Primo enim in ordine intentionis feu prædeftinationis folus Deus difcernit, quia fola fua gratuita voluntate decrevit, hunc falvare, vel fidelem facere aut fanctum. Deinde in genere caufæ pręvenientis, & moraliter inducentis ac perfuadentis, folus etiam Deus difcernit, ficut folus ipfe facit ut velimus, quia folus ipfe prævenit & excitat voluntatem; & eum, quem convertit ita fuadet, ut perfuadeat; ratione cujus dicitur,non folum dare poffe velle, fed ipfum velle, cum tamen ei, qui non convertitur, folum det poffe velle. At vero in genere caufæ exequentis, feu phyfice facientis ipfam difcretionem, feu diverfitatem unius ab alio,fic,licet Deus etiam fit, qui principaliter difcernit, non tamen folus, nec fine homine. Et hoc fenfu æque certum eft,hominem credentem voluntate fua difcerni a non credente: quod fæpiffime dicit Auguftinus, & omnes Patres locis citatis. Et eft per fe manifeftum: quia hoc nihil aliud eft quam dicere,eum qui credit,voluntate credere: & eum qui non credit, voluntate non credere. Item Scriptura ita loquitur:Qui pœnitentiam agit,aut qui credit,fperat,vel amat, vivificat fe,fanctificat fe: ergo in eodem fenfu dici poteft, difcernit fe. Quomodo etiam monet Scriptura, ut feparemus nos ipfos a malis.2.ad Corinth. 6. Ifaiæ 52. non enim tam locis,quam voluntatibus feparari debemus.Igitur,ficut Chriftus dixit: *Non vos me elegiftis, fed ego elegi vos;* quamvis revera ipfi etiam eum elegerint, quia non ipfi primo elegerunt, fed prius electi fuerunt; de qua prima electione locutus eft Chriftus, ita etiam folus Deus eft qui primo difcernit, quamvis confequenter cooperando,etiam homo fe difcernat. 2. ad Cor. *Ifai.* *Joan.15.*

12 Ad fecundum fimpliciter negatur fequela:nam licet homo libere cooperetur gratiæ vocanti, ita ut vere poffit non cooperari,nihilominus ille etiam bonus ufus libertatis nō eft a folo homine, fed principaliter a Deo; tum per auxilium concomitans:tum etiam per gratiam vocationis,& auxilia gratiæ adjuvantis, quæ per modū principii & actus primi ei conferuntur. Nam, licet hæc non prodeant in actu fine cooperatione voluntatis, ipfa tamen cooperatio non eft fine influxu illorum. Igitur, quamvis homo non accipiat fidem fine voluntatē fua, neque ipfam voluntatem credendi accipiat fine influxu fuo libero,tamen vere illam habet ex dono Dei, cum principia propria & neceffaria ad illum actum, ut fupernaturalis eft, & concurfus ad eundem accommodatus, divina gratia donentur: & ob eam caufam nihil habet homo, quod non acceperit; de quo teftimonio plura in fuperioribus dicta funt. Exponuntur verba Pauli. *Quid habes quod nō accepifti?*

13 Ad tertium patet refponfio ex præcedente:quando enim inquiritur, an poffit gloriari homo de fuo actu fupernaturali, unum eft certum, fcilicet, non poffe gloriari de illo quafi illum non acceperit, quod Paulus ibi diferte prohibet, non enim dixit fimpliciter & abfolute: *Quid gloriaris*; fed addit: *Quafi non acceperis:* Quomodo folum glorietur, qui fuis viribus vel folum, vel principaliter, tale opus tribuere; aut propter fua merita exiftimaret obtinuiffe omnem gratiam ad tale opus neceffariam: aut denique quam non recognofceret & initium & confummationem talis operis Deo principaliter effe adfcribendam:nam hoc effet gloriari in fe, & non in Domino. Nihilominus tamen certum etiam eft, hominem propter tale opus effe dignum laude & gloria ratione liberæ cooperationis, quam fubjungit divinæ gratiæ operanti, & conjungit gratiæ cooperanti. Patet, quia bona operatio libera eft digna laude: & in ea fundatur meritum vitæ æternæ, fi certæ conditiones adfint: ergo homo eft dignus laude ratione talis operationis. Tertio hinc fit; non effe intrinfece malum gloriari hominem de fuo actu fupernaturali, feu de bono ufu liberi arbitrii cum gratia Dei: *Si non in fe, fed in Domino glorietur;* ut ait Paulus 1.ad Corinth.15.& 2. ad Corinth.10.id eft, fi Deo attribuat ipfummet opus ut principali operanti, & fibi folum ut inftrumento libero divinæ gratiæ juxta illud: *Non ego fed gratia Dei mecum.* Quomodo aiebat idem Paulus: *Si voluero gloriari non ero infipiens, veritatem enim dicam.* Explicantur verba Pauli *Quid gloriaris, &c.*

Quæ ratio ponderanda eft: nam fi homo ita glorietur de fuo opere, ut illud Deo attribuat, etiam ipfam fuam cooperationem], veritatem dicet: ergo ex vi talis actionis non erit infipiens: ergo talis actio ex fe non eft intrinfece mala. Antecedens declaratur, quia hominem gloriari de fuo opere, nihil aliud eft,quam exiftimare fe dignum aliqua laude vel gloria ratione illius: quæ ex iftimatio vera eft, & ex objecto non habet intrinfecam malitiam. Unde Anfelmus tractans dicta verba Pauli fic exponit: *Etiam fi voluero per me gloriari, id eft, meritum meum,quod apud Deum habeo profiteri, non ero infipiens in hac gloriatione, licet quibufdam videar effe; non enim falfa loquar, fed veritatem de me ipfo dicam: & ideo non in me ipfo, fed in ipfa veritate, quæ fuperior me eft, humiliter & veraciter gloriabor.* Et eodem modo exponunt Ambrofius, Chryfoftomus, & alii. Atque eodem fenfu dixit Cyprianus epift.2. *In proprias laudes odiofa jactatio eft, quamvis poffit non jactatum effe, fed gratum, quidquid non virtuti ho-*

hominis adſcribitur, ſed de Dei munere prædicatur. Quod ergo eleganter docet Gregor. 16. Moral. c. 2. tractans locum Pauli: *Gratia autem Dei ſum id quod ſum: & gratia ejus in me vacua non fuit, ſed abundantius illis omnibus laboravi.* Et Auguſt. epiſt. 106. tractans eadem verba: *Quid habes quod non accepiſti, ſi autem accepiſti, quid gloriaris, quaſi non acceperis? Hoc utique totum* (inquit) *non ideo, ut homo non glorietur, ſed ut qui gloriatur, in Domino glorietur, &c.* Et ſimiliter in lib. de Spirit. & lit. cap. 34. hoc ſenſu dixit: *Accipere & habere anima non poteſt dona niſi conſentiendo: ac per hoc, quid habeat, & quid accipiat, Dei eſt; accipere autem & habere utique accipientis, & habentis eſt.* Addit Greg. Nazian. in apolog. 1. Hoc non minuere, ſed augere potius gloriam Dei: nam, *ſingularis & eximiæ bonitatis Dei argumentum eſt, facere, ut noſtra quoque aliqua ex parte ſit virtus, nec natura tantum inſeratur, ſed voluntate etiam animique propoſito excolatur, & arbitrii libertate parem in utramque partem motum habente.* Multa etiam de hoc habet Bernard. in lib. de grat. & lib. arbitrio.

1. Cor. 15.

14 Ultimo vero addendum eſt, quanquam hoc non ſit per ſe & intrinſece malum regulariter, tamen non expedire hominem de ſuis operibus gloriari. Ita docuit Paul. 2. ad Corin. 12. *Si gloriari oportet, non expedit quidem.* Ubi Chryſ. hom. 26. & cæteri expoſitores id declarant, & ſpecialiter D. Thom. ait: *Licet ſimpliciter non expediat gloriari, tamen aliquando, propter aliquam ſpecialem cauſam, poteſt homo gloriari.* Ex quibus verbis colligo, propter honeſtum finem, atque adeo propter neceſſitatem vel utilitatem proximi aut propriam, poſſe id licere & expedire, tamen per ſeſe, ſecluſo alio fine, minime expedire. Primo, quia in tali actu per ſe ſumpto nulla eſt honeſtas: ideoque niſi intercedat alia honeſta utilitas, erit actus otioſus. Deinde eſt periculum jactantiæ, & gloriæ vanæ, & ſcandali, & ideo licet vere homo ſit dignus laude & gloria, ob liberam cooperationem cum gratia Dei, non tamen ipſe debet eam ſibi tribuere, ſed in divino judicio relinquere.

Ad quartum negatur ſequela, ſcilicet, non debere Deo majores gratias, qui credit, quam qui non credit: quia ut oſtendimus ſimpliciter recipit majus beneficium, quia recipit vocationē congruam, & ipſam fidem; & ſimiliter quoad hoc ſimpliciter magis diligitur:

Declaratur hæc propoſitio *Pro ſola libertate unus credit, alius non credit.*

15 Sed inquiret tandem aliquis, an in eo caſu, quo ex duobus æquali Dei vocatione prēventis, unus credit, alius non credit, verum ſit dicere, per ſola eorum libertate accidere, ut unus credat, alius non credat. Quidam enim viri docti interdum loquuti ſunt, quia cum Deus ex parte ſua ęque illos vocaverit, & ſuum concurſum obtulerit, illa differentia ſolum ex libero arbitrio oriri videtur. Quibus favet illa locutio Auguſt. *Conſentire vocationi, vel ab ea diſſentire, propriæ voluntatis eſt.* Aliis vero hic modus loquendi omnino diſplicet; quia inde fieri videtur, ex ſolo libero arbitrio diſcerni juſtum ab injuſto, credentem a non credente. Sed ſuppoſitis, quæ diximus, & quæ iidem auctores docent, non poteſt eſſe quæſtio, niſi de uſu verborum, in quibus tamen omnis ambiguitas vitanda eſt, ut occaſio omnis calumniæ auferatur. Itaque in illa comparatione duo ſunt extrema, unum eſt hominis non credentis; alterum hominis credentis. Ex parte prioris extremi differentia oritur ex ſolo libero arbitrio, quod his verbis optime declaratur: ut, hoc credente ille non credat, ſolum liberum arbitrium in cauſa eſt. Probatur, quia ille tantum eſt quidam defectus: ergo optime reducitur in ſolam propriam voluntatem, juxta illud: *Perditio tua ex te.* Item, illud non credere non eſt opus gratiæ, neque ad illud indiget homo auxilio ſpeciali. Imo, ſi præciſe ac metaphyſice conſideretur ille uſus libertatis negativus, neque generalis concurſus eſt ad illum neceſſarius: ad voluntatem autem poſitivam non credendi neceſſarius quidem eſt, & ſufficit concurſus generalis ordinis naturæ, tamen ratione illius non tribuitur Deo illa actio quatenus ab homine eſt, quia neque Deus prædeterminat voluntatem ad illam, neque ex ſe tribuit concurſum definitum & limitatum ad illam, ſed ex ſe indifferentem in actu primo, ſicut de omni actione peccaminoſa in ſuperioribus dictum eſt.

At vero ex parte alterius extremi, ſcilicet hominis credentis, ſimpliciter & abſolute verum non eſt, ex ſola libertate illius provenire, quod aliter ſe habeat, quam aliter qui non credit. Probatur, quia non aliter ſe habet, quam alter, niſi volendo credere: ſed hanc voluntatem non habet ex ſola ſua libertate: ergo, quod aliter ſe habeat non eſt ex ſola ſua libertate, ſed ex illa cum gratia Dei. Dico autem, ſimpliciter & abſolute; primo, quia ex ſuppoſitione & juxta ſubjunctam materiam, & ſolum reſpective loquendo, poteſt illa locutio a falſitate excuſari; ut ſi jam ſupponatur gratia ſufficiens, & quod voluntas nihil poteſt ſupernaturaliter operari, niſi cooperante gratia, & quod hæc cooperatio gratiæ ex ſe, ſeu ex parte Dei prēparata eſt, ſi liberum arbitrium ſuam cooperationem adjungat, tunc clarum eſt, in vero, & Catholico ſenſu pro ſola libertate hunc credere, quamvis alter non credat: tum, quia in toto rigore dictio excluſiva non excludit concomitantia, præſertim quando jam ſupponuntur neceſſaria: tum etiam, quia conſtat ibi tantum addi ad excludendam novam præmotionem ex ſe determinantem voluntatem, aut potius neceſſitatem illi inferentem; & ad denotandum, voluntatem ratione ſuæ libertatis eſſe in ſuo genere cauſam propriam ſuæ liberæ determinationis, quamvis ſine concurſu gratiæ eam efficere non poſſit. Et in hoc ſenſu locuti ſunt auctores Catholici. Adde etiam, quod licet actus, ut ſupernaturalis eſt, ſit a Deo principaliter; tamen, ut eſt liber, habet hanc determinationem a ſolo libero arbitrio: ſicut actus, ut vitalis habet hanc determinationem ex peculiari habitudine ad potentiam vitalem.

CAPUT XXI.

Occurritur aliis objectionibus contra doctrinam ſuperioris capitis.

1 Caput hoc præſenti operi adjungere viſum eſt, eo quod denuo intellexerim doctos aliquos Scriptores Theologos, qui nobiſcum re ipſa fere conveniunt in explicanda ratione gratiæ & vocationis efficacis: adhuc tamen circa quæſtionem tactam in ſuperiori capite a nobis diſſidere in modo loquendi neſcio, an etiam in re. Volunt enim eum, qui vocationi conſentit, ſemper recipere a Deo in ipſamet vocatione, non ſolum majorem gratiam, miſericordiam, & beneficium; ſed etiam majus auxilium excitans, majoremque vocationem: citantque in eam ſententiam Ruardum artic. 7. poſt decimam propoſitionem; & Driedonem de Captivitate, & Redemptione generis humani tract. 4. cap. 5. Atque ad hoc perſuadendum congerunt multa teſtimonia Scripturæ ſacræ, & Sanctorum, præſertim Auguſtini: quæ nunc commemorare, vel explicare neceſſarium non judicavi, nam fere omnia ex profeſſo tractata ſunt a nobis ſuperius, cap. 11. & 14. Et ſunt quidem optima ad probandum, efficax auxilium gratiæ (juxta mentem Auguſtini, & Scripturæ ſignificationem) non ſolum ponendum eſſe in cooperante gratia, ſed etiam in ipſamet vocatione, quæ ex peculiari miſericordia Dei quibuſdam congrua & efficax datur & non aliis: quod pertinet ad ſpecialem gratiam electorum, quam Deus ſola ſua voluntate confert, juxta illud: *Cujus vult miſeretur: & quem vult indurat,* cum ſimilibus, quæ in hunc eundem ſenſum referenda ſunt. Atque ita ex illis optime probatur, eum qui congruam vocationem accipit, majus beneficium, majoremque gratiam a Deo accipere propter dictas morales conſiderationes; ſcilicet, quia ex majori voluntate & amore, & cum majori commoditate, & utilitate, a Deo bene præcognita & intenta confertur. Eſt enim evidens donum in ratione doni aut beneficii, quamvis in ſua entitate non ſit majus, imo licet ſit minus, ſecundum æſtimationem moralem, creſcere ex prædictis circumſtantiis, tum ex parte dantis, tum ex parte recipientis, & ex occaſione & opportunitate, in qua datur: conſtat autem ex dictis, has circumſtantias intercedere in hoc dono vocationis congruæ. Recte igitur illis teſtimoniis probatur, hanc eſſe majorem gratiam & miſericordiam. Quomodo autem illa teſtimonia probent, eſſe etiam majorem vocationem, vel auxilium, non video, quia neque formaliter

Eum qui conſentit recipere majus auxilium, docent aliqui.

Quid probent teſtimonia, quæ pro ſe afferunt hi doctores.

liter id dicunt; neque ex his, quæ dicunt, rectè inferri poteſt, ut oſtendam ex aliarum rationum ſolutionibus.

1. Illorum Ratio. 2 Ratione igitur argumentari poſſumus, primo, quia vocatio aliquid peculiare habet ſemper ex parte Dei in eo, qui conſentit, quod non habet in eo, qui non conſentit: ergo eſt ſimpliciter major vocatio, majuſq; auxilium. Antecedens patet; quia quando Deus vocat aliquem, ut efficaciter convertatur, removet omnia impedimenta, quæ poſſunt impedire ne conſentiat vocationi, aut ne tam attente & commode illam audiat, aut ne cogitatio alia inſurgat, quod conſenſum impedire valeat: nam ſi Deus hæc omnia non præveniat, non poteſt eſſe omnino certum & infallibile, hominem vocatum conſenſurum eſſe vocationi: quod repugnat abſolutæ intentioni Dei. At vero in eo, qui conſenſurus non eſt vocationi, Deus non removet impedimenta, ut per ſe conſtat: ergo aliquid ſpecialius operatur Deus in altero; ergo ratione illius vere dicitur illud majus auxilium: non enim tantum conſiſtit majus auxilium in principio per ſe requiſito ad actionem, ſed etiam in remotionibus impedimentorum; & in quacunque alia conditione, quæ ad facilius agendum conferre poſſit. Et eadem ratione merito dicetur illa major vocatio: quia cum vocatio ad audientem referatur illa, quæ tali modo, & cum talibus circumſtantiis datur, ut melius & attentius audiatur, vere dicitur major vocatio: hujuſmodi autem eſt illa vocatio, quam cum remotione omnium impedimentorum ad rectè audiendum confertur.

2. Ratio. 3 Unde etiam confirmatur ratione philoſophica morali, quia fieri non poteſt, ut ex duobus æqualiter affectis, & de eodem objecto eodem modo cogitantibus, verbi gratia, de caſtitate ſervanda, aut violanda: fide amplectenda, vel refutanda; unus bonæ cogitationi conſentiat, alter diſſentiat, manente cogitatione invariata, ut ſupponimus, uſque ad inſtans electionis voluntatis; ergo, ut in his hominibus poſſit vocatio ipſa ex parte Dei eſſe efficax in uno & non in alio, neceſſe eſt ut in uno meliorem excitet cogitationem, aut majorem attentionem, vel aliquid ſimile: ergo in vocatione efficaci ſemper eſt aliquid maius ex parte Dei. Conſequentiæ ſunt manifeſtæ; & antecedens patet ex illo principio morali, quod defectus in voluntate ſemper ſupponit aliquem defectum in intellectu. Quod ſumitur ex Ariſtot. 3. Ethic. c. 1. D. Tho. 1. 2. quæſt. 77. art. 2. Imo etiam Auguſt. hanc fere rem tractans lib. 2. de peccator. merit. & remiſſ. cap. 17. & 19. eandem radicem indicat, ob quam homines gratiæ Dei reſiſtunt, ſcilicet, quia aut deeſt illis ſufficiens ſcientia, conſideratio, aut attentio, vel delectatio etiam ſufficiens, quæ efficaciter ad conſentiendum alliciat: ſentit ergo, per vocationem efficacem ſemper fieri in homine majorem attentionem intellectus, vel delectationem voluntatis, qua reddatur docibilis a Deo. Quod in multis aliis locis proſequitur; in quibus inſinuat, Deum interius ſemper aliquid peculiare operari in eo qui convertitur, & ideo inſcrutabile judicium Dei eſſe dicit, cur ex duobus vocatis exterius, unus convertatur, & non alius: ut patet Epiſt. 105. & aliis locis vulgaribus: conſiſtit autem illud judicium inſcrutabile in eo, quod Deus ſpecialiter operatur. Nam ſi tota ratio differentiæ eſſet poſita in libertate voluntatis cum auxilio Dei proportionato, nullum eſſet judicium inſcrutabile.

3. Ratio. 4 Tandem argumentor in hunc modum, quia auxilium datur homini non ſolum ut ipſum excitet, ſed etiam ut adjuvet, ut in ſuperioribus declaratum eſt: ergo illud eſt ſimpliciter majus auxilium, quod ei eſt magis congruum, ut eum magis juvet ad operandum: hujuſmodi autem ſemper vocatio congrua, nam illa & excitat hominem, & eum etiam adjuvat cum affectu, quia ab illo conſenſum obtinet, quod non facit vocatio inefficax; eſt ergo ſimpliciter majus auxilium.

Quid in ſententia de re ipſa, quid de modo loquendi controverti poſſit.

5 Nihilominus ſententiam ſuperiori capite propoſitam veram eſſe cenſeo, & quantum ad rem ipſam, & quantum ad loquendi modum: oportet enim hæc duo accurate diſtinguere, & ut clarius reſpondeamus objectis, & ex reſponſione veritas prædictæ ſententiæ magis confirmetur. Unum ergo verum omnino cenſeo, ſcilicet majus auxilium, & majorem vocationem non tantum conſiſtere in majori perfectione poſitiva actuum intellectus & voluntatis, quibus interius fit talis vocatio; ſed etiam in quocunque majori effectu divinæ gratiæ, vel providentiæ ſupernaturalis, qui (cæteris paribus) poſſit magis conferre ad eliciendum conſenſum ab humana voluntate, ſive conferat per ſe, ſive per accidens removendo prohibens, aut aliter voluntatem attrahendo. Nam in moralibus cenſetur maxime per ſe concurrere, quod phyſice concurrit per accidens; & in hac materia non minus conſiderantur auxilia moralia quam phyſica: erit ergo illud ſimpliciter majus auxilium, ſi, cæteris paribus, in aliquo ſimili effectu vel caſu ſuperet. Hinc ergo rectè intelligitur quid poſſit in hac quæſtione controverti de re ipſa; quid vero de modo loquendi. Erit enim maxime de re quæſtio, an congrua vocatio ſemper excedat (cæteris paribus) in aliquo ſpeciali effectu gratiæ prævenientis, ſeu providentiæ ſupernaturalis Dei, quia præparat voluntatem noſtram, & ob eam cauſam vere ac realiter ſit majus auxilium, majorque vocatio. De modo autem loquendi erit quæſtio: eſto, verum ſit vocationem congruam nihil hujuſmodi neceſſario includere: an ex eo ſolum quod eo tempore datur, quando infallibiliter habitura eſt effectum, dicenda ſit major vocatio, vel majus auxilium. Rurſus in priori ſenſu fieri poteſt comparatio vel ad diverſos homines inæqualiter affectos ſeu diſpoſitos, quatenus ſupponuntur vocationi, quia ſcilicet unus habet difficile ingenium, ſeu complexionem virtuti repugnantem: alius facilem & tractabilem: vel quia unus eſt magis aſſuetus vitiis, quam alius, &c. aut comparatio fieri poteſt ad homines diverſos ex ſe æqualiter affectos ejuſdem ingenii, complexionis, habitus, &c. Et idem eſt, ſi comparatio fiat ad eundem hominem pro diverſis temporibus æqualiter vel inæqualiter affectum.

6 Quando igitur duo, alias ex ſe inæqualiter affecti, ita vocantur, ut unus convertatur, & non alius: non eſt neceſſe, ut in eo, qui convertitur, vocatio includat aliquem effectum poſitivum, vel privativum prævenientis gratiæ, quem non includat alterius vocatio ſufficiens, & non efficax: unde de hoc titulo non eſt neceſſe ut is, qui convertitur, habeat majorem vocationem vel auxilium. Hoc, ut minimum, probant efficaciter (ut exiſtimo) adducta in ſuperiori capite in confirmationem ſecundæ aſſertionis, & a fortiori conſtabit ex dicendis hic in ſecundo puncto. Nunc ergo ſolum confirmatur ſolutione primæ objectionis, quæ, cum generalis ſit, maxime videtur procedere contra hanc aſſertionem. Nego igitur antecedens, nempe vocationem congruam ſemper habere effectum peculiarem gratiæ antecedentis ex parte Dei, quem Deus conferat in vocatione ſufficiente. Ad probationem autem de ablatione impedimenti reſpondeo, neque hanc impedimentorum ablationem, factam ex ſpeciali gratia præveniente, ſemper eſſe neceſſariam, neque etiam, ſi neceſſaria ſit, ſeu ex gratia fiat, propterea oriri ſemper illam inæqualitatem. Declaratur prior pars, nam ſi fortaſſe impedimentum unius eſt prava complexio, quam alius non habet, remotio hujus impedimenti non eſt ex ſpeciali gratia præveniente, de qua agimus; ſed pertinet ad donum naturæ. Quod ſi quis dicat, illud etiam naturæ donum datum eſſe & proviſum cum hoc reſpectu ad opera gratiæ, & faciliorem cooperationem cum illa: in primis hoc ſatis incertum eſt; nam Deus non immutat naturales proprietates vel complexiones propter hunc finem: unde hoc ipſo quod voluit creare hunc hominem propter ſupernaturalem finem, voluit illi dare ingenium, vel complexionem huic naturæ individuæ debitam. Et deinde licet hoc concedatur, id non pertinet ad actualem gratiam vocationis & auxilii, de qua agimus, ſed ad naturæ inſtitutionem, ſeu procreationem, quod eſt valde remotum. Præterea multa ſunt alia, quæ poſſunt impedire conſenſum gratiæ vocantis, quæ non ſemper auferuntur ex ſpeciali auxilio gratiæ, ſed in re ipſa non in-

Prima aſſertio, & reſponſio ad primã objectionem.

inveniuntur, quia non fuerunt applicatæ causæ, secundum cursum ordinatium rerum: ut, verbi gratia: si unus ex his qui vocantur careat habitibus vitiorum, quia est juvenis, & nondum habuit tempus acquirendi hujusmodi habitus, & similia: ergo, quamvis attingat, in uno esse vocationem inefficacem propter aliquod ex his impedimentis, & non in alio, non propterea necesse est ut vocatio ipsa habeat efficaciam tollendi tale impedimentum ab uno, & non ab alio, sed in uno invenit tale impedimentum; & non in alio.

7 Est autem advertendum, hujusmodi impedimentum, de quo agimus, non esse tale, ut illo existente ex intrinseca vi illius, necessario sequatur resistentia ad vocationem; alioqui tolleret potestatem consentiendi vocationi, & redderet illam absolute insufficientem respectu talis personæ: sed est hoc impedimentum morale, quod de se reddit assensum difficiliorem, & Deus in præsentia sua conditionata videt hoc impedimentum futurum esse efficax in hoc, qui libertate sua illi potius est paritutus, quam vocationi. Dices: ergo Deus saltem per suam præscientiam observat ut nullum impedimentum sit in eo, quem vult convertere, quando illum vocat, sive per specialem gratiam illud auferat, sive per præscientiam supponat non intervenire: ergo hoc satis est ut talis vocatio sit major. Respondetur negando consequentiam juxta sensum declaratum: nam, quando impedimentum non intercedit solum ex præscientia, ablatio ejus non est effectus gratiæ vocantis: & congruitas vocationis, quæ ex illo respectu provenit, solum pertinet ad illud beneficium dandi vocationem in eo tempore, in quo præscitur habituram effectum, de quo dicitur in ultimo puncto. Sed urgebis, nam saltem illa vocatio est maior respective, sicut dici potest maior locutio, quæ submissius fit ad hominem bene audientem, quam illa quæ fit altius ad surdum. Respondeo, re vera in se non esse maiorem, quantum est ex parte loquentis, & prout antecedit suum effectū: quantum ad illum vero dici potest major, non tam ut locutio, quam ut est auditio; seu, non tam in esse, quam in actione locutionis, quia licet non sit major, plus agit propter passi non resistentiam: idem ergo est in præsenti, ac propterea illud auxilium non est majus in se, quia nullum majorem effectū gratiæ in se continet, quo homo preveniatur, quamvis ex præscientia Dei in tali subjecto plus sit effecturum, de quo plura in tertio puncto.

Respondetur objectioni.

8 Superest probanda altera pars; videlicet, quamvis per gratiam auferantur, ut revera auferuntur fere semper impedimenta consensus, non inde sequi in hoc effectu esse semper inæqualitatem inter vocationem efficacem, & tantum sufficientem: nam illa impedimenta debent esse antecedentia usum liberum non concomitantia, vel subsequentia, id est, dependentia ab ipso libero consensu voluntatis: nam hæc auferuntur per solam gratiam prævenientem sine cooperatione, quia jam intercedit aliquis actus liber, ut cum homo voluntarie aufert occasionem peccandi. At vere sistendo in solis impedimentis antecedentibus, quamvis hæc auferantur homini per gratiam vocationis, nihilominus potest homo pro suo arbitrio resistere vocationi, juxta doctrinam Concilii Tridentini superius late tractatam. Et ratio est illa generalis; quia, licet Deus auferat prædicta impedimenta omnia, quæ respectu ipsius arbitrii possunt dici extrinseca, non tamen aufert intrinsecam indifferentiam, seu *mutabilitatem voluntatis qua potest nolle*, ut loquitur Prosper libro 2. de vocatione gentium, capite 9. alias 28. Constituamus ergo duos homines inæquales in ingenio, seu naturali complexione, quibus Deus conferat æquales inspirationes & æqualem providentiam gratiæ quantum ad auferenda cætera impedimenta: nihilominus in utroque est potestas ad resistendum: ergo fieri etiam potest ut unus resistat, & non alius, & quod Deus per conditionatam scientiam præsciverit ita esse futurum, ergo tunc una vocatio est efficax, & non alia, sine illa inæqualitate ex parte effectuum gratiæ: ergo talis inæqualitas non est per se necessaria, cum illo casu nihil propositum sit, quod repugnantiam involvat. Quin potius ulterius sequitur in illis duobus fieri posse, ut ille qui minus aptam habere naturæ conditionem, non resistat gratiæ vocanti, quia illa difficultas non tollit libertatem; alter vero, licet expeditior videatur pro sua libertate resistat. Vel e converso, quamvis ille, qui difficiliorem habet naturam, intensius lumen, aut delectabiliorem inspirationem accipiat, ut suæ naturæ difficultatem possit vincere; nihilominus potest in eo vocatio esse inefficax, in alio vero esse efficax, a quo pauciora impedimenta auferuntur, vel cum minori suavitate aut illustratione allicitur ad consentiendum: quia semper manet in eis libertas ad resistendum, vel cooperandum utrique gratiæ vocanti.

Non ideo sequitur gratiam majorem esse, quia tollit impedimenta.

9 Atque hinc ulterius infero, etiam in hominibus æqualiter affectis, vel impeditis ante vocationem, non requiri illud genus inæqualitatis inter vocationem efficacem, & sufficientem, quod a fortiori concluditur ex dictis. Nam de inæqualiter affectis ostensum est accidere posse, ut in eo, qui ineptior videbatur, vocatio sit inefficax, & non in alio, absque dicta inæqualitate: ergo multo magis necessaria non erit, ut in duobus æque affectis in uno sit efficax, & non in alio. Deinde Concil. Trident. dicit, eundem hominem cum eadem vocatione, etiam illa supposita, ut supra declaravimus, posse resistere, sicut potest consentire: ergo eadem vocatio respectu ejusdem hominis eodem modo dispositi, quantum est ex se, potest esse efficax, vel inefficax, nihil ei addendum, vel subtrahendo ex effectibus gratiæ prævenientis, alioqui jam non esset eadem vocatio: ergo eadem proportione similes vocationes in duobus similiter æque affectis possunt non esse ambæ efficaces: sed altera tantum absque dicta inæqualitate.

Assertio ex assertis.

Ad secundam objectionem.

10 Tandem id ostendo, respondendo ad secundam objectionem. Nam ex duabus rebus quæ ibi proponuntur, scilicet, cognitio, & delectatio, in neutra earum requiritur in rigore dicta inæqualitas in aliqua perfectione seu modo illarum, sive ille modus sit intensio, sive major & expressior repræsentatio objecti, sive quilibet alius, talis inquam inæqualitas non est simpliciter necessaria ut vocatio in uno sit inefficax, & non in alio. Et in primis quoad cognitionem suppono, nullam apprehensionem, vel judicium intellectus, quod prævenit voluntatem, determinare illam necessario ad unum; quia alias tolleretur libertas, ut probavi disp. 19. Metaph. sect. 9. Ponamus ergo aliquem vocatum cum illo modo illuminationis seu cognitionis, in quo dicitur vocatio efficax, superare inefficacem in hominibus alias æque dispositis: & argumentor in hunc modum. Adhuc posita vocatione cum illo modo, ille sic affectus potest resistere; ponamus ergo illum fuisse restitutum, & hoc Deum præscivisse in scientia conditionata; nam possibili posito in esse nullum sequitur impossibile: ergo stat illam vocationem cum illo modo esse inefficacem; ergo neque ille modus satis est ad efficacem vocationem, nec ille obstat quo minus illa, vel alia similis sit inefficax. Argumentum æque efficax sumi potest ex alio extremo: nam ille alius, qui vocatus fuit & illuminatus sine illo modo, posset, si vellet, cum illa vocatione operari cum effectu, ita ut Deus id præsciret: ergo posset in illo talis vocatio esse efficax sine illo modo. Antecedens patet, quia, si ille modus est necessarius ad conversionem, cum ille non detur, nec sit in potestate hominis, qui prævenire debet, talis vocatio sufficiens non est: & ideo mirum non est, quod non possit esse efficax. Dices, illam cogitationem esse sufficientem, ut homo cum illa actu convertatur, si homo avertat a se omnem aliam fortiorem cogitationem, quæ efficacitatem illius bonæ inspirationis impedire posset, quod est in potestate libera voluntatis. Verumtamen, non disputamus modo, an hoc sit necessarium; quod fortasse non est; quia voluntatis pro sua libertate potest resistere fortiori cogitationi, etiamsi actus persistat, quod in Metaphys. tetigi, & latius dicetur in l. 2. tamen ad præsens non refert; quia ad efficaciam argumenti ille modus sufficit, quia jam tunc illa vocatio est efficax, & in se non est major in ratione auxilii prævenientis, quia oblatio alterius cogitationis impedientis in illo homine non est a sola gratia operante, cum jam libere ab ipso homine fiat; ergo in illa operante gratia seu vocatione non est necessaria illa additio

Occurritur objectioni.

seu

feu exceffus ut fit efficax. Et juxta vim hujus argumenti hæc veritas non pendet ex alia quæftione morali; an poffit voluntas agere contra actuale dictamen & confiderationem intellectus, vel peccare fine prævio defectu intellectus: fatis eft enim, quod vel hoc poffit; vel faltem poffit pro fua libertate avertere cogitationem impedientem efficaciam gratiæ prævenientis; vel quod poffit applicare intellectum ad aliam cogitationem, quæ illam impediat. Atque hic difcurfus eadem proportione fieri poteft de delectatione: nulla n. delectatio, quæ antecedat confenfum liberum, & ufum rationis non tollat, determinat omnino voluntatem ad confenfum præftandum: alias tolleret libertatem: & ideo femper poteft voluntas vel illam avertere, vel ifti refiftere cum gratia cooperante. Et e converfo, fi talis delectatio non datur per vocationem, vel neceffaria non eft ad confenfum, vel vocatio non eft fufficiens.

Refpondetur ad Aug.

Auguftinus ergo, cum ex his capitibus reddit rationem lapfuum humanorum, vel reddit caufam moralem ex his quæ frequentius accidunt; prius enim in eodem loco folam libertatem ut fufficientem caufam reddiderat: vel certe non dicit, illa duo fecundum omnem perfectionem neceffariam ad non peccandum provenire femper fine interventu gratiæ cooperantis, & aliquo ufu libertatis a fola gratia operante, de qua eft præfens quæftio, ut fupra fatis explicatum eft. Illud autem peculiare myfterium, & judicium infcrutabile, quod in differentia vocationum effe dicit, non confiftit in illa inæqualitate cognitionis, vel delectationis; fed in hoc folum, quod abfque differentia ex parte hominum, uni detur vocatio congrua, alteri non detur, ut in fuperioribus late declaratum eft, & attigit etiam Profper ad Excerpta Genuenfium dub. 3.

Affertio tertia de modo loquendi ut fatisfiat tertiæ objectioni

11 Jam vero explicata re, de modo loquendi pauca dicere fufficiet. Exiftimo tamen, vocationem non recte dici majorem in ratione vocationis, vel auxilii excitantis, propterea quod fit efficax ex fola Dei præfcientia, & intentione: quia hæ conditiones pertinent ad majorem gratiam & benevolentiam Dei, non tamen conftituunt ipfum auxilium in fe majus. Item, licet illud auxilium homini fit utilius: tamen tota illa major utilitas magis confiftit in actuali affectione, quę pertinet ad gratiam cooperantem, quam in propria ratione gratiæ excitatis, ergo fub ea ratione non poteft dici majus auxilium. Eo vel maxime quod quantitas auxilii prævenientis non confiftit in utilitate, quam ex illo accipiet is, cui datur, fed in virtute agendi, quam ipfum in fe habet, quæ virtus non minor eft in alia fimili vocatione, licet non fit habitura effectum. Affumptum patet, quia hoc auxilium intrinfece eft principium operandi, & fub ea ratione datur, ut fupra declaratum eft: quantitas autem principii agendi, ut tale eft, in quantitate virtutis confiftit. Poteft etiam hoc declarari exemplis phyficis, & humanis: nam impetus impreffus æqualis eft, licet in hoc vel illo paffo minus fit operaturus: & qui dat æqualem enfem, æquale auxilium præbet, licet alter non fit æqualiter illo ufurus. Recte ergo dicitur hoc majus beneficium, & major gratia, non tamen proprie ac formaliter majus auxilium. Atque ita fatisfactum eft tertiæ objectioni.

CAPUT XXII.

Aliquot propofitionibus doctrinæ totius libri comprehenditur.

Prima propofitio de auxilio fufficiente

1 DUÆ funt affertiones præcipue a nobis intentæ in toto hoc opere. Una ad auxilium fufficiens: altera ad efficax pertinens. Nam, licet hæc pofterior nobis fit principalius propofita, fine priori tamen declarari non potuit. Prima ergo affertio fit: per auxilium fufficiens dari homini, ut vere & realiter poffit efficere actum fupernaturalem, fi velit: ita, ut nihil illi ad volendum defit, quod non fit in ejus poteftate. Hæc fatis probata eft in fuperioribus. Legatur pro illa Divus Auguft. de Spir. & lit. cap. 3. de correp. & grat. c. 11. & 12. & lib. 83. q. q. 68. & in Ench. c. 32.

At hinc infertimus primo, eos qui non credunt, fimpliciter poffe credere: vel remote fi nondum illuminati funt; vel proxime, fi jam funt fufficienter vocati: alioqui, vel eis præciperetur impoffibile, vel non peccarent, non credendo. Et eadem ratione, poffunt falvari, qui non falvantur: quod enim Joannes capite primo dicit: *dedit eis poteftatem, filios Dei fieri*: non folum verum eft in his hominibus, in quibus illa poteftas ad actum reducitur, fed etiam in his, qui fua culpa non fiunt filii Dei, cum poffint fieri.

Secundo infertur, hanc propofitionem fimpliciter falfam effe: *Voluntas non poteft credere, nifi fit efficaciter a Deo prædeterminata, ut velit credere.* Probatur: nam fæpe voluntas, quæ non vult credere, poteft id velle, & tamen illa voluntas non eft efficaciter prædeterminata ut velit; ergo voluntas non prædeterminata ut velit, poteft velle credere. Dicet aliquis voluntatem fine illa prædeterminatione habere poteftatem volendi, non tamen poffe uti illa poteftate, nifi accedente prædeterminatione; & ideo committi æquivocationem in ratione facta: nam eft duplex modus poteftatis, & juxta unum dicitur poffe, etiam cum non eft prædeterminata, & fecundum alium non poffe fine prædeterminatione. Sicut etiam vere dicitur ignis non poffe calefacere fine concurfu, quamvis potentiam habeat quando non habet concurfum. Sed hæc æquivocatio fæpe eft a nobis in fuperioribus fublata, quia non agimus de potentia nuda & remota: fed de potentia proxima cum omnibus conditionibus præ requifitis ad operandum, & habente paratum, feu in poteftate fua omne adjutorium, vel concurfum alterius caufæ ad fuam operationem neceffarium: hæc enim fola poteft vocari potentia moralis, & hæc fola fufficit, ut voluntati & non impotentiæ tribuatur defectus actionis. Loquendo autem de potentia hoc modo, non poffet voluntas, carens prædeterminatione, dici potens ad volendum, fi abfque illa prædeterminatione non poffet velle; quia dum caret illa prædeterminatione non habet illam in fua poteftate, neque in fua voluntate, ut latiffime in fuperioribus probatum eft.

Occurritur objectioni

Secunda propofitio de auxilio efficaci

3 Secunda affertio principalis, quæ ex præcedenti fere colligitur, eft auxilium efficax, id eft, actu efficiens liberum confenfum in homine, ultra auxilium fufficiens, nullam novam motionem in homine ponere, præterquam actualem influxum gratiæ adjuvantis, & generale de concurfum gratiæ, qui immediate verfatur circa ipfum confenfum liberum. Unde fit ut tale auxilium non vocetur efficax ab aliqua motione phyfice prædeterminante, quam addat fupra auxilium fufficiens; fed vel ex actuali actione, & concomitantia actualis concurfus, fi late & minus proprie dicatur efficax; id eft, actu efficiens; vel fi proprius loquamur, dicitur efficax ex morali efficacia conjuncta cum infallibilitate inducendi effectum, quem habet ut fubeft intentioni & fcientiæ primi agentis, a quo tale auxilium datur. Tota hæc affertio, ut dixi, fequitur ex præcedenti; quia fi aliquid aliud præter concurfum proportionatum requiratur ad actualem effectionem voluntatis cum fufficienti auxilio, hoc ipfo deftruitur veritas fufficientis auxilii. Et hoc idem fatis aperte docuit Concilio Tridentino cum dixit; voluntatem cum eadem Dei motione, feu auxilio proveniente poffe operari; & non operari, eidem gratiæ libere affentiendo, & cooperando, cum illam abiicere poffit: ergo ultra totum illud gratiæ auxilium, cum homo poteft refiftere, nihil aliud Conc. requirit, præter actualem operationem, in qua includitur effentialiter concurfus Dei proportionatus, & cooperatio voluntatis cum gratia ipfa cooperante, & utrumque horum cenfet Conc. effe in poteftate hominis fufficienter vocati, & illuminati, ut fi ipfe adjungat fuam liberam cooperationem, neq; cooperatio gratiæ, neq; divinus concurfus proportionatus illi deeffe pofsit, neq; aliquid horum actu exhibeatur fine libera voluntatis cooperatione: & ideo pro fola voluntatis liber-

libertate possit effectus gratiæ impediri. Atque ita etiam constat, non posse efficaciatem gratiæ aliter quam diximus, declarari: quia, seclusa prædeterminatione physica, non potest efficacia esse nisi moralis, quæ esse nequit omnino infallibilis, nisi adjuncta præscientia, quæ omnia late sunt in superioribus declarata, tam ex re ipsa, quam ex mente Augustini.

Atque hinc infertur primo, voluntatem humanam, etiam in actibus supernaturalibus, determinare seipsa. Probatur ex dictis; quia non prædeterminatur a solo Deo. Item, quia supra lib. 1. cap. ult. ostensum est, de ratione actus liberi esse, ut fiat ex propria determinatione causæ libere operantis; sed de fide est, actus supernaturales esse liberos: ergo in eis etiam voluntas ipsa se determinat. Denique determinare se in potentia creata nihil aliud est, quam ex statu indifferenti (ut sic dicam) reducere se ad statum in altera partem determinatum; vel est efficere in se motum, ad quem ita erat indifferens, ut possit oppositum facere, vel illum motum suspendere: sed ita se gerit voluntas in actibus supernaturalibus; ergo in illis etiam se determinat, quando liberum consensum præstat.

Tertia propositio

4 At vero, cum in eodem cap. ult. lib. 1. dixerimus in bono sensu, etiam concedi posse, Deum determinare voluntatem humanam non sine illa, multo majori ratione id dicendum est in actibus supernaturalibus, in quibus non potest voluntas suam determinationem efficere sine Deo, non solum ratione concursus generalis, sed etiam quia indiget ad talem determinationem efficiendam, superiori virtute & adjutorio quod solus Deus præstare potest.

Aliquorum objectio contra dicta in tertia propositione.

1 QUamobrem nullius momenti est quorundam objectio, quam ex hac tertia assertione inferunt, si voluntas determinat se in actibus supernaturalibus illam esse aut unicam, aut primam, aut principalem causam hujus determinationis. Nulla est enim vis, aut verisimilitudo hujus illationis: sicut etiam voluntas se convertit in Deum, licet non sola nec principalius suam conversionem efficiat. Quia ergo ipsa efficit determinationem suam, & in se illam efficit; est n. quid immanens; ideo verissime dicitur determinare se; tamen quia non efficit illam sine Deo per auxilia gratiæ operante & cooperante, ideo non ipsi, sed Deo principalius tribuenda est illa determinatio. Sed urgent; ergo initium justificationis aliquo modo tribuendum est lib. arbit. Hæc vero illatio jam sæpe negata est, quia initium justificationis non sumitur a libero consensu, seu determinatione voluntatis, sed a prima vocatione, seu auxilio Dei.

Alia instantia

Sed instant; quia hoc est verum de initio remoto: proximum autem est determinatio voluntatis, ergo hoc saltem initium tribuetur voluntati. Respondeo, hunc solum esse abusum verborum ad rem confundendam; nam Patres nunquam hoc sensu loquuntur de initio salutis. Dico ergo, initium proximum nihil aliud significare posse nisi causam proximam; & sic certissimum est hominem per liberum arbitrium esse causam proximam suæ salutis: nam, *qui creavit te sine te, non salvabit te sine te*, ut August. dixit. In idemque redit quod Concil. Trident. sessione sexta, canone quarto definit; hominem cooperari Deo volenti & adjuvanti, ut se ad justitiam disponat ac præparet; utique ut proxima causa secundaria, & minus principalis. Igitur verissime dicitur voluntas determinare se, non tamen sine Deo, & Deum terminare voluntatem, non tamen sine ipsa, quamvis principalius concurrendo; quam ipsa.

Additio ultima circa modum loquendi, ne cum hæreticis conveniamus.

1 ADdo insuper, si quis velit hanc determinationem, ut est a Deo, prædeterminationem appellare (juxta notata in c. ult. l. 1.) propter eminentiam & independentiam concursus divini, non est de nomine contendendum, dummodo de re, & de vero sensu constet; nimirum, nomine prædeterminationis non intelligi aliquam actionem, quæ a solo Deo in voluntate fiat, per quam ejus indifferentia, ut applicata ad usum, a solo Deo prius tollatur, vel coarctetur ad unum, quam ipsa voluntas consentiat: hic n. sensus est quem hactenus impugnavimus propter repugnandam, quia cum libertate habere videtur. Ideoque etiam illam loquendi formam censeo hoc tempore vitandam esse, ne cum hæreticis, etiam in modo loquendi conveniamus; & ne occasionem errandi inde aliqui accipiant. Merito n. observavit D.Th. opusc. 1. cont. errores Græcor. in procemio. *Errores exortos occasionem dare sanctis Ecclesiæ doctoribus, ut fidei mysteria majori circumspectione tractent ad elimandos errores exortos*. Et inter alia ponit exemplum ad rem de qua agimus accommodatum in Aug. *Qui post exortam Pelagianam hæresim cautius de libero arbitrio, & liberius de gratia locutus est, quam ante illam hæresim*. Quod in Chrysost. notavit idem Aug. l. 1. cont. Julia. c. 1. *Vobis* (inquit ad Pelagianos) *nondum litigantibus securius loquebatur*. Cum ergo hoc tempore errores circa divinæ gratiæ necessitatem extincti sint, & ad alterum extremum declinetur, novis hæreticis negantibus libertatem arbitrii, ad fidei doctores pertinet, cautius loqui, & salva fidei veritate, quæ ad gratiam spectat, clarius & manifestius docere liberi arbitrii veritatem. Quod si in ipso loquendi modo hoc observandum est, multo magis in modo judicandi & sentiendi: atque hanc ob causam inter alias, doctrinam, quam de gratia efficaci declaravimus, retinendam esse censemus, quod ad fidem defendendam videatur esse accommodatissima.

F I N I S.

DE SCIENTIA QUAM DEUS HABET DE FUTURIS CONTINGENTIBUS

L I B R I D U O.

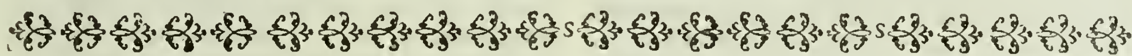


IN libris, quos de concursu Dei cum libero arbitrio nuper scripsimus, sæpe supposuimus, cognoscere Deum de quacumque voluntate, quid actura sit, vel esset, si in hac vel illa occasione constitueretur: & vocari solet hæc scientia futurorum contingentium conditionatorum, qualia sunt hæc, *Si Petrus hic & nunc tentaretur, peccaret. Si tali tempore vixisset, hoc vel illud fecisset*. Hanc autem scientiam non omnes Theologi hujus temporis admittunt etiam in Deo; quin potius impossibilem, & fictitiam esse putant, & a modernis Theologis excogitatam. Propter hanc ergo causam necessarium visum est priori operi hoc adjungere; quia rem hanc magni momenti esse existimamus; tum ad multa loca Scripturæ, & Sanctorum Patrum intelligenda; tum etiam ad digne sentiendum de divina scientia; tum denique ad plures difficultates de gratia, & prædestinatione, libero arbitrio

trio expediendas. Quia vero materia hæc multum connexa est cum scientia, quam Deus habet de futuris absolutis: imo necessario illius cognitionem prærequirit; ideo opus hoc in duos libros dividemus, & in priori de absoluta, in posteriori vero de conditionata scientia futurorum contingentium dicemus.

Prius tamen quam rem ingrediamur circa nomen contingentiæ breviter advertendum est, interdum late, & minus proprie sumi; ita ut, quidquid fieri possit, aut soleat, contingere dicatur: quomodo etiam effectus necessarij, ut solem cras oriri, contingere dicuntur. Sed non in ea significatione utimur nunc ea voce, sed in alia propria, qua contingentia necessitati opponitur, quomodo contingere dicitur, quod non necesse est, aut fit, sed in utramque partem accidere potest. Rursus, esse contingens interdum tribuitur rebus, ut res sunt, interdum effectibus, ut effectus sunt. Primo modo dicitur contingens omne ens, quod non est necessarium: quod uno modo tribui potest omni enti creato, quatenus non simpliciter necessario est, & potest non esse saltem per potentiam extrinsecam. Secundo, tribuitur magis proprie rebus corruptibilibus, quæ ab intrinseco habent unde possent non esse. Et erunt hoc modo contingentes, etiamsi quatenus effectus sunt, intelligantur necessario manare a causis suis, quomodo ab eis manant. Et hoc modo contingens, potius dicitur mutabile, seu corruptibile, de quo nunc non agimus, sed de effectu contingente in ratione effectus, quia scilicet non necessario manat a sua causa, sed potius fieri & non fieri. Et ita etiam contingit, ut interdum fiat, & interdum non fiat.

In quo effectu ulterius est considerandum, aliud esse quod contingens sit, & aliud quod futurum sit, & aliud quod futurum contingens sit. Esse enim contingens, non contingenter, sed necessario illi convenit, sive futurum sit, sive non, quia convenit illi ex vi potestatis causæ, non ex vi actionis. Unde non agimus de scientia contingentis sub hac ratione, quia talis scientia potius est cujusdam objecti necessarii. Addit ergo futurum ut sic, quod illud contingens ad unam partem sit determinandum. Et, quia hæc determinatio futuri ad unam partem communis est, etiam necessariis effectibus, ideo futurum contingens utrumque simul conjungit, scilicet determinationem futuram ad unam partem cum potestate ad oppositam; & de scientia hujus objecti, ut sic, est præsens disputatio. Et quamvis futurum sub hac voce videatur affirmationem, seu positivum tantum significare, tamen in proposito comprehendit etiam negationem futuram cum potestate ad oppositam affirmationem: non enim est minus futurum contingens, quod Petrus non sit peccaturus, quam quod sit peccaturus. Sub hoc ergo objecto comprehenditur omnis veritas in futuro tempore contingens, tam affirmativa quam negativa. Denique hæc veritas contingens quædam potest considerari prout revera futura est in aliqua differentia temporis, alia vero sub quadam hypothesi, seu conditione, scilicet quod futurum esset, si hoc vel illud accideret, quod inquiri etiam potest de rebus, quæ nunquam futuræ sunt: & de hoc posteriori modo est scientia conditionata, quam considerabimus in sequenti libro; in hoc vero solum agimus de priori.



LIBER PRIMUS.

DE SCIENTIA DEI FUTURORUM CONTINGENTIUM ABSOLUTORUM.

Principio disputandum hoc loco videtur de hypothesi, quæ in hoc titulo supponitur, dari scilicet, aliquos effectus, qui contingenter eveniant. Sed de hac re late disserui in disput. 19. Metaphysicæ, & ideo ab ea nunc supersedendum est. Ex illo vero loco aliqua breviter supponenda sunt.

CAPUT PRIMUM.

Subjectum operis declaratur, & nonnulla difficultates leviores expediuntur.

Quid sit & unde proveniat contingentia

1 Primum igitur statuendum est, futura contingentia quædam esse talia secundum quid, seu per accidens, & ab extrinseco; alia vero simpliciter, per se, seu ab intrinseco. Dicitur enim effectus contingens, qui ita fit, vel efficiendus est a sua causa proxima, ut possit ab illa non fieri: hoc autem ex duplici capite provenire potest. Primo ex impedimento extrinseco, & non ex intrinseca virtute causæ: & hoc tantummodo invenitur contingentia in effectibus inferiorum causarum naturalium, quatenus eveniunt sine interventu alicujus causæ liberæ. Nam, si consideretur virtus, & modus agendi causæ proximæ talis effectus, nulla est contingentia in illo effectu, quia causa ejus non habet potestatem propriam & intrinsecam ad non efficiendum illum, sed ex intrinseca necessitate operatur, positis omnibus requisitis. Quia tamen causa illa imperfecta est, & per oppositionem alterius impediri potest ab agendo: ideo ex hoc capite potest ille effectus esse contingens. Contingentia vero illa dicitur esse secundum quid; quia est tantum respectu unius causæ, ut impediri potest ab alia: non vero respectu totius collectionis occurrentium causarum. Dicitur etiam extrinseca, & per accidens, quia non provenit ex in-

trinseca

trinseca virtute causæ per se agentis, sed ab extrinseco impediente. Altera vero contingentia propria est, quæ provenit ex libertate alicujus causæ: quæ merito dicitur esse per se & ab extrinseco, quia provenit ex intrinseca potestate, quam per se habet ipsa causa proxima ad suspendendum suum concursum, positis etiam omnibus requisitis ad agendum: & ob eandem causam dicitur hæc contingentia simpliciter, quia posita collectione causarum omnium, vel impedimentorum concurrentium, adhuc effectus potest fieri, & non fieri.

De qua contingentia nō sit futurus sermo

2 In præsenti ergo non est futurus sermo, de priori contingentia; quia de scientia talium futurorum nulla est difficultas, sed duo sunt clara, unum est talem effectum ex vi solius suæ causæ proximæ non posse cognosci, ut certo futurum; quia licet talis causa ex se determinata sit ad faciendum effectum, impediri tamen potest, nec ex vi illius solius cognosci potest an impedienda sit, nec ne. Aliud est comprehenso toto ordine naturalium causarum, quæ ad effectum promovendum, vel impediendum concurrere possunt, evidenter cognosci an ille effectus impediendus sit, nec ne, ut recte docuit D. Thom. 1. contr. Gen. cap. 67. ratione 3. & ibi Ferrariensis notavit. Et ratio est evidens; quia respectu totius collectionis causarum effectus non est contingens, sed necessarius; quia omnes illæ causæ necessario operantur, sive promovendo, sive impediendo: jam n. supposuimus nullam causam liberam intervenire, vel per se, vel per accidens, vel applicando causam agentem, vel impedientem. Cognitis ergo & inter se collatis omnibus illis causis simul sumptis, evidenter cognosceretur, an futurus sit ille effectus, nec ne, ut in prædicta disp. 19. Metaph. sect. 10. latius dixi, & Doctores Scholasticos adduxi.

Contingentia primo lo. co posita cognosci possunt a creatura

3 Imo hinc obiter intelligi potest non solum posse hæc futura contingentia ab intellectu increato cognosci, sed etiam a creato, qui vim habeat comprehendendi totum illum ordinem naturalium causarum, qualis etiam creditur esse intellectus angelicus: quamquam in hoc multum a divina perfectione distet: tum quia Angelus non semper considerat omnia, sicut Deus, & ideo facile potest contingere, ut aliquid actu non advertat, ex quo effectus reddatur incertus: tum etiam quia, licet talis effectus infallibiliter futurus sit ex suppositione, quod nulla causa libera interventura sit, tamen hoc ipsum non potest esse ita certum Angelo, sicut Deo: & maxime latet Angelum, an Deus ipse immutaturus sit illum ordinem causarum: & ideo talis cognitio in Angelo regulariter tantum est conjecturalis. Nisi fortasse in his effectibus, qui ita pendent ex superioribus causis naturalibus, ut per nullam voluntatem creatam talis ordo causarum immutari possit: de illis enim effectibus habere possunt certitudinem naturalem, subordinatam tamen divinæ potentiæ, & voluntati, ut sumi etiam potest ex his, quæ de Fato diximus in dicta disp. 19. sect. 11.

Contingentia effectus esse potest a divina causa aut ab humana.

4 Rursus contingentia effectus, quæ est ex causa libera, subdistingui potest: nam quædam est ex voluntate creata, alia ex increata, seu divina. Neque immorari nunc oportet in controversia de modo loquendi: an effectus dici possit contingens propter solum respectum ad libertatem causæ primæ. Quam rem sufficienter attigi disput. 30. Metaph. sect. 16. num. 43. ubi dixi, licet illa locutio vitanda sit propter invidiam vocis, *Contingentiæ*, quæ indicare videtur imperfectionem, & eventum præter intentionem agentis; tamen, si præcise significet indifferentiam in operando, hanc revera in divinis effectibus reperiri: quia ita manant a Deo, ut posset Deus illos non efficere, si vellet. Cum ergo in præsenti tota difficultas, quæ esse potest in scientia futurorum contingentium, posita sit in indifferentia, & potestate causæ ad utrumlibet, & non in aliis imperfectionibus: juxta subjectam materiam recte potest distingui de contingentia, vel potius indifferentia in ordine ad voluntatem creatam, vel increatam.

5 Nihilominus tamen scientia hæc futurorum nullam difficultatem habet ex libertate effectus vel actionis in ordine ad divinam voluntatem. Duobus enim modis procedit effectus a Deo: primo ab illo solo: secundo ab ipso, ut concurrente cum causa secunda. In priori modo effectus pendet quidem ex libero modo operandi solius divinæ voluntatis, cum ad nullam aliam causam respectum habeat: tamen determinatio ipsa divinæ voluntatis ipsimet Deo facile nota est in æterno, & efficaci decreto ejusdem voluntatis suæ: nam, ut Deus in tempore faciat talem effectum, necesse est, ut ab æterno habeat tale decretum efficax: quia neque in tempore potest incipere illud habere, neque sine illo potest operari, cum voluntarie & libere operaturus sit, & sine concursu alterius causæ: agimus enim de his effectibus, quos solus Deus per seipsum facit. Posito autem illo decreto, non potest Deus illud ignorare, cum actu & intime in ipso sit, cumque ex certa scientia, & perfectissimo modo illud habeat: Neque etiam illo cognito potest Deus ignorare, quin ex vi illius futurus sit talis effectus, cum voluntas illa efficax sit & omnipotens, nec non immutabilis.

6 In posteriori autem modo effectus pendet, non solum a Deo, sed etiam a causa secunda, cui Deus præbet, vel offert concursum suum. Et ideo, ut cognoscatur effectus futurus, necessarium est cognoscere, non solum concursum Dei, aut voluntatem concurrendi, quantum in ipso est, sed etiam influxum seu determinationem futuram causæ secundæ. Præbet autem Deus hunc concursum media voluntate sua; & consequenter, si in tempore concursurus est, ab æterno habuit propositum concurrendi: quod propositum ipsi facile notum est, ut paulo ante dixi: & ideo ex vi illius facile præscit suum concursum paratum esse ut talis effectus fiat. An vero hoc satis sit ad cognoscendam etiam determinationem liberam causæ secundæ, & effectum ejus, infra tractandum est. Tota ergo hæc disputatio versabitur circa effectus contingentes causarum secundarum liberarum, quatenus ab earum influxu, & libera determinatione dependent: de quibus eadem ratio est, sive pendeant a voluntate angelica, sive ab humana: tamen, quia hæc posterior nobis familiarior est, & notior, de illa peculiariter loquimur: Et primo videndum est, an in propositionibus significantibus de futuro hos effectus contingentes sit determinata veritas, quæ in eis cognosci possit, & cognoscatur a Deo. Deinde qua via, aut medio cognosci possit, vel cognoscatur a Deo: ex quibus tamen constabit, quo modo contingentia cum præscientia non repugnat.

De quibus contingētibus sit agendum

CAPUT II.

In propositionibus de futuro contingenti esse sufficientem veritatem determinatam secundum quam a Deo præsciri possint.

Quid requiratur, ut objectum cadat sub scientia Dei

1 CUM Deus in omni perfectione sua consummatus sit, & habeat quidquid sub vero conceptu talis perfectionis cadere potest; dubitari non potest, quin etiam in scientia summam & infinitam perfectionem habeat, sicut habet in potentia, & aliis attributis. Quapropter, sicut in divina potentia cum inquirimus an aliquid sub illam cadat, non dubitamus de potestate ex parte Dei, sed de possibilitate ex parte rei, de qua est quæstio: nam si illa in se est possibilis, seu non repugnans, non potest effugere omnipotentiam Dei, cum sit perfectissima, & infinita simpliciter. Ita in præsenti ad examinandum an hæc futura contingentia cadant sub scientiam Dei, ex parte ipsorum inquirendum est, an talia sint, ut cognosci possint. Nam, si ipsa habent fundamentum cognoscibilitatis, ut sic dicam, quod est veritatis, non effugient scientiam Dei, quæ infinita est, & perfectissima, quæ excogitari potest. Si vero in eis nulla est veritas, quæ cognosci possit, mirum non erit, quod sub scientiam Dei non cadant, quia ideo non erit major imperfectio in Dei scientia, quam sit in potentia non posse id, quod est impossibile.

2 Non-

Ciceronis error de scientia futurorum contingentium

2 Nonnulli ergo Philosophi negarunt posse Deum cognoscere hæc futura, Cicero, l. de Fato, & 2. de Divinat. Qui ut ait August. 5. de Civitate, cap. 9. *Ut homines faceret liberos facit sacrilegos*. Non enim existimavit præscientiam horum futurorum posse cum libertate conjungi. Fundamentum hujus erroris videtur posuisse Aristot. 1. de Interpretatione cap. 8. ubi negat propositiones de futuro contingenti habere determinatam veritatem, donec ponantur in esse: nam hinc necessario sequitur non posse præsciri priusquam eveniant: quia quod non est, non scitur: ergo quod non est verum, non potest sciri esse verum: sed propositio, quæ non est determinate vera, non est vera, quia adhuc est quasi suspensa, & indifferens ad veritatem, & falsitatem: ergo non potest sciri ut vera: alioqui talis cognitio esset difformis objecto, & falsa. Et eadem ratione non potest talis propositio cognosci ut falsa, quia non est etiam determinate falsa, sed indifferens. Ergo manet talis propositio incognoscibilis, siquidem de ea judicari non potest an vera, vel falsa futura sit.

Unde probet Aristot. propositiones de his futuris non esse determinate veras

3 Quod autem propositio de futuro contingenti non sit determinate vera, vel falsa, probatur ab Aristotele. Quia alias tolleretur rerum contingentia, & omnia necessario evenirent. Sequela probatur primo; quia si talis propositio est determinate vera: ergo non est indifferens, quia indifferens, & determinatum ad unum repugnant: ergo. Neque est contingens, quia contingens, & indifferens idem sunt. Secundo, quia, si eadem propositio est determinate vera: ergo necessario vera: ergo quod per illam futurum dicitur, necessario futurum est. Prima consequentia probatur: quia si propositio de futuro semel est vera, fieri non potest quin aliquo tempore verificetur: nam, si verificanda non esset, semper fuisset falsa. Tertio, quia, si talis propositio est determinate vera, ergo est vera secundum illud esse quod habet antequam fiat: quia veritas in esse fundatur: sed tunc non habet esse, nisi in suis causis: ergo in eis habet potius determinationem ad esse, quam ad non esse: ergo non habet indifferentiam: ergo nec contingentiam, sed necessitatem: quia illud dicitur necessarium, quod est ad unum determinatum.

Præscire Deum futura contingentia probatur ex scripturis

4 Dico primo: Deum præscire & præcognoscere futura contingentia, est de fide: & expresse habetur in multis locis Scripturæ, Eccl. 23. *Domino Deo antequam creentur omnia sunt cognita*; & loquitur specialiter de actibus humanis, de quibus Psal. 138. *Intellexisti cogitationes meas de longe*. Sap. 8. *Signa & monstra scit, antequam fiant, & eventus sæculorum, & temporum*. Unde etiam sæpe in Scripturis prædicit futura: imo hoc dicitur proprium Dei. Isai. 41. *Annuntiate nobis futura, & dicemus, quia Dii estis vos*: quod de his contingentibus, & de modo, quo a Deo prædici possunt, verum habet. Nam alia futura, quæ ex solis naturalibus causis pendent, etiam ab homine, vel ab Angelo, prædici possunt. Hæc etiam futura libera per conjecturam etiam, valde probabilem, etiam a creatura prædici possunt, sed non sine periculo deceptionis: Deus autem prædicit hæc futura libera infallibili prædictione: prædictio autem supponit præscientiam. Propter quod recte dixit Tertullianus, libro secundo contra Marcionem. cap. 5. *Deum quot fecit Prophetas, tot habere testes præscientiæ suæ*. Plura de hac veritate videri possunt in Augustino: ubi supra & 13. de Trinitate, capite septimo & sequentibus, & quinto Gene. ad literam, capite 16. & 18. & in Fulgen. de Fide ad Petrum, cap. 31. & 33. Anselm. libro de Præscientia, & libero arbitrio cap. 1.

Probatur ratione

5 Rationes congerit D. Thomas, 1. contr. Gent. cap. 66. & 67. Breviter id probatur ex divina perfectione; quia, si hæc futura ignoraret, vix posset mundum gubernare, & providentiam convenientem illius gerere. Unde August. supra dixit; propriam ignorare vocem; qui & Deum esse admittit, & Deum facit ignorantem futurorum. Et Plutarchus Philosophus in lib. de Theologia Ægyptiorum, inter beatitudines Dei ponit, quod scientia præoccupat quæcumque fiunt. Præterea declaratur hoc modo; quia vel Deus scit hæc contingentia, quando ponuntur in esse, vel non: hoc posterius nemo dicit, quia Angelus, vel homo præcognoscit, saltem quando sunt præsentia: ergo multo magis Deus: si autem tunc illa cognoscit; ergo & antea, quia scientia Dei augeri non potest, ita ut aliquid novum sub illam cadat; tum propter immutabilitatem; tum etiam, quia paulatim discere, quocumque modo fiat, magna imperfectio est. Confirmatur, quia, si Deus in tempore aliquid de novo inciperet velle, imperfectionem in illo indicaret: ergo multo magis si aliquid de novo scire inciperet. Tandem probatur a priori, quia hoc objectum est scibile, & scientia Dei, cum sit infinita, naturaliter, ac necessario repræsentat omne scibile. Superest autem probanda propositio ultimo assumpta.

Futura hæc determinatam habent veritatem.

6 Dico secundo, hæc futura contingentia, quæ a nobis per propositiones de futuro significantur antequam in tempore fiant, atque adeo ab æterno habent determinatam veritatem, secundum quam cognoscibilia sunt, & a Deo præsciuntur. Ita docent frequenter Theologi in 1. dist. 38. præsertim Gregorius quæst. 1. ar. 2. Gabriel quæst. 1. ar. 1. Bona. art. 2. quæst. 1. Richardus ar. 1. quæst. 5. ad primum. Major, & Ocham. quæst. 1. Capreol. distinct. 39. q. 1. ar. 2. ad argumenta contra 6. concl. & ibi Scot. q. 1. Marsilius quæst. 40. ad 3. Et mihi videtur sequi necessario ex principio fidei, si in terminorum significatione conveniamus. Nam Nominales multa fingunt de propositione determinate vera, ut Aristotelem interpretentur, quæ late refert Corduba lib. 1. quæst. 55. dub. 2. & infra breviter attingam. Nunc suppono propositionem de futuro contingente esse determinate veram nihil aliud esse, quam veritatem, & non falsitatem ei convenire, & inesse, sive illa veritas ei necessario conveniat, vel absolute, vel ex suppositione, sive nullo modo, & sive illa veritas occulta sit, sive nota: nam hæc omnia extrinseca sunt, ut simpliciter, & intrinsece dici possit, veritatem definite, seu actu convenire tali propositioni.

Probatur hæc veritas Theologica demonstratione

7 Hac igitur significatione supposita, patet conclusio: primo a posteriori ex principio fidei. Nam Deus cognoscit hæc futura, & ea revelat, & dicit; *Petrus peccabit*, & tamen non cognoscit, aut revelat, aut dicit, nisi verum: ergo hoc est simpliciter & actualiter verum, & hoc est esse determinate verum. Nam, si Propheta enuncians talem propositionem, determinate verum dicit, dictum etiam ipsum secundum se, & prius quam dicatur, determinate verum est: hæc enim correlativa sunt. Confirmatur, nam, si non esset hoc modo verum, non esset cognoscibile determinate potius hoc quam illud futurum, quia unumquodque cognoscibile est, sicut est, si debet vere cognosci: ergo si ipsum in se non est determinate verum, ergo neque est determinate futurum: ergo non poterit hoc modo cognosci etiam a Deo; quia, quod in se non est cognoscibile, nec verum, implicat cognosci; sicut, quod non est factibile in se, non potest fieri etiam a Deo. Quin potius ulterius sequitur, quod si hæc futura non habent determinatam veritatem, judicium de illis ut determinate veris sit falsum, quia non habet conformitatem cum objecto. Nam, facta illa suppositione, quod hæc propositio, *Petrus peccabit*, non est determinate vera, judicare de illa in actu signato, quod sit determinate vera, est falsum judicium: ergo judicare illam etiam in actu exercito, ut absolute & determinate veram, erit falsum judicium: nullum ergo tale judicium determinatum habere poterit Deus de his futuris. Vel e converso, si illud habet, ut revera habet, sicut ipsum judicium verum est, ita & in objecto ejus est determinata veritas. Unde antiqui Patres, quos infra referemus, ajunt Deum præscire hæc futura, quia illa futura sunt: si ergo illa futura sunt, propositio enuncians illa esse futura, determinate vera est. Nam ex eo quod res est, vel

vel non est, propositio vera vel falsa est. Idemque argumentum fiet, licet cum aliis dicatur, hoc est futurum, quia Deus novit esse futurum; nam saltem inde habebit determinatam veritatem: sicut ergo scientia Dei æterna est, ita hæ propositiones ab æterno habent determinatam veritatem.

8 Præterea ostendo fieri non posse, ut hæ propositiones absolute prolatæ, nec sint determinate veræ, nec determinate falsæ: quia hoc ipso quod negatur esse veras determinate: sequitur necessario esse determinate falsas; si determinate affirmant fore, vel non fore, quia nondum est determinate futurum, vel non futurum: nam, si esset determinate futurum, jam esset vera propositio. Impossibile vero est omnes has propositiones de futuro esse determinate falsas: tum quia alias Deus cognosceret illas ut falsas, quia non ita est: tum etiam, quia æque negat ipse Aristot. has propositiones esse determinate falsas: tum denique, quia in illis propositionibus dantur propositiones contradictorie oppositæ, quæ non possunt esse simul falsæ. Unde Aristoteles supra fatetur illud disjunctum esse verum, & necessarium: *Petrus peccabit, vel non peccabit.* Et confirmatur, quia nunc est vera hęc propositio. *Petrus peccabit, vel non peccabit cras.* Ergo est vera hodie ratione alterius partis, quia ad veritatem disjunctive necessarium est, ut altera pars sit vera: ergo altera illarum partium est nunc determinate vera, quamvis fortasse a nobis discerni non possit. Dicetur propositionem illam esse veram in sensu disjuncto, & confuso, non vero in sensu disjunctivo, & determinato; & ideo non esse necessarium, ut altera pars sit vera determinate, sed solum ut alterutra confuse futura sit vera, quod non est contingens, sed necessarium. Sed contra hoc est, quia hæc confusio est ex parte cognitionis nostræ, quia nescimus determinate, in quo membro disjunctum illud verificandum sit, tamen in re non potest non esse determinatum.

Idem probatur alia ratione

9 Quod ulterius sic declaro ex re ipsa, quia quando nunc fit effectus contingens, verbi gratia: Petrus peccat, ostenditur propositionem antea prolatam de tali futuro fuisse veram; ergo antea etiam fuit determinate vera, & ab æterno fuit talis: nam est ratio de toto tempore præcedente. Consequentia patet, quia ut dictum est, nihil aliud est esse determinate esse veram, quam esse actu & in re veram. Antecedens vero patet; tum quia illa propositio, non incipit esse vera in eo instanti, in quo Petrus peccat, imo tunc potius quodammodo jam definit ejus veritas, & incipit veritas de præsenti: tum etiam, quia illa fuit semper conformis suo objecto, quia revera ita futurum fuit, sicut per ipsam significabatur: ergo existentia talis rei non dat de novo veritatem propositioni; sed ostendit nobis eam, quæ antea erat. Tandem ex ipsis locutionibus; quia, cum assero: *Petrus peccabit*, quid quæso assero? vel enim affirmo tantum Petrum esse indifferentem ad peccandum, vel determinate peccaturum. Primum est plane falsum, quia est contra vim verborum: tum quia alias, hæ non essent contradictoriæ, Petrus peccabit, & Petrus non peccabit, ut ipse Aristoteles fatetur, sed potius idem per utramque significaretur, quod est contra omnem sensum. Si autem dicatur secundum: ergo vel id, quod nunc profertur, est conforme objecto, vel non est: ergo necessario est determinate verum, ubi determinate falsum. Dices, nondum esse conforme, vel disforme, quia nondum est aliud extremum. Sed contra; quia si est præsens in æternitate, ut multi loquuntur, id satis est, vel etiam si nullo modo sit nunc præsens secundum existentiam realem, satis est quod necessario altera pars determinata postea habebit illam præsentiam realem, quia propositio non enunciat rem præsentem, sed futuram; & ideo cum illa ut sic debet habere conformitatem. Hac ergo ratione, quantumvis veritas talium propositionum sit occulta, necessario est determinata: aut opposita falsitas: ideoque verum etiam est ex omnibus contradictoriis, alteram esse in se determinate veram; alteram vero, determinate falsam: quod ipsemet Aristotel. quarto Metaphys. capite septimo sensisse videtur, & in universalibus locutionibus etiam de futuris contingentibus id admittit in dicto capite octavo libro primo de Interpretatione; cum tamen eadem sit utratumque ratio. Nam si ex his duabus contradictoriis; Omnis homo salvabitur, aliquis non salvabitur; prior, verbi gratia, est determinate falsa, & altera determinate vera, ratione alicujus determinati singularis, qui damnandus est, universalis est falsa, & particularis vera, ut ex natura propositionis distributivæ, & particularis per dialecticum discursum ostendi potest: ergo determinata veritas, vel falsitas est in ipsis singularibus contingentibus, & inde manat ad terminos, seu conceptus communes: ideo enim salvabitur homo, quia Petrus salvabitur, & non e contrario.

Præcluditur fuga quædam.

Rejicitur alia responsio

Quid Aristoteles sentiat in hac re.

10 AD fundamentum in principio positum, primum de Aristotele nonnulli Theologi, illum excusant, ut ex Aureolo videre est apud Capreolum supra, & dist. 38. quæstion. 1. artic. 3. & ibi Palacios disput. 2. & Catherinus Opusc. de Præscientia, & providentia. Unde quidam distinguunt inter propositionem veram, & determinate veram; & aliqui dicunt eam propositionem esse determinate veram, quæ est necessaria. Alii vocant determinate veram, quæ vel nobis, vel naturaliter est evidenter vera. Sed hæc omnia sunt conficta: & contra mentem Aristotelis qui non solum usus est illa particula *determinate:* sed absolute dixit has propositiones, nec veras, nec falsas esse. Neque in re potest intelligi, quomodo illa duo distinguantur. Præterea, quod dicitur, & indicatur a Richardo, & Majore, propositionem illam vocari determinate veram, quæ est necessaria, contra mentem Aristotelis est, & veritatem. Nam si intelligatur de necessitate simpliciter, falsum est: alioqui nec propositio de præsenti in actibus liberis esset determinate vera; quia non est simpliciter necessaria: quod tamen est contra Aristotelem, & manifeste falsum. Et idem est, ut postea dicam de propositione de præterito. Si vero sit sermo de necessitate ex suppositione, sic omnis propositio actu vera, est necessaria ex suppositione: nam, sicut quod est, quando est, necessario est pro tunc, ita quod est verum, pro tunc necessario est verum ex suppositione, & quod est futurum, necessario est futurum, non simpliciter, sed ex suppositione, quod futurum sit: ergo quoad hoc eadem est ratio in propositionibus de futuro, & de præsenti, & neutris repugnat hæc necessitas, non fuit ergo hæc mens Aristotelis. Rursus, quod veritas propositionis sit evidens, vel nobis, vel naturaliter, est omnino extrinsecum & accidentarium, ut propositio dicatur determinate vera, nec ne. Nam quod astra sint paria determinate est verum, vel falsum, quamvis a nobis non cognoscatur: & idem esset si a nulla creatura cognosci posset, sicut quod Deus sit trinus. Omnes item rationes Aristotelis præter hunc sensum procedunt, ut facile constabit consideranti supra adductas.

Quã falso nonnulli interpretentur mentem Arist.

11 Alii tandem dicunt propositionem de futuro, ut sic, non esse veram, præsertim propter secundam rationem in principio factam, & ita esse locutum Aristotelem, & hoc modo neque a Deo cognosci, sed ut præsentem æternitati suæ: & hoc modo non esse ab Aristotele consideratam, quia fortasse non est hoc assecutus. Sed, quia de hac præsentia æternitatis postea late dicendum est, nunc dico quod quamvis Deus simplici intuitu videat res futuras ut præsentes, nihilominus etiam cognoscit ab æterno complexiones, vel propositiones de futuro formabiles a creatura esse determinate veras. Et similiter videt rem, quæ tali tempore æternitati suæ præsens coexistit, habere relationem futuri ad totum tempus antecedens. Denique in intellectu creaturæ possunt formaliter esse illæ propositiones de futuro, & a Deo possunt revelari & enunciari, & habebunt determinatam veritatem. Unde existimo juxta principia fidei non posse hoc negari, & Aristotelem in eo errasse. Quod etiam senserunt Bonaventura, Gregor. Major & alii antiqui supra citati.

Aliorum interpretatio

12 Ad

12 Ad rationes ergo Aristotelis respondetur negando tolli contingentiam. Ad primam vero prolationem respondetur, hanc determinationem veritatis contingentis non esse contra indifferentiam necessariam, ut effectus futurus sit contingens, qui non excludit indifferentia causæ, & virtutis ejus, sed tantum actionis: causa autem non dicitur contingenter operari, vel esse operaturam, quia nihil determinate operatura sit, sed quia ita est operatura, ut possit non operari. Unde ad secundum respondetur, solum sequi, si hæ propositiones semel supponuntur veræ, necessario aliquando futurum esse, quod per eas significatur, necessitate consequentiæ, & ex suppositione, non simpliciter; quia absolute non fuit necessarium eas esse veras, tamen supposito, quod veræ sint, fieri non potest, quin eo tempore verificentur, pro quo veræ esse supponuntur: de quo latius in fine hujus libri. Ad tertiam respondetur veritatem harum propositum non esse sumendam ex causis secundum se, sed ex determinatione earum, quam in aliquo instanti habebunt; quia per has propositiones non significatur causas posse hoc facere: hoc enim non sufficit ad propositionem de futuro, sed de possibili tantum: neque significatur causas hoc effecturas necessario: hoc enim nimium est, & solum significatur per propositionem modalem, non vero de inesse. Unde neque etiam significatur causas nunc jam esse determinatas ad illum effectum qui futurus dicitur: nam hoc necessarium non est ad veritatem illarum propositionum, quæ non conjungunt effectum cum causa pro tempore præsenti, sed tantum pro futuro: solum ergo significatur, quod talis causa aliquando determinanda sit ad talem effectum, etiamsi nunc illa causa sit indifferens. Quæ omnia satis ex sequentibus constabunt.

Respondetur ad rationes Arist.

CAPUT III.

Futura contigentia non posse in proxima causa præsciri ostenditur.

Quam sit difficile assignare medium, in quo cognoscantur hæc futura.

1 Ostendimus habere Deum præscientiam futurorum contingentium: superest ut viam, & modum illa cognoscendi inquiramus, & quoad fieri possit declaremus. In qua re non est difficultas de medio ex parte cognoscentis: nam constat Deum per suam essentiam, tamquam per lumen, speciem, & actum intelligendi, hæc singularia omnia cognoscere: sed difficultas est de medio ex parte rei cognitæ: quia cum hæ veritates contingentes neque per se notæ sint, neque simpliciter necessariæ, vix potest intelligi quo medio perspiantur; seu, quod idem est, cum effectus contingens non manet necessario a causa sua, nec causa ipsa de se sit determinata ad talem effectum, vix potest intelligi, quomodo certe cognoscatur talis effectus futurus antequam sit. Qua difficultate nonnulli Theologi superati dixerunt, nullam sufficientem rationem, aut modum hujus cognitionis posse a nobis in hac vita explicari; satisque nobis esse, si; ex infinitate divinæ perfectionis Deum hæc omnia nosse, concludamus, ut videre licet in Ocham, Gabriele, & Greg. in 1. dist. 38. & Marsilio, quæst. 40. Sed quamvis verum sit non posse nos exacte mysterium hoc intelligere, aut explicare quoad modum ejus: nihilominus aliquam ejus rationem assignare possumus; & quod in aliis rebus divinis nobis contingit, facilius nobis est ostendere quid non sit, quam quid sit. Ideoque per varios modos discurremus, eosque qui nobis non probantur, rejiciemus, ut ita tandem quid a nobis dici possit, concludamus.

Diversimode rei veritas cognosci potest.

2 Duobus igitur modis intelligi potest aliqua veritas; scilicet, vel in alio, vel in seipsa intuitive. Rursus in alio variis modis, quorum aliqui imperfectionem claram involvunt, & ideo non habent locum in Deo, ut est cognitio in testificante: quo modo Prophetæ cognoscunt hæc futura: Deo enim non potest hic modus cognitionis convenire; tum quia imperfectus est; tum quia non habet Deus a quo discat. Rursus potest aliquid in alio cognosci, ut in effectu, & hic etiam modus cognitionis non habet locum in Deo propter generalem imperfectionem suam, & quia specialiter, ac per se repugnat his futuris; quia antequam sint, non possunt habere effectum per quem cognoscantur. Aliter vero potest unum in alio cognosci absque imperfectione, scilicet cum cognoscitur effectus in causa exemplari, vel efficiente; vel proxima vel remota, & per hos modos discurrendum nobis est. Quoniam vero sermo est de actibus liberis, qui a voluntate creata pendent, suppono non habere aliam causam, nisi vel proximam, quæ est ipsa voluntas creata cum omnibus conditionibus suis; vel primam, quæ est Deus cum omnibus ex parte ejus requisitis. Unde certum est in causis cœlestibus vel aliis similibus non posse hæc futura præcognosci, alioqui possent ab Angelis, & dæmonibus cognosci, & tales causæ nostram possent determinare voluntatem; quod falsum esse constat, & alibi solet contra Astrologos judiciarios ex principiis fidei ostendi. Itaque hic dicemus de causa proxima, & postea de prima.

Qui sentiant causam proximam esse medii hujus cognitionis.

3 Prima sententia est generalis, omnia hæc futura posse cognosci in causa proxima, id est, in voluntate non nude sumpta, sed ut applicata est hic, & nunc, cum hoc judicio, hoc objecto, hac inclinatione, ac denique cum omnibus aliis, quæ illam possunt, vel impedire, vel determinare ad volendum. Itaque sentit Durand. in prima distinct. 38. quæstion. tertia, & Thomas de Argentina in secund. distinct. 40. artic. tertio, ad argumenta, & aliqui moderni Thomistæ hoc sequuntur, & afferunt locum Divi Thomæ 1. cont. Gent. capit. 67. ratione tertia, sed illum locum supra explicavi capit. primo, de effectibus naturalibus contingentibus cum Ferrar. ibi. Durand. etiam, & alii auctores non satis rem explicant, quia adjungunt divinam voluntatem inter cæteras causas, de qua nunc agimus. Potest fundari hæc opinio primo, quia interdum videntur hæc futura revelari in causis suis, apud Matth. undecimo: *Si in Tyro, & Sydone hæc facta, &c.* nam pœnitentia Tyriorum, & Sidoniorum ibi prædicitur, ut futura ex vitalium causarum, scilicet virtutum; & miraculorum, nam in se non potuit prævideri, cum numquam fuerit. Secundo, ratione tacta a Durando; quia Deus comprehendit naturam voluntatis, & omnia, quæ illam possunt impedire, & determinare; ergo, si omnia hæc Deus intueatur, videbit in illis ad quam partem sit determinanda voluntas. Patet consequentia, quia, sicut ex causa natura sua determinata ad unum necessario sequitur effectus; ita ex causa indifferente natura sua, si adjungantur omnia quæ illam possunt impedire, & determinare, infallibiliter sequitur talis effectus. Tertio, quia Angelus, vel dæmon virtute naturali potest cognoscere futura in causa probabilissima conjectura & interdum moraliter certa; ergo Deus, qui infinite superat Angelum in perspicacia intellectus, poterit etiam certo hæc in causa cognoscere.

Quo id dicant fundamento.

Secunda opinio Sol. los effectus gratiæ cognosci in causa proxima.

4 Secunda opinio potest esse media, seu distinctione utens. Nam sunt quidam effectus contingentes; qui fiunt a voluntate sola virtute naturali ex generali causalitate causæ primæ. Alii vero sunt effectus gratiæ, qui fiunt speciali Dei motione, vel auxilio. Priores effectus, ait hæc opinio, non possunt cognosci in causa proxima, propter rationes infra tractandas, & quia hic nihil speciale intervenit. Posteriores vero effectus possunt cognosci a Deo in causa proxima; scilicet in auxilio efficaci, quod Deus præstat ad hæc opera facienda: de quo multi intelligunt locum citatum Matthæi 11. hoc autem auxilium est aliquid in homine inhærens, & principium proximum, seu causa libera operationis ejus; ergo cognoscitur effectus in causa. Quinimo aliqui extendunt hanc distinctionem ad actum liberum bonum, vel malum, ut malus cognosci non possit in causa: omnis autem bonus possit: quia ad malum non dat Deus specialem motionem inhærentem homini, & antecedentem ad actum, ne fiat Deus auctor mali: ad omnem autem bonum actum dat hujusmodi motionem, quia speciali modo est auctor omnis boni. Unde tandem alii (qui jam in re coincidunt cum prima opinione) addunt, quod etsi mali actus non possint præ-

præcognoſci in cauſa proxima, ut habente poſitivam motionem, qua determinetur ad bonum; cognoſci tamen in illa ut carente tali motione, quia hoc ipſo, quod non movetur, & determinatur ad bonum, determinabitur ad malum, ſiquidem ad alterum determinanda eſt, & ſine prædicta motione non poteſt ad bonum determinari. Hæc, & alia hujuſmodi inveniuntur in aliquibus ex recentioribus, quæ latius ſuperiori opere tractata ſunt.

Quomodo actus pravos cognoſci, dicant alii

5 Tertia opinio generaliter negat poſſe hæc futura cognoſci in ſuis cauſis proximis. Hanc docet expreſſe D. Thom. 1. p. qu. 14. art. 13. & infra qu. 57. art. 3. & 86. art. 4. & 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2. & 1. contra gent. c. 66. & 67. Cajetanus, & Ferrarienſis his locis. Capreolus late in 1. diſt. 38. qu. 1. ubi in hoc conveniunt Scotus, & Ocham cum ſectatoribus, & fere alii Theologi, & videtur indubitata ſententia.

3. opinio illis oppoſita.

Notationes ad veram ſententiam confirmandam.

6 PRo explicatione ſententiæ ſuppono primo, hic non eſſe ſermonem de voluntate divina, & prædefiniente, vel concurrente per abſolutum decretum ſuæ voluntatis; ſed ſolum de eo quod in homine inhæret, vel ineſſe poteſt, quoad volendum, vel nolendum, ſeu non volendum inducatur, vel retrahatur, quod ſolum eſſe poteſt, per ſe ac proxime loquendo, in voluntate, vel intellectu. Nam, licet exteriora, & appetitus ſenſitivus poſſent etiam conferre; tamen omnia debent per intellectum applicari, ut excitare, vel movere voluntatem poſſint: omne autem illud, quod hujuſmodi eſt, debet eſſe prævius ad actum contingentem, & liberum, & conſequenter ad ipſam actionem, qua fit talis actus; nam in illa eſt formalis uſus libertatis; debet ergo eſſe cauſa talis actionis, & conſequenter aliquid ab ipſa diſtinctum.

7 Secundo ſupponendum, & explicandum eſt, quid ſit effectum contingentem cognoſci in cauſa: ne incidamus in æquivocationem qua aliqui utuntur: dicentes hunc effectum cognoſci in cauſa, non in virtute cauſæ, ſed in determinatione cauſæ. Dupliciter enim poteſt hæc determinatio intelligi: uno modo, ut fiat libere, & active ab ipſa libera facultate eliciente actum liberum, & libere ſe determinante; Alio modo poteſt intelligi paſſive, & abſque uſu libertatis, & conſequenter ab alio principio intrinſeco ſeu inhærente homini, quodcumque illud ſit, & in quovis genere cauſæ. Prior determinatio conſiſtit in aliquo actu ſecundo: nam, cum dicatur eſſe libere, & active a voluntate ut a proximo principio, nihil aliud eſſe poteſt niſi actus ſecundus: in voluntate enim nihil eſt niſi aut actus, aut habitus, & ſi quid aliud eſſe poteſt per modum actus primi. Hæc autem determinatio non eſt actus primus ſeu habitus; tum quia actus primus non proxime elicitur a voluntate, ſed ad ſummum fit per actum: unde effectio ejus non eſt libera, niſi quatenus actus ex quo reſultat, liber eſt; tum etiam, quia habitus non determinat voluntatem ad unum; habitibus enim utimur cum volumus; ergo illa determinatio non eſt niſi actus ſecundus a voluntate libere elicitus. Unde ſi effectus contingens, qui cognoſci dicitur, ſit ille idem actus, quo voluntas ſe determinat: cognoſcere talem effectum in determinatione cauſæ, non eſt cognoſcere illum in cauſa, ſed in ſeipſo; quia ipſemet eſt formalis determinatio cauſæ: ſi autem ille effectus ſit aliquis alius manans ab hac determinatione, vel tamquam actus imperatus tantum, ut motio brachii manat a voluntate efficaci, ablato impedimento; vel tamquam actus imperatus, & elicitus ſimul a voluntate, ut dolor de peccatis ex voluntate efficaci pœnitendi, vel denique tamquam actus elicitus tantum, & reſultans ex alio, a quo virtualiter tantum imperatur, ut electio medii neceſſarii ſequitur ex intentione finis: his omnibus modis verum eſt hujuſmodi effectum poſſe cognoſci in determinatione cauſæ jam ſuppoſita, & non ablata, nec impedita. Tamen ille effectus non cognoſcitur ut contingens; ſed ut habens neceſſariam connexionem cum tali determinatione: quare non ſolum a Deo, ſed etiam ab Angelo cognoſci poteſt, ſi aliunde nota ſit determinatio prima, ex qua oriuntur conſequentes effectus. Ergo in toto hoc cognitionis genere non proprie cognoſcitur effectus contingens in cauſa libera ut ſic, ſed in actuali determinatione ejus: ideoque adhuc ſupereſt videndum quomodo cognoſcatur illa prima determinatio, in qua tota hæc contingentia poſita eſt. Et hoc eſt obiter notandum in omni ſerie effectuum contingentium habentium inter ſe neceſſariam originem unius ab alio, ita ut primus ſit contingens; illo vero poſito, alii neceſſario oriantur, tunc enim in ſolo primo quærendum eſt medium, vel modus quo cognoſci poſſit: nam illo cognito, in illo potuerunt reliqui cognoſci, quia jam non cognoſcuntur ut contingentes, ſeu ut neceſſarii ex ſuppoſitione.

Quid ſit effectus contingentes cognoſci in cauſa.

8 Poſterior determinatio non poteſt conſiſtere in actu elicito a voluntate: nam vel ille eſſet liber, & ſic incideremus in priorem modum; vel eſſet neceſſarius, & ſic cognoſcere talem determinationem non eſſet cognoſcere effectum contingentem, ſed neceſſarium. Et conſequenter, ſi ex illo actu alii oriantur, qui in illo cognoſci poſſint, tota hæc cognitio pertinebit ad neceſſarios effectus, non ad contingentes. Niſi quis fingat, a voluntate habente & eliciente talem determinationem neceſſariam, ex vi illius poſſe oriri effectus contingentes, qui in tali determinatione infallibiliter cognoſcantur: hoc autem neque ab aliquo hactenus dictum eſt, nec ſatis poteſt mente concipi: & a fortiori impugnabitur ex dicendis, nam quoad hoc eadem erit ratio de illo quæ de paſſiva determinatione. Non igitur conſiſtit hæc paſſiva determinatio in actu elicito a voluntate; ſed in aliqua alia diſpoſitione inhærente, vel ipſi voluntati vel intellectui, ratione cujus voluntas ita eſt determinata in actu primo ad hunc actum eliciendum, ut omnino illum, & non alium effectura ſit, & hoc modo propriiſſime dicitur effectus cognoſci in cauſa, & in virtute cauſæ, ſive talis rei qua vim habet ad ita determinandam voluntatem, non vero in ipſa voluntate, niſi quatenus apta eſt ſic determinari.

9 Tertio ſuppono ſermonem eſse de ſcientia certa, & infallibili, ita, ut, illa poſita, implicet contradictionem in ſenſu compoſito non ita fieri: nam de ſcientia conjecturali omnes docent poſse hujuſmodi effectum in cauſa cognoſci, ut patet ex Divo Thoma 1. parte, quæſtion. 14. artic. 13. & ſæpe alias. Et eſt per ſe manifeſtum experientia, & ratione; quia voluntas, licet ſit ex ſe indifferens, ex adjunctis inclinatur magis ad unam partem, quam ad aliam, & frequentius ſequi ſolet vel quoad melius apparet, vel quod fortius apprehenditur, vel quod eſt conſentaneum alicui naturali propenſioni. Hic autem cognitionis modus in primis generalis non eſt, nam interdum poteſt voluntas, etiam poſitis omnibus requiſitis ad agendum, manere ad utramque partem ita indifferens, & æque propenſa, ut neque per conjecturam poſſit in ea cognoſci quid actura ſit. Solum ergo contingit hic modus cognitionis, quando adjunctæ circumſtantiæ reddunt voluntatem magis propenſam ad unam partem, quam ad aliam; tantoque erit major conjectura, quanto in hoc fuerit major inæqualitas. Ac deinde etiam tunc hic modus cognitionis proprius a Deo removetur, quam ei tribuatur, quia, ſi aliquo modo in eum convenit non eſt ex parte divini judicii, ſed ex parte tantum objecti: nam, ut latius in diſputat. 30. ſection. 15. Metaphyſicæ dixi, Deus non habet probabilia judicia, vel conjecturas, ſed evidenter judicat quid cauſæ, vel ſigna magis indicent; & in hoc habet ſummam perfectionem, quia cognoſcit in cauſa quidquid in ipſa eſt, & eo modo quo eſt. Et ideo Deus non ſiſtit in hac cognitione, ſed aliunde eam habet certam, & infallibilem, per quam judicet quid futurum ſit.

Scientia, de qua eſt ſermo, certa eſt, non conjecturalis. D. Thom.

Deus non certo cognoscit effectus contingentes in proximis illorum causis.

10 His positis dicendum est, non posse Deum habere certam & infallibilem scientiam futurorum contingentium in proximis eorum causis. Hanc conclusionem probo primo generali ratione tacta a D. Thom. supra, quia effectus in causa cognosci non potest nisi secundum esse quod habet in illa: sed effectus contingens in causa sua proxima, etiam proxime disposita ad operandum cum omnibus prærequisitis, non habet esse certum, & determinatum, sed indifferens: quia virtus causæ neque ex se est ad illum determinata, neque ex omnibus adjunctis prærequisitis sufficienter determinatur: ergo non potest talis effectus in tali causa cum certitudine cognosci. Major cum consequentia per se notæ videntur. Minor constat ex dictis in superiori opere, & in disput. 19. Metaph. de ratione causæ liberæ: est enim de ratione ejus ut positis omnibus prærequisitis ad agendum, maneat adhuc indifferens: causa autem propria & proxima horum effectuum contingentium est causa libera.

Præterea declaratur in communi hoc modo, quia hæc causa est voluntas, & in illa præcise sumpta certum est, & constat hoc non posse cognosci. Sumo ergo omnia quæ adjunguntur voluntati, & dicuntur ita determinare illam in actu primo, ut jam certo possit in ea cognosci effectus. Et interrogo, an illa omnia necessitate naturæ eveniant, ita ut voluntas necessitate quadam naturali seu extrinseca in illo statu constituatur, vel cum contingentia & libertate sua? Si hoc secundum dicatur, restabit quærendum, quomodo cognoscatur voluntatem esse constituendam in eo statu, cum contingens sit? Et, si hoc ipsum dicatur cognosci in alia priori causa; rursus idem de illa interrogabimus: & nunquam erit quærendi terminus, nisi sistamus vel in causa necessario agente, vel in effectu, qui non possit cognosci in causa sua. Si vero concursus illorum omnium, quæ determinant voluntatem, dicatur necessitate quadam evenire, perit libertas; quia causa, quæ necessitate naturæ determinata est ad unum, non agit libere: nam hæc duo sunt contradictorie opposita: sed hæc causa necessitate naturæ determinata est ad unum; quia necessitate naturali, vel extrinseca, dicuntur illi adjungi, vel superaddi ea quæ illam determinant ad unum: ergo. Dixi semper; *Necessitate naturali, vel extrinseca*; quia parum refert quod illa necessitas proveniat a causa naturali, vel a libera extrinseca, si respectu voluntatis ex necessitate infertur, ut in lib. 1. præcedentis operis late prosecuti sumus.

Vulgaris solutio propositæ rationis.

12 Solet ad hæc argumenta responderi per vulgarem distinctionem de sensu composito & diviso, nimirum voluntatem sic applicatam ad opus, infallibiliter operari, & nihilominus libere, etiam si omnes illæ circumstantiæ determinantes illam, antecedant usum libertatis, & ex illis sequatur infallibilis illa determinatio: quia tota hæc est necessitas ex suppositione, & non simpliciter. Sed contra hanc doctrinam late in superiori opere ostendimus ex alia doctrina Anselmi longe veriori, sensum compositum & divisum non recte illo modo applicari ad defendendam libertatem. Quia suppositio est antecedens usum libertatis, & est vera causa actus subsequentis, & talis ut illa posita, infallibiliter, atque adeo inevitabiliter sequatur actus, talis sensus compositus non salvat, sed evertit libertatem: cum usus liber, nec in ponenda tali suppositione, nec in emanatione actus a voluntate jam sic affecta cerni possit. Primum supponitur, cum dicitur talis suppositio antecedere usum liberi arbitrii: secundum vero dicitur, cum effectus infallibiliter sequi asseritur ex voluntate sic affecta; quia non potest illa infallibilitas fundari nisi in necessaria emanatione, saltem ex voluntate sic affecta: quod alii etiam fatentur, dum hanc vocant necessitatem ex suppositione. Quia hæc necessitas non est ex suppositione ipsius effectus, ut sit sola necessitas consequentiæ; sed dicitur esse ex suppositione causæ: & ideo non potest esse nisi necessitas emanationis effectus a causa: est ergo necessitas simpliciter. Et ideo merito D. Thom. 1. part. quæst. 14. artic. 13. ad 3. dixit, hæc futura, quæ cognoscuntur a Deo, non habere necessitatem, prout in propriis causis considerantur.

Diluitur.

13 Ultimo vero ostendo a priori, nihil esse unde possit talis connexio, vel emanatio effectus a causa infallibiliter oriri: quod facile fiet, discurrendo per causas, seu principia in ipso homine inhærentia, quæ possint voluntatem determinare: illa enim, ut supra dixi, solum possunt esse in intellectu, vel voluntate. Rursus, quæ sunt in intellectu, omnia reduci debent ad aliquod judicium: nam quæ sunt per modum habitus tantum, ut sic non movent voluntatem; & simplices etiam apprehensiones vel nihil, vel parum movent, ut ex primo, secundo constat: totum ergo revocatur ad judicium. De quo Durandus sentit habere vim determinandi voluntatem in 2. distin. 24. quæst. 1. & 3. Processit autem ex falso principio, quia contendit intellectum esse potentiam formaliter liberam. Alii vero Theologi, qui idem sentiunt, licet fateantur in judicio non esse formalem libertatem, non consequenter loquuntur, & libertatem evertunt, ut in dict. disput. 19. Metaph. latius tractavi. Et breviter ostenditur: nam interrogo an illud judicium sit naturale, vel liberum? Si naturale, & illo posito voluntas sit determinata ad unum, naturaliter & necessario est determinata: & ita hic effectus sequitur ex necessaria connexione causarum naturaliter agentium: ergo non erit contingens, neque libera. Si vero judicium est liberum, aut imperative ab alio actu voluntatis: ita in illo priori actu erit contingentia, & fiet idem argumentum: aut judicium illud est liberum per se & formaliter seu elective: & hoc supponit falsum principium, scilicet intellectum esse potentiam formaliter liberam: & præterea tota contingentia erit in illo judicio. De quo ulterius inquirendum erit, in qua causa cognoscatur: & redit etiam idem argumentum. Denique ratio a priori est, quia intellectus, seu judicium ejus non movet voluntatem nisi ex parte objecti: objectum autem non infert necessitatem voluntati quoad exercitium (de hac enim loquimur) extra visionem beatam.

Probatur iterum conclusio ratione a priori.

15 Deinde in voluntate inquiro, quid sit illud quod determinat illam? quia non potest esse actus ab illa elicitus, ut ex dictis in secunda suppositione manifeste constat. Nam, si actus ille sit liber, ad illum requiretur alia determinatio: vel si in illo sistitur, jam non cognoscitur in causa, sed in se. Si vero est necessarius, jam determinatio quæ ex illo sequitur, erit naturalis & necessaria. Neque etiam potest esse solus habitus, quia, ut dixi, omnis habitus subditur usui libero voluntatis, si alias non determinetur ab objecto. Respondebis, esse motionem divinam inhærentem voluntati. Sed hoc etiam facile excludi potest ex hactenus dictis: nam vel illa motio intelligitur esse ipsemet actus liber voluntatis creatæ prout est a Deo, vel aliquid distinctum ab actu, prævium ad illum, datumque voluntati, ut determinate efficiat illum. Si primum dicatur, non est ad rem præsentem: nam cognoscere actum in tali motione, non est cognoscere effectum in causa, sed in se, quia illa motio est ipsemet actus, seu actio contingens & libera. Nisi forte dicatur, Deum cognoscendo illam motionem ut est ab ipso, per illam cognoscere respectum ad voluntatem creatam. Quod tamen dici non potest de illa motione, ut est aliquid receptum in creatura. Nam, ut alias ostendi, est una indivisibiliter a Deo & creatura, quam Deus simplici & perfecto actu intuetur prout in se est. Unde non prius, etiam secundum rationem, videt illam ut a se, quam ut a creatura, vel e converso: non ergo cognoscit unum respectum in alio, sed videt simul simplicem illam actionem cum utroque respectu. An vero in voluntate sua, quatenus est causa illius actionis, possit Deus præcognoscere determinationem, seu concomitantiam causæ secundæ, alia quæstio est, postea tractanda. Si autem illa motio dicitur esse prævia, jam in superiori opere late probatum est, talem motionem non esse necessariam ad causalitatem causæ primæ cum causa secunda: neque etiam spectare ad auxilia gratiæ,

Excluduntur illa quæ dici possent voluntatem determinare

quæ

quæ nobis dare fides docet; ideoque & necessariam non esse, & sine causa fingi, & præterea repugnare libertati: talis ergo motio nihil ad futurorum contingentium cognitionem confert.

15 Atque hinc etiam facile impugnatur sententia eorum, qui dicebant in malis actibus futura contingentia cognosci in carentia divinæ motionis ad bonum: nam sermo esse potest vel de futuris peccatis, quæ consistunt in sola carentia actus, vel quæ consistunt in actu positivo. Prima carentia vel non potest cognosci illo modo, vel, si cognoscatur, non poterit esse culpabilis & libera: quia aut motio illa Dei, in cujus negatione cognosci dicitur, est simpliciter necessaria ad agendum, vel non: si non est necessaria, ergo sine illa poterit esse actus: ergo in negatione illius non poterit cognosci negatio actus ut infallibiliter futura. Si autem ratio est necessaria: ergo impossibile est sine illa fieri actum: ergo non potest ad culpam tribui quod sine illa non fiat. Neque effectus ille privativus est contingens respectu talis causæ privativæ, sed simpliciter necessarius. Dicetur fortasse esse culpabilem homini talem carentiam actus: quia per illum stat quo minus habeat illam motionem Dei. Sed hoc non dicitur: consequenter, quia respectu illius motionis homo tantum passive se habet, quia, ut supponitur, illa motio non est ipsamet operatio hominis, sed aliquid prævium illi datum, ut ita determinate operetur. Neque fingi potest quid acturus sit homo ut recipiat hanc motionem: oportebit enim illud esse aliquid liberum, & ad illud indigebit alia motione. Unde sistendum erit, vel in motione, quæ fit a solo Deo, & non fit in potestate hominis; vel in aliquo actu bono libero, ad quem non sit necessaria talis motio; quod intendimus. De quo discursu latissime diximus in libris de Auxiliis. Et fere idem fieri potest de alio peccandi genere per efficientiam actus mali: quia vel ad actum malum est necessaria eadem præmotio divina quæ ad actum bonum; & sic ad cognoscendum illum non sufficiet cognoscere carentiam motionis ad bonum; sed oportebit cognoscere positive motionem ad malum: nam fieri posset ut neutra daretur. Vel non est necessaria talis motio Dei determinans ad malum: & tunc ex sola carentia motionis ad actum bonum non potest cognosci actus malus; quia adhuc voluntas manet indifferens ad agendum, vel non agendum; & non supponitur determinata per aliquam motionem Dei: ergo nullo ex his modis potest cognosci actus malus, vel bonus ordinis naturæ in sua causa.

Malos actus non cognosci in carentia divinæ motionis ad bonū.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum.

16 Superest ut fundamenta aliarum opinionum dissolvamus: Ad primum respondetur; illas locutiones, *Si in Tyro & Sydone, &c.* & similes non fundari in cognitione futurorum effectuum contingentium in causis suis, sed in præscientia conditionata futurorum contingentium, de qua an, & quomodo sit, infra est disputandum ex professo. Ad secundum argumentum illud recte procedit de futuris contingentibus, quæ pendent a solis causis naturalibus, quæ ab intrinseco determinari, vel impediri possunt: ad causam vero liberam non recte accommodatur: nam positis omnibus quæ illam possunt removere, vel inclinare, ipsa per se potest vel determinare, vel cohibere actum cum auxilio Dei accommodato. Et ideo, sicut hac ratione non potest in ipsa voluntate nude sumpta cognosci effectus; ita neque in illa adjunctis aliis requisitis, cum adhuc intrinsecam indifferentiam retineat. Ad tertium respondetur, Deum superare Angelos in perfectione cognitionis; quia potest melius comprehendere omnia, quæ vel ex parte creaturarum, vel ex parte ipsius Dei possunt inclinare voluntatem: tamen ex parte objecti non posse aliter effectum in causa cognosci, quam in ea contineatur: & ideo quamdiu ipsa indifferens & indeterminata manet, non posse effectum in ea omnino infallibiliter cognosci. Ad fundamentum secundæ opinionis, quod attinet ad auxilium efficax, supposita doctrina præcedentis operis, respondeo breviter, efficaciam hujus auxilii non consistere in hoc, quod physice & vi sua determinet voluntatem; sed in hoc quod ex præscientia & liberalitate Dei datur eo modo & ea opportunitate & tempore, quo Deus scit habiturum effectum: & ideo tale auxilium non potest esse prima ratio cognoscendi in illo effectum futurum: nam potius supponitur præscientia, saltem conditionata; quod si tale auxilium detur, habiturum est effectum. Ad aliam partem de actibus bonis respondetur, quoad physicum concursum primę causæ non aliter concurrere Deum ad actus bonos naturales, quam ad actus malos quoad entitates eorum: nihilominus tamen dici, & esse auctorem bonorum, & non malorum, quia illa sunt per se intenti ab ipso, & non isti; illi sunt voliti, isti tantum permissi; illos præcipit & consulit Deus, hos vero minime, sed potius prohibet, ut late in 2. libr. superioris operis dictum est. Hæc autem omnia nihil referunt ut actus boni possint in causa proxima cognosci, potius quam mali.

CAPUT IV.

Rationem cognoscendi futura contingentia ex divinis ideis non satis reddi.

1 Dicendum sequitur de causa prima, seu Deo ipso, an in se ut in causa sufficienter cognoscat hæc futura. Duplex autem ratio causæ potest in præsenti considerari, scilicet exemplaris, & efficientis; nam causa finalis specialem hic difficultatem non habet. Ad causam vero exemplarem pertinent ideæ, ad efficientem scientia, & voluntas: & ideo de his tribus dicemus. Nam de potentia, cum a scientia, & potentia executiva determinetur; clarum est per sese non posse esse rationem sufficientem hujus scientiæ: quia nihil operari valet, nisi per scientiam & voluntatem determinetur.

2 De Ideis ergo fuit aliquorum Theologorum opinio, cognoscere Deum omnia futura contingentia in suis Ideis, tanquam in proximo objecto determinante divinam scientiam ad judicium de hujusmodi futuris. Insinuat Alexander Alensis 1. part. quæst. 23. memb. 3. artic. 4. & memb. 4. artic. 3. Et communiter tribuitur Bonaven. in 1. distin. 39. artic. 2. quæst. 3. Tamen hi auctores nihil aliud dicunt, quam Deum cognoscere hæc futura per suas Ideas: quod vero Ideæ concurrant per modum objecti, non declarant. Pro eadem sententia citat Henric. Corduba lib. 1. quæst. 55. dub. 8. sed non designat locum: tribuit etiam D. Thom. sed immerito, ut ostendam. Cajetan. vero 1. part. quæst. 14. artic. 13. videtur aperte docere hanc sententiam. Dicit enim Ideas esse immediatum objectum, in quo Deus intuetur hæc futura. Et ita exponit D. Thom. cum dicit: *Deum non solum cognoscere futura in rationibus rerum, quas in se habet (ut quidam dicunt) sed etiam, quia ejus intuitus æternus fertur ad res ipsas.* Intelligit enim Cajetanus, D. Thom. utramque rationem assignare ut per se sufficientem.

Deum futura cognoscere in suis Ideis, sentiunt aliq.

3 Fundamentum esse potest, quia Deus cognoscit res alias in suis Ideis tanquam in objecto proximo: ergo & hæc futura, quia est eadem omnium ratio. Item, quia Idea, ut objectum adæquatur divinæ essentiæ ut rationi intelligendi: sed divina essentia est ratio cognoscendi hæc futura per modum principii: ergo Idea est ratio cognoscendi illa per modum objecti proximi. Tandem, quidquid Deus extra se cognoscit, immediate cognoscit in se ipso tanquam in objecto proximo, ergo & hæc futura: sed Deus non est objectum proximum talis cognitionis nisi ratione Idearum: ergo.

Quo fundamento id asserant.

4 Ad perfectam declarationem hujus quæstionis oportet multa de Ideis præmittere: tamen, quia non est præsentis instituti, suppono breviter, Ideam divinam non esse aliquid extra Deum, sed in Deo ipso, & proprie esse in actu intelligendi Dei; & hoc modo esse in essentia, quatenus actus ipse sciendi est ipsa essentia Dei; proprie tamen Ideam ut sic non habere rationem objecti, in quo tanquam in imagine objectiva repræsentante, cognoscitur creatura: quia revera non est in essentia divina talis modus repræsentationis, ut intelligi potest ex his, quæ de Ideis, &

Quid sit Idea, & an habeat rationem objecti repræsentantis creaturas

causa

causa exemplari dixi disput. 25. Metaph. sect. 1. & in 1. part. latius traditur. Unde respectu cognitionis directæ ipsius creaturæ, nullo modo se habet Idea ut objectum, sed ut formalis cognitio creaturæ. Quatenus vero potest in Deo intelligi quædam reflexio supra suam scientiam, scit enim se cognoscere creaturas, & habere Ideas illarum: ut sic habet Idea rationem objecti.

Assert. 1. 5 Ex his ergo dicendum est primo, Deum per Ideas suas & rationes rerum quas habet cognoscere futura contingentia. Probatur, quia cognoscit Deus hæc futura per scientiam quam in se habet: sed in ea scientia continentur rationes, & Ideæ rerum: imo Idea nihil aliud est quam ipsemet actus sciendi, ut repræsentans rem existentem. Et ita in hoc nulla potest esse controversia, quantum ad rem spectat. Solum quoad nomen est advertendum, Ideam proprie denotare habitudinem causæ, & sub hac consideratione futura ut futura non cognosci per Ideas, ut Ideæ sunt: nam, ut infra dicam, scientia futurorum ut sic non est causa futuritionis eorum. Dicunt ergo hæc futura sciri per Ideas, quatenus eadem scientia, in qua sunt exemplaria rerum quas Deus producit, quæ repræsentant easdem res secundum se, & ut possibiles: eadem (inquam) repræsentat illas etiam ut futuras, statim ac futuræ sunt, sine ulla additione reali, quæ illi scientiæ fiat, ut alias late diximus disput. 30. Metaph. Ex hoc etiam intelligitur, conclusionem positam in rigore procedere in his futuris, quorum Deus est auctor: illa enim sola in Deo habent propriam Ideam ut excludantur futura peccata, quatenus mala sunt: nam, sicut illorum Deus non est causa, ita nec proprie dicitur habere illorum Ideam quantum ad habitudinem causæ; sed dicitur hæc cognoscere per Ideam bonorum, ut latius 1. part. quæst. 15.

6 Contra hanc conclusionem induci possunt argumenta Scoti in 1. distin. 39. quæst. 1. quæ refert Cajetan. 1. part. quæst. 14. artic. 13. Et summa eorum est, quia Ideæ repræsentant naturaliter ante omnem determinationem liberam voluntatis Dei: ideoque tantum possunt simplices, & necessarias complexiones repræsentare. Alia etiam addit Gregor. 1. distinct. 38. quæst. 2. artic. 2. contendens contra Aureolum, non posse dari Ideas complexionum contingentium, sed tantum rerum incomplexarum & simplicium. Nam, ut Aristot. dicit 1. de Interpretatione cap. 2. complexio nihil significat præter extrema. Sed in solvendis his argumentis immorari non oportet, quia fortasse habent aliquam vim contra repræsentationem formalem objectivam, ut statim dicam. At vero contra intentionalem repræsentationem, quæ fit per ipsummet actum & judicium intellectus, nullam habere possunt. Nam per se evidens est judicium de complexione aliquid amplius intellectualiter repræsentare, quam solum judicium vel apprehensio simplicium extremorum repræsentat; scilicet unionem eorum inter se, vel simpliciter vel in ordine ad actualem existentiam, ut in præsenti. Neque hoc Aristot. unquam negavit; sed solum eam complexionem seu unionem non posse intelligi sine extremis. Deus autem, quamvis complexe non cognoscat; tamen perfectissime judicat, & repræsentat sibi, quæ nos complexe significamus, & intelligimus.

Argumenta Scoti contra assertionẽ positam.

Solvuntur.

Assert. 2. 7 Dico ergo secundo, Idea non est ratio objectiva determinans divinam scientiam ad cognoscendum futurum contingens, seu determinans illam ad certum judicium de illo ferendum: neque ex solis Ideis potest ratio hujus determinationis reddi. Hoc præcipue intendunt Gregor. Ocham & Gabr. in 1. distinct. 38. & Scot. distin. 39. Et existimo esse mentem D. Thomæ 1. part. quæst. 14. artic. 13. cum dicit Deum cognoscere futura, non solum quia in se habet rationes rerum, sed etiam propter præsentiam æternitatis, id est, solas rationes rerum per se ad hoc non sufficere sine præsentia æternitatis. Qui sensus colligitur ex D. Thom. aliis locis 1. part. quæst. 58. artic. 3. & 4. & 2. 2. quæst. 171. artic. 6. ad 2. & quæst. 2. de Veritate artic. 12. & in 1. distin. 38. quæst. 1. artic. 3. ad 3. ubique requirit hanc præsentiam æternitatis tanquam omnino necessariam ad futurorum cognitionem. Si autem præter illam esset alia ratio per se sufficiens, non esset illa simpliciter necessaria: neque ex negatione illius recte colligeret D. Thom. negationem scientiæ horum futurorum in Angelis, & in omnibus his quorum cognitio non mensuratur æternitate: nam dici posset, eos per Ideas aliquas, vel species intelligibiles ea cognoscere. Atque ita videntur intellexisse hanc doctrinam D. Thom. Capreol. in 1. distinct. 36. quæst. 1. artic. 2. distinct. 38. quæst. 1. artic. 3. ad 5. contra 2. conclus. & Ferrariensis 1. contra Gentes cap. 66. & 67. Quod etiam confirmatur ex alio membro. Nam, licet D. Thomas dicat: *Non solum per rationes rerum, sed etiam per præsentiam:* tamen inde colligi non potest solam præsentiam sufficere sine rationibus rerum suo modo vel suo ordine concurrentium: quia præsentia requiritur (ut ita dicam) ex parte objecti: tamen ex parte scientis requiritur actus in quo sit formalis, seu intentionalis repræsentatio talis objecti: & ille actus ut sic repræsentans, dicitur ratio objecti: ergo similiter cum dicitur *per rationes rerum*, sensus est, illas quidem requiri ex parte cognoscentis: tamen etiam requiri determinationem objecti per præsentiam æternitatis, ut tales rationes rerum ad talia objecta determinentur.

8 Ratione declaratur conclusio, primo quia juxta veriorem sententiam Ideæ prout in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturarum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repræsentantur creaturę ipsę, ut in citato loco Metaphysicę generaliter ostendi. Quare Cajetanus in suo fundamento falsum principium sumit. Secundo, quia Ideæ ex se & ex natura sua, id est, quatenus habent necessariam repræsentationem, non repræsentant futura contingentia, ut recte dixit Scotus: alioqui illa futura simpliciter essent necessaria, quia haberent connexionem cum aliquo, quod ex necessitate simpliciter convenit Deo, scilicet cum Judæis: ergo Ideæ non necessario, sed libere determinantur ad repræsentanda hæc futura: ergo ratio hujus determinationis non potest ex ipsis Ideis sumi, quia in eis ut sic non est libertas. Et hæc est fere tota vis argumentorum Scoti. Quam Cajetanus revera non solvit, sed fere totum quod probatur, admittit. Ait tamen posita determinatione libera divinæ voluntatis, statim Ideas determinari ad repræsentanda futura, quæ jam futura sunt ex vi determinationis voluntatis. Sed in primis nunquam D. Thom. hanc docuit radicem cognoscendi in Deo futura contingentia. Unde quoad hoc coincidit Cajetan. cum opinione Scoti infra tractanda: & patitur difficultates omnes, quas contra illam objiciemus. Deinde, si ad determinationem divinæ voluntatis recurrere oportet: non est necesse aliud objectivum medium excogitare. Nam determinatio divinæ voluntatis non cognoscitur in Ideis, sed in ipsa; & illa cognita determinabitur scientia Dei ad cognoscenda futura: & eodem modo determinabuntur Ideæ, potius quam ipsa Idea sit ratio talis determinationis. Addo etiam, si concipiatur Idea per modum imaginis objectivæ; & seclusa judicii determinatione, vix concipi posse quod ex sola voluntate, quæ secundum rationem extrinseca est, determinetur Idea, ut est imago, ad hoc potius quam ad illud repræsentandum: quia hoc non aliter fieri potest, quam cognoscendo talem voluntatem, & consequenter cognoscendo ex illa hoc potius quam illud futurum. Hæc ergo sententia difficultatem & obscuritatem habet, & non declarat aliud medium divinæ hujus cognitionis, præter divinam voluntatem, de qua statim.

CAPUT V.

Deum non cognoscere hæc futura in sola suæ scientiæ efficacitate.

1 INvenio quosdam novos Theologos asserentes, Deum sua scientia, & efficacia ejus, ut antecedit voluntatem Dei determinare, & efficere ut ex effectibus contingentibus contradictoriis hoc potius quam illud futurum sit: & hoc modo, atque hac ratione cognoscere illud, quod futurum est, quia facit ut illud

Explicatur sententia affirmans.

ut illud futurum sit. Ita docuit Palat. in 1. distinct. 38. quæst. 2. disput. 2. dub. penult. Ubi distincte explicat se loqui de scientia visionis ut sic; & vehementer impugnat opinionem *Scoti* dicentis, voluntatem divinam determinare divinam scientiam ad judicandum hoc esse futurum, potius quam illud. Et ratio ejus non fundatur specialiter in voluntate, sed quia generaliter putat, esse gravem errorem ponere aliquid extra divinam scientiam, determinans illam, quasi ipsa in se indifferens sit, & indigeat determinante; sive hoc sit voluntas Dei, sive objectum ipsum ut futurum. Unde eodem modo damnat erroris dicere, scientiam Dei determinari a rebus ipsis: quia indifferentia, (inquit) nulla est apud Deum, qui omnia limpidissime novit, & actui purissimo omnis indifferentia repugnat.

Illius opinionis fundamentum. 2 Fundatur præcipue hac ratione; quia divina scientia est causa futurorum: ergo ex se, & ex vi suæ causalitatis scit illa. Antecedens colligit primo, ex variis locis Augustini dicentis: res futuras esse, quia Deus scit illas; non e converso. Ita loquitur lib. 6. de Trinit. cap. 10. & lib. 15. cap. 13. & lib. 5. de Civit. cap. 9. Eumque imitatur Gregor. 20. Moral. cap. 24. sentit etiam D. Thom. 1. part. quæst. 14. artic. 8. ad 1. & artic. 13. ad 1. & Albertus 1. distin. 38. artic. 3. & multi moderni Theologi ita loquuntur. Quia res futuræ non possunt esse causa scientiæ divinæ, cum hæc sit æterna, & supra omnem causam: ergo scientia ipsa est causa, ob quam res sunt futuræ; quia necesse est ut sit aliquis ordo causalitatis inter illa duo. Confirmatur primo: quia divina scientia est causa præsentium; ergo & futurorum, quia eandem causalitatem semper habet. Antecedens probat ex Alberto libro de Processione universitatis, tract. 1. dicente, scientiam Dei esse, quæ dat formam rebus, non voluntatem. Confirmatur secundo: quia divina scientia æterna est, & antecedit omnia; ergo a rebus non pendet, neque a moribus sive bonis, sive malis, neque eis determinatur; sed propria essentia omnia novit; & quia novit, erunt.

Judicium fertur de prædicta sententia. 3 Hæc sententia est sine dubio falsa; & utitur locutionibus valde æquivocis; quæ, si in eo sensu assumantur, qui ad confirmandam prædictam sententiam aliquid conferre valeant, multa continet & nostræ, & divinæ libertati repugnantia. Ostendo singula. Primum ut ab ejus fundamento incipiam: cum enim ait nullam ponendam esse in Deo indifferentiam, sed repugnare hanc puro actui: aut tollit liberam voluntatem, aut omnino extra propositum loquitur: aut per indifferentiam intelligit potentiam passivam ad plures actus, aut ad plures modos reales, & intrinsecos; & hoc modo verissimum est in Deo non esse indifferentiam, &, ut existimo, prorsus repugnat puro actui: quamvis ex aliquorum sententia id non sit erroneum, ut ab illo auctore asseritur. Nam Cajetan. & alii ponunt voluntatem Dei indifferentem ad modos illos positivos & reales. Mihi tamen Cajetani sententia omnino displicet, ut alibi late tractavi. Verumtamen hic sensus omnino impertinens est ad præsens: quia scientia Dei respectu futurorum, non dicitur indifferens hoc modo, sed solum quia ex se & intrinseca natura sua non est determinata ad judicandum hoc esse futurum, potius quam illud. Alio etiam sensu dici potest, in scientia Dei non esse indifferentiam, scilicet in aliqua duratione reali. Et hic sensus verissimus est; sed non est etiam ad rem: quia nemo negat Deum ab æterno determinare judicasse de omnibus objectis an futura sint, nec ne, & hoc sensu scientiam Dei semper esse ad aliquam partem determinatam: sicut voluntas Dei ab æterno determinata est, quamvis libere: cum hoc tamen verissimum etiam est, Deum in ipsa æternitate sua ex se, seu nostro modo intelligendi, prius ratione esse indifferentem, tam in voluntate ad volendum extra seipsum, quam in scientia ut determinabili ad futura contingentia repræsentanda, ita ut de unoquoque judicet quod futurum est, & non aliud.

4 Aut ergo prædicta sententia negat in Deo indifferentiam etiam hoc ultimo modo, vel non; si non negat, male reprehendit alios auctores, & falso errorem illis imponit, & nihil conficit suo discursu: imo impossibilia sunt, quæ dicit, ut ostendam. Si autem hoc etiam genus indifferentiæ Deo negat, gravissime errat. Primo, quia alias non esset in Deo libertas, quæ sine hujusmodi saltem indifferentia intelligi non potest. Ex quo exemplo intelligitur, talem indifferentiam non dicere imperfectionem, neque repugnare puto actui, quia non est per modum potentiæ passivæ, sed per modum cujusdam eminentissimæ perfectionis, quæ se ipsa sine ulla mutatione, vel additione reali potest attingere hoc vel illud objectum pro suo arbitrio, vel capacitate objecti. Et hanc doctrinam eleganter significavit Hugo Victor. lib. 1. de Sacramentis part. 2. cap. 16. dicens: *Si futura non essent, in Deo præscientia non esset, sed ex hoc nihilominus in Deo fuisset, quia ipsa, quæ præscientia est, in Deo fuisset.* Ac si diceret, integra maneret scientia, nullaque res, vel modus realis illi defuisset, non tamen haberet habitudinem rationis, seu determinationem talis objecti ut futuri.

5 Secundo, quia, si in scientia Dei respectu futurorum contingentium non est saltem hæc indifferentia: ergo divina scientia natura sua, & ab extrinseco est ita determinata ad scienda illa futura contingentia, quæ nunc scit sicut est determinata ad sciendum ipsum Deum, vel possibilia: consequens est falsum; ergo. Sequela patet: quia indifferentia & determinatio sunt immediate opposita, & nihil aliud est esse indifferentem, quam non esse determinatam: si ergo ex se non est indifferens, erit ex se determinata. Falsitas consequentis patet: quia talis determinatio non ponitur ex aliqua suppositione, sed ex natura talis scientiæ: quicquid autem convenit illi scientiæ ex intrinseca natura, simpliciter necessario convenit, ita ut contradictionem implicet non convenire: ergo fuit simpliciter impossibile Deum non scire Petrum peccaturum, vel mundum esse futurum: hic vero est manifestus error; quia, absolute loquendo potuit mundus non esse, & Petrus non peccare: ergo absolute potuit etiam Deus non scire illa esse futura. Quapropter ponere talem determinationem in scientia Dei ex natura sua, plane est tollere libertatem tam in Deo, quam in nobis: quia, cum illa scientia dicatur esse simpliciter necessaria, aut supponit necessitatem in objecto simpliciter, aut facit illam, ut possit esse simul ab intrinseco infallibilis.

6 Nec vero juxta oppositam sententiam dici potest talem determinationem in illa scientia non esse ex necessitate simpliciter, sed ex aliqua suppositione; tum quia hinc necessario consequitur esse indifferentem modo explicato, quod negatum erat; tum etiam, quia statim inquiram, quæ sit illa suppositio. Oportet ergo ut sit aliquid distinctum a scientia, re, vel ratione: ergo erit aut objectum ipsum, seu res scita, aut aliqua causa ejus creata, vel voluntas Dei; omnia autem hæc excludit, & negat prædicta sententia: ergo plane ponit determinationem simpliciter, & necessariam in scientia ipsa: quod sine dubio nulla ratione sustineri potest. Occurritur cuidam solutioni.

Scientia Dei, ut efficax, non est sufficiens ratio futura cognoscendi.

7 Dico ergo, scientiam divinam per seipsam, & ex vi causalitatis suæ non posse esse sufficientem rationem, ob quam determinetur ad hoc objectum, seu ad judicandum hoc esse futurum potius quam illud. Probatur primo, quia scientia visionis ut sic, non est causa futurorum contingentium, quæ per illam sciuntur, quæ est expressa sententia D. Thom. quæst. 6. de Veritat. artic. 3. ubi ait: præscientiam Dei non importare habitudinem causæ universaliter, & ideo certitudinem ejus tantum esse certitudinem cognitionis: prædestinationem vero addere habitudinem & certitudinem causæ. Atque ad hoc confirmandum valent testimonia Patrum dicentium, futura non esse futura, quia præsciuntur: sed potius præsciri: quia futura sunt: quos ex parte retuli in 1. libro de auxiliis cap. 13. num. 15. & 16. Et videri etiam potest Hieronym. Isai. 16. Et maxime vulgaris est locus Orig. lib. 7. super Epistol. ad Roman. juxta illa verba. *Quos vocavit*

vocavit hos, & justificavit, dicentis: *Non ideo aliquid erit, quia Deus scit: sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat.* Hoc tamen testimonium exponens D.Thom. 1.part. quæst.23.artic.8. ad 1. ait intelligendum esse secundum vim illationis seu conditionalis propositionis: quia si futurum est, scitur a Deo, non vero in ratione causalis. Et eodem modo exponit Albertus in 1.distinct. 28. artic. 3. Sed in primis repugnat vis verborum cum causali nota: quæ plus indicat quam illationem, ut ex Dialectica constat. Deinde obstat illa contrapositio, seu comparatio inter has duas propositiones, quia Deus scit futurum, ideo futurum est, vel e converso: quia futurum est, ideo scitur a Deo: ergo particula, *quia*, in eadem significatione sumitur in utraque: neque enim est verisimile æquivocationem commissam esse: si autem sumeretur in vi tantum consequentiæ & conditionalis utrumque affirmandum esset: nam, si Deus scit aliquid futurum sine dubio erit: & e contrario, si futurum est, etiam Deus scit illud: at vero Origenes, & Patres alii, unam partem affirmant, & alteram negant: ergo non utuntur sola vi consequentiæ & conditionis, sed aliquid amplius volunt. Præterea Augustinus 5. de Civitat. capite decimo, specialiter negat, hanc causalem: *Quia Deus scit Petrum peccaturum, ille peccabit;* ne faciat Deum auctorem peccati. Quod etiam affirmat Cyrillus lib. 9. in Joan. capite 10. & Leo Papa sermon. 16. de Nativitat. & alii multi; ergo non loquuntur de sola illatione, sed de causalitate: nam etiam in peccatis bona est illatio: *Si Deus scit Petrum peccaturum, peccabit*. Et hoc exemplo sufficienter posset improbari illa sententia: nam Deus non ideo scit Petrum peccaturum, quia per suam scientiam determinet illum ad peccandum, ut constat ex his Patribus, & ex omnibus, quæ de hac re diximus: lib.2. de auxiliis: nam quoad hoc, eadem est ratio de scientia, quæ de voluntate, vel quolibet alio principio: nam omni modo repugnat Deo determinare hominem ad peccatum. Ergo non potest illa esse generalis ratio præsciendi futura. Imo etiam colligi potest nunquam esse: quia quoad hoc, eadem est ratio de quolibet alio actu: quæ de peccaminoso; quod sensit eodem loco Augustin. subdens: Si peccare noluerit, hoc omnino ille præscivit, sicut ergo si homo peccaturus est, hoc supponitur ut Deus illud sciat: ita etiam si peccaturus non est. Hinc denique colligunt Patres, ut infra capite ultimo ostendemus, hanc scientiam non imponere necessitatem rebus: quia non est causa, sed pura intuitio, quod significavit Concil. Valent. sub Lothario cap. 2. dicens: nec prorsus ulli malo præscientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non possit: sed quod ille facturus erat ex propria voluntate, ille sicuti Deus, qui novit omnia ante quam fiant, præscit ex sua potentia, & incommutabili majestate. Et hæc est ratio a priori hujus veritatis: nam scientia visionis, seu futurorum ut sic; est mere speculativa, & non practica: omnis autem scientia speculativa supponit objectum suum, quia quatenus talis est, non est factiva ejus, ut ex Metaphysica constat: imo omnis cognitio, quatenus cognitio est, supponit objectum cognoscibile, ut recte sensit Augustinus 4. Gent. ad literam cap. 32. Unde etiam scientia practica: quæ ut sic est causa sui objecti, quatenus cognitio est, supponit objectum esse factibile, & nondum cognoscit factum: cognitio autem, qua artifex cognoscit effectum, ut a se factum, nunquam est causa objecti, quia supponit illud jam causatum. Ita ergo est in Deo supremo artifice, non enim operatur res formaliter per eam scientiam, per quam scit eas esse factas, quia talis scientia supponit effectionem talium rerum, juxta illud Genes. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*: sed hæc scientia, qua Deus cognoscit futurum contingens, est illa qua videt rem ut existentem pro suo tempore: ergo illa ut sic non est causa sui objecti: ergo non potest esse hæc scientia propria ratio determinationis rei futuræ.

8 Secundo argumentor ulterius: quia, quamvis daremus illam scientiam esse causam, tamen quantum est ex parte Dei, deberet esse causa libera & indifferens, cum causetur extra Deum; ergo determinanda illa esset ad causandum hoc potius quam illud: & determinaretur ad judicandum hoc potius quam illud: sed non potest ipsa se ipsam determinare, quia scientia non est formaliter libera: deberet ergo determinari per priorem voluntatem: ergo impossibile est, ut scientia sola per se ipsam sit prima radix hujus determinationis: ergo vel recurrendum est ad voluntatem divinam, quod prædictus auctor negat, de quo infra dicam, quantum ad rem spectat: ille vero non consequenter loquitur, cum causalitas scientiæ esse non possit nisi per applicationem voluntatis, propter quam rationem potentia executiva Dei non potest esse prima radix hujus determinationis: quia debet per voluntatem determinari. Ac denique si voluntas excludatur, ex parte objecti seu rei scitæ quærenda est determinatio, ut postea concludemus.

9 Ad fundamentum alterius sententiæ respondetur; jam satis constare ex dictis quid Patres in hac re sentiant: inter quos etiam Augustinum adduximus: cum ergo in aliis locis affirmet, res esse futuras, quia Deus scit illas, non loquitur de scientia visionis ut sic, sed de scientia practica, quam scientia approbationis vocari solet, quam secundum se procedit ordine rationis decretum voluntatis, quo Deus vult rem futuram esse, vel permittere: per voluntatem autem determinatur ad hoc vel illud faciendum, & sic approbationis dicitur: & ideo Augustinus lib. 5. de Civitat. cap. 9. semper cum scientia voluntatem adjungit: sic enim habet in fine cap. *Quapropter & voluntates nostræ tantum valent, quantum Deus eas valere voluit, atque præscivit*; præscientia scilicet, qua cognoscit proprietatem rei, & valorem ejus: de eadem ergo intelligenda sunt cætera, quæ subdit. Et eodem modo ait libris de Trinit. *Ideo sunt, quia novit*: *non enim nescivit, quæ fuerat creaturus*: loquitur ergo de scientia quæ antecedit, & qua Deus est potens ad creandum: de eadem ergo subdit: *Quia scivit, creavit*, adjuncta scilicet voluntate; scientia autem visionis subsequitur secundum rationem post decretum voluntatis: & ideo hæc scientia ut sic non potest esse causa. Et eodem modo intelligendus est D. Thom. 1. part. quæst. 14. artic. 13. ad 1. Quando vero negat Augustin. Deum cognoscere rem futuram, quia futura est, intendit præcipue Dei scientiam non pendere ex præsentia seu existentia rei: unde non ait de futuro, sed de præsenti. Non quia sunt, ideo novit: & subjungit: neque aliter scivit creata, quam creanda. Et eodem modo loquitur Gregorius: adde, quod in ordine ad eandem scientiam approbationis, a fortiori est vera illa negatio. Denique aliqui scholastici ita loquuntur, ne significare videantur objectum illud habere propriam causalitatem circa Dei scientiam, aut Deum accipere scientiam a rebus, cum per sese omnia sciat: quam puto fuisse mentem D. Thom. Non tamen negant necessarium ordinem præsuppositionis, quo necessarium est hoc esse futurum ut scientia visionis præsciri possit. Quod significant alii Patres, cum illa causali locutione utuntur.

Solvuntur fundamenta prioris sententię.

10 Ad primam confirmationem respondetur: per eandem scientiam Deum causare præsentia, per quam causat futura: neutra autem causat per scientiam visionis ut sic. Neque Albertus loquitur de scientia visionis, sed de scientia absolute. Ad secundam confirmationem, in qua absurdum esse reputat scientiam Dei determinari ex rebus, respondetur; si intelligat de determinatione formali intrinseca & reali, quæ in Deo sit, vere est absurdum: sed a nemine hoc dicitur: si vero de objectiva determinatione tanquam conditione necessaria, ut in divina scientia futurum repræsentetur, id non solum non est absurdum, sed omnino necessarium, ut scientia supponat objectum scibile.

C A-

CAPUT VI.

Ex decreto æterno divinæ voluntatis non sumi sufficientem rationem hujus scientiæ.

Sententia affirmans explicatur.

1 Est multorum Theologorum opinio, Deum præcognoscere contingentia futura in decreto voluntatis suæ; ita Richard. 1.distin.38.art.1.quæst.5. & Scot.distin.39.quæst.unica §. *Viso de contingentia*, *&c.* & in quodlibetis quæst.14. Et in re idem sentit Cajetan.1.part.quæst.14.art.13.ut cap.5. attigi, & multi ex modernis Thomistis idem sentiunt. Favet etiam Alexander Alens. 1.part. quæst.24. membr.7. dicens, præscientiam dicere ordinem ad præordinationem. Inclinat etiam Durandus in 1.distin.38.dicens, Deum cognoscere hæc futura in se, & in causa eorum. Est autem diversitas inter hos auctores: quia Richardus solum ait cognoscere Deum hæc futura in sua voluntate tanquam in causa infallibili, simplicissimo quidem modo, & absque discursu ex parte cognoscentis: virtuali tamen discursu incluso in objecto, hoc scilicet, quicquid Deus vult, erit: hoc Deus vult, ergo hoc erit. Scotus verbo addit alium modum cognitionis, præter hunc, scilicet, quia posito decreto illo divinæ voluntatis, statim incipit esse determinate vera illa propositio, *Hoc erit*, quæ ante illud decretum non erat determinate vera: & ideo jam Deus illam cognoscit, non tantum in voluntate sua, sed etiam intuendo in seipsa veritatem illam.

Quo fundamento nitatur.

2 Fundamentum hujus sententiæ est: quia, si hoc decretum est in Deo, sine dubio est sufficiens principium ad cognoscenda hæc futura propter efficaciam divinæ voluntatis: sed hæc voluntas est in Deo, ut isti auctores late probant; & summa omnium rationum est, quia Deus omnia immediate operatur per voluntatem suam, vel solam, vel cum causis secundis; ergo & dirigit omnia in fines a se intentos, & prædefinitos, quod pertinet ad perfectam & efficacem providentiam: & operatur omnia per efficacem voluntatem, qua vult illa esse antequam sint futura, & consequenter prius, etiam quam præsciat illa esse futura: ergo ad omnia quæ in tempore fiunt, antecedit voluntas efficax Dei, ut intendens, & exequens, non solum antecessione æternitatis, sed etiam ante præscientiam secundum rationem. Quod breviter explicatur, & confirmatur: quia licet res non sit futura, quia sit præscita a Deo; sed potius e contra, ideo est præscita a Deo, quia futura est; tamen ideo est futura, quia Deus voluit illam fore: nam *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*: ergo de primo ad ultimum, voluntas Dei antecedit præscientiam: & consequenter voluntas est sufficiens ratio talis scientiæ.

Duplex voluntas Dei circa actum liberum hominis.

3 Hæc sententia ita generatim proposita mihi non probatur. Ut autem rationem explicem, suppono, duplicem voluntatem posse intelligi ab æterno in Deo circa actum liberum creaturæ, prius ratione quam intelligatur esse absolute futurum. Una est circa actum ipsum absolute & secundum se, qua scilicet vult illum actum esse: alia est circa concursum suum ad talem actum. Prior voluntas interdum est inefficax, seu simplex tantum effectus: de qua hic non est sermo: quia certum est ex illa non inferri infallibiliter futurum esse effectum, quia hæc solum est voluntas antecedens, quæ non semper impletur. Debet ergo esse voluntas efficax, & ita absoluta, quæ nullam includat conditionem, quæ ex vi & efficacitate ejus poni non possit. Et hæc dici solet prædefinitio, vel prædeterminatio, quia non solum ex æternitate præcedit temporalem determinationem ipsius voluntatis, sed etiam ordine rationis antecedit præscientiam ejus, & in ratione etiam causæ antecedit. De qua prædefinitione magna quæstio est, an Deus illam habeat circa actus liberos, vel repugnet libertati. Ego vero ex his, quæ late tradidi in præcedenti opere, suppono prædefinitionem hanc, si solum fit per modum interni propositi, & absolutæ intensionis voluntatis Dei, non repugnare cum libertate nostrarum actionum, ideoque esse in Deo circa actus bonos, præsertim supernaturales: circa actus autem pravos haberi non posse propter malitiam eorum. Si autem talis præfinitio sit etiam prædeterminatio ad extra voluntatis creatæ, per se prædeterminans illam physice & efficaciter ad opus, sic credimus repugnare libertati, ut dicto loco late ostendimus. Posterior autem voluntas concurrendi ad actum, in universum necessaria est ad omnem actum tam bonum, quam malum, quatenus actus est, quia nullus esse potest sine concursu Dei, & Deus non præbet concursum suum nisi volendo: nec incipit hoc velle in tempore, sed ex æternitate: & necesse est ut prius ratione hoc velit, quam præsciat absolute effectum esse futurum, cum non possit esse futurus nisi ex concursu ejus. Ac denique necesse est, ut velit in particulari concurrere ad hunc vel illum actum, hic, & nunc, & non tantum confuse ad actus voluntatis, quia alias Deus confuse & imperfecte operaretur, nec haberet distinctam providentiam singulorum effectuum: quod erroneum est. Unde in hoc non potest esse inter Catholicos controversia: nec memini me legisse, vel audisse aliquem in hoc dissentientem, aut in eo constituentem hujus disputationis difficultatem: sed in hoc solum, an hæc voluntas concurrendi, quantumvis distincta & in particulari, sit sufficiens ratio cognoscendi effectum esse futurum.

Actus prædefiniti certo cognoscuntur in prædefinitione.

4 His positis, dico primo. Actus liberi boni prædefiniti a Deo, supposita tali prædefinitione, evidenter cognoscuntur futuri in illa, & ex vi illius: illa tamen prædefinitio non potest esse prima ratio cognoscendi futura libera, sed necessario aliam supponit, seu includit. Prima pars conclusionis certissima est, quia non stat aliquid esse sic prædefinitum a Deo, & non fieri, alioqui voluntas Dei non esset efficax, neque omnipotens. Et hoc sensu dixit Hilarius lib.9.de Trinitate: *Quæ Deus facere decrevit, in sua voluntate cognovit.* Assert. 1.

5 Objiciunt vero quidam, quia æternum decretum divinæ voluntatis solum addit respectum rationis ipsi divinæ voluntati, qui respectus rationis intelligitur resultare in Deo, eo quod res sit futura, sicut resultat relatio ex positione termini: ergo non potest in decreto ipso cognosci, quod res sit futura, sed potius cognoscendo rem esse futuram, & cognoscendo voluntatem Dei, cognoscetur in ea esse tale decretum: sicut cognito fundamento, & termino cognoscitur relatio. Et confirmatur, quia Deus non potest intueri in se illum respectum rationis, solus enim intellectus creatus illum confingit, dum imperfecte rem concipit; & ideo solum est objective in intellectu creato abstractive cognoscente. Sed hæ rationes supponunt quidem illam difficultatem nunquam satis explicatam: quid scilicet sit complete, seu quid addat hoc decretum in Deo, tamen in præsenti nullam novam difficultatem ingerunt. Nam posterior ratio, ut ab illa incipiamus, vel probat Deum non cognoscere suum decretum liberum in seipso, & prout in se est: quod sine errore dici non potest; vel nihil probat. Probatur, quia, si respectus ille rationis ita dicitur addi per hoc decretum, ut sit de intrinseca ratione ejus, & sine illo cognosci non possit, & alioqui negatur Deum intueri respectum illum, aut habere illum objective in suo intellectu: plane sequitur, Deum non intueri vel cognoscere suum decretum, quia non cognoscit respectum, qui est de ratione ejus. Si autem ille respectus vere non est de intrinseca ratione talis decreti, ut revera non est, ideoque cognosci potest illud decretum prout in se est, non formando neque fingendo talem respectum, ut revera potest: & Deus ipse illud cognoscit, & fortasse etiam Beati: plane sequitur, ad cognoscendum decretum formaliter loquendo non esse necessarium cognoscere terminum illius respectus ut sic, & consequenter prius ratione posse cognosci decretum illud, & in illo ut in causa posse cognosci rem esse futuram, per quod Objectio.

etiam

etiam facile respondetur ad priorem rationem, quæ si aliquid valeret, etiam probaret non esse rem futuram ex decreto, sed potius ex eo quod res futura est, esse in Deo decretum: quod omnino falsum est. Et sequela patet, quia ex eo quod res est futura, dicitur in Deo resultare respectus, per quem formaliter & completive constituitur decretum. Falsum ergo est hoc, quod supponitur tanquam fundamentum illius rationis. Nam, cum respectus ille revera non sit in Deo, sed fingatur ab intellectu, quod extrinsecum est, & accidentarium, & decretum vere & intrinsece sit in Deo, non potest ille respectus intrinsece constituere ipsum decretum: & ideo licet ad fingendum respectum necessarium sit præcognoscere terminum, non vero ad cognoscendum ipsum decretum. Unde, cum dicitur decretum liberum non addere Deo nisi respectum rationis; non ideo dicitur, ut affirmetur talis respectus esse de intrinseca ratione decreti, sed solum ut negetur hoc decretum addere Deo rem, aut modum realem, quo Deus carere potuisset; ideoque si quid concipitur a nobis tanquam additum, solum esse respectum rationis. Nihil ergo obstat illa ratio, quominus actus prædefinitus cognoscatur esse futurus in decreto, quo prædefinitur, tanquam in causa, qua existente infallibile est sequi talem effectum.

6 Secunda pars conclusionis, in qua est difficultas, ita declaratur. Nam hæc prædefinitio divina, ut terminata ad actum liberum creaturæ, necessario supponit in Deo & facultatem efficaciter faciendi ut ille actus infallibiliter fiat, & scientiam qua novit quid necesse sit ipsum Deum facere circa voluntatem creatam, ut illa infallibiliter faciat talem actum: & hoc sensu talis prædefinitio necessario supponit in Deo hanc scientiam conditionatam: *Si ego hoc vel illud facio circa hunc hominem, hoc volet*: vel e converso: *Si hic homo in tali oportunitate excitetur vel moveatur, hoc operabitur*. Unde, qui ponunt in Deo prædefinitionem hanc, si simpliciter negant hanc scientiam, non consequenter loquuntur, & repugnantiam dicunt. Dico autem, *si simpliciter negent*, quia potest diversis modis hæc scientia poni, ut statim explicabo: & si uno modo negetur, & non alio, non erit repugnantia: tamen simpliciter illam tollere, & admittere prædefinitionem, repugnat. Probatur, quia impossibile est, eum, qui per intellectum & voluntatem operatur intendere prudenter & efficaciter finem, quin habeat præcognita media, quibus possit consequi finem illum: ergo, si intentio non quomodocumque esse debet efficax, sed ita ut illa posita impossibile sit in sensu composito effectum intentum non sequi: necesse est, ut qui habet eam intentionem, præcognoscat modum & viam infallibiliter exequendi effectum intentum, ut ex vi talis intentionis infallibile sit applicare illa media, quibus ille effectus infallibiliter est futurus: hujusmodi autem est intentio Dei efficax, ut declaratum est: & ideo de Deo dicitur: *Quæcumque voluit Dominus fecit*: ergo talis voluntas supponit facultatem, & scientiam operandi ex tali facultate: essetque imprudentissima & temeraria voluntas, quæ vellet aliquid ut infallibiliter efficiendum, ignorando modum quo possit facere, ut infallibiliter fiat. Hæc autem scientia includit virtute illam conditionalem, quod, si Deus hoc vel illud faciat, vel permittat circa voluntatem creatam, illa hoc vel illud operabitur.

Prædefinitio non est primo radix cognoscendi futura libera.

7 Rursus hæc præscientia duobus modis intelligi potest: primo ut effectus ille cognoscatur futurus posita illa conditione seu motione Dei ex vi ejusdem; vel aliunde ex alia præsentia reali, vel objectiva. Si hoc posterius dicatur, jam ille modus supponit cognitionem effectus liberi alia via & ratione præter prædefinitionem divinam: & ita prædefinitio non poterit esse prima ratio & causa cognoscendi effectum liberum, quod intendimus. Prior vero modus requirit non tantum prædefinitionem per modum intentionis, sed etiam per modum efficacis determinationis voluntatis, quæ repugnat libertati: ergo nullo modo sola prædefinitio potest esse prima ratio hujus cognitionis. Consequentia cum majori propositione, & prima parte minoris est clara in hoc posteriori discursu; quia, cum ante suam prædefinitionem Deus cognoscat, voluntatem creatam, si hæc vel illæ conditiones illi adjungantur, hoc esse facturam, non potest cognoscere id esse facturam nisi altero ex duobus modis positis, scilicet, quia vel illa se determinabit cum proportionato concursu, vel auxilio Dei: vel quia determinabitur a solo Deo: quia neque agere potest sine determinatione, neque modo alio determinari potest, nisi altero ex prædictis, ut omnes convenimus. Et quidem, si priori modo est determinanda, manifeste concluditur, tam determinationem in illa conditionali non cognosci in alia prædefinitione: quia ante illam præscientiam nulla alia est, ut probavimus: & si talis fingeretur, de illa rediret idem argumentum. Igitur talis præscientia supponit alium modum cognoscendi effectus futuros liberos. Et hac ratione dixi prædefinitionem non posse esse primam radicem hujus cognitionis, nisi illa etiam talis sit, quæ physice determinet voluntatem ad actum prædefinitum; supponimus autem hoc esse impossibile salva libertate, ex dictis in libr. 1. & 3. de Auxiliis: ergo. Dicunt vero aliqui, decretum illud non esse prædefinitivum, neque supponere præscientiam, etiam conditionatam: sed esse concomitans, & secum potius afferre præscientiam, & ideo non repugnare libertati, quia licet sit prius causalitate, non tamen subsistendi consequentia. Sed hoc non recte dicitur, quia tota ratio repugnantiæ inter decretum physice determinans voluntatem & libertatem posita est in causalitate, non in subsistendi consequentia. Nam etiam causa necessitans posita in actu non est prior suo effectu in in subsistendi consequentia, & tamen propter antecessionem in causando repugnat libero usui inferioris causæ. Decretum ergo illud si est prius causalitate, & non supponit præscientiam, necesse est ut ex se sit efficax ad prædeterminandam potentiam, & quod id faciat, ut efficax sit & infallibile; hæc autem efficacitas non relinquit libertatem actualem in inferiori causa; quod secus est quando tale decretum supponit aliunde conditionatam scientiam, ut dictum est, & iterum statim dicetur.

Aliquorũ placitum.

Rejicitur.

8 Dico secundo, prædefinitio divina non est, neque esse potest sufficiens ratio cognoscendi hæc futura in universum. Ratio est, quia hæc prædefinitio non convenit rebus omnibus seu actibus futuris contingentibus: in prædefinitione autem solum possunt cognosci ea quæ prædefiniuntur, ut per se constat. Prior propositio probata est a nobis late in lib. 2. de Auxiliis: ubi ostendimus Deum nec prædeterminare voluntates humanas ad actus peccatorum, neque eos absolute prædefinire aut determinare ut sint, sed solum permittere, ut Concilia, & Sancti loquuntur, oppositumque repugnare divinæ bonitati. Dicunt vero aliqui, sufficere voluntatem permittendi esse peccatum, ut in ea cognoscatur esse futurum. Sed hoc falsum est, in rigore ac per se loquendo, nisi supponatur alia ratio cognoscendi hæc futura, quæ per se juvet, ut in fine hujus capitis declarabo. De actibus autem bonis in eodem opere de Auxiliis ostendimus incertum esse, an omnes sint præfiniti a Deo, præsertim illi, qui supernaturales non sunt: si ergo aliqui non fuere prædefiniti, illi non cognoscentur in decreto prædefiniente. Et saltem videtur certum, potuisse Deum non prædefinire hos actus, etiamsi si voluerit ad illos concurrere: non potuit tamen illos ignorare, quacumque ratione futuri fuerint. Prædefinitio ergo neque adæquata, neque necessaria ratio hujus scientiæ futurorum esse potest.

Prædefinitio non est sufficiens ratio cognoscendi futura in universũ.

Decretum concurrendi cum creatura non est adhuc sufficiens ratio cognoscendi futurum actum.

9 Dico tertio, decretum æternum, quo Deus statuit concurrere in tempore cum humana voluntate ad talem actum, non est sufficiens principium, vel ratio cognoscendi illum actum esse futurum, nisi aliunde ex alia scientia, vel præscientia juvetur. Declaratur, & probatur; quia vel illud decretum est absoluta & efficax volitio talis actus, vel est tantum volun-

Assert. 3.

voluntas dandi concursum, qui ex parte Dei requiritur: primum dici non potest: secundum autem per se non est sufficiens ratio cognoscendi futura; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, primo, quia illa voluntas non est decretum de quo agimus: loquimur enim in conclusione de voluntate Dei necessaria ad dandum concursum suum creaturæ: illa autem voluntas sic absoluta & efficax non est necessaria ad dandum concursum, ut in lib. 1. & 2. de Auxiliis late probavi; tum quia nemo haberet paratum Dei concursum ad ea opera, quæ non facit, quia de illis non est tale decretum Dei; tum quia in malis actibus non habet Deus tale decretum. Secundo principaliter, quia talis voluntas esset simpliciter prædefinitio talis actus, quia ante præscientia actus absolute & efficaciter per illam voluntatem præordinatur ut fiat.

Responsio ad rationem positam.

10 Responderi potest illam voluntatem esse quidem absolutam præfinitionem talis actus: præfinitionem (inquam) secundum ordinem æternitatis ad tempus, non tamen esse præfinitionem secundum ordinem rationis ad nostram voluntatem, quia est omnino concomitans comparatione illius. Sed hæc responsio satisfacere non potest. Nam cum voluntas Dei dicitur concomitans aliud, comparatur ad id, respectu cujus talis dicitur: aut ergo comparatur ad effectum prout in re ponendum, aut ad præscientiam talis effectus, aut ad causalitatem causæ secundæ, cum qua Deus concurrit ad talem effectum. Primo modo non potest voluntas Dei dici concomitans: quia & reali duratione æterna antecedit effectum, & ordine etiam causalitatis, quia est causa ejus. Secundo autem modo non potest dici concomitans, maxime juxta contrariam opinionem, quia hæc voluntas talis esse dicitur, ut in ea Deus cognoscat futurum: ergo non est concomitans, sed antecedens scientiam, quia est ratio ejus. Tertio vero modo si fiat comparatio, constat non posse fieri in ordine ad durationem talem: quia voluntas Dei per æternitatem antecedit effectionem causæ secundæ: nam licet actio ad extra, etiam prout a Deo fit, in tempore fiat: nunc autem non comparamus ipsam actionem ad extra secundum respectus diversos ejus: sed comparamus voluntatem æternam Dei, cum temporali concursu creaturæ: ergo secundum durationem non possunt dici concomitanter se habere, sed antecedit voluntas Dei: ergo debent dici secundum causalitatem. Sed hoc etiam modo concomitans esse non potest; quia voluntas Dei, qua vult simpliciter effectū, in se ita debet esse efficax & infallibilis, ut in sensu composito impossibile sit illam esse positam, & effectum non poni: ergo debet habere certam & infallibilem connexionem cum influxu causæ secundæ necessario ad illum effectum: ergo hæc infallibilis connexio fundari debet vel in causalitate, qua Deus per illam voluntatem facit ut causa secunda influat: vel in præscientia, qua jam Deus prævidit causam secundam hoc esse facturam, & sua voluntate approbat, & vult illud fieri: & si fiat primo modo, est voluntas prædeterminans seu prædefiniens: si autem fiat posteriori modo, est subsequens, nam supponit effectum in æternitate, & præscientiam ejus: nullo ergo modo potest esse concomitans, quia præter illos duos nullus alius excogitari potest. Hoc ita confirmatur, & declaratur: nam ut actus voluntatis creatæ eveniat, necesse est juxta hanc opinionem, ut duæ voluntates, divina scilicet & humana in illo efficiendo, & suo modo volendo conveniant: ergo necesse est, ut vel una ordine naturæ & causalitatis antecedat alteram; vel quod una ex præscientia alterius illi conjungatur; alioqui omnino a casu & fortuito in illo effectu volendo conjungentur: ut si duæ voluntates humanæ debeant conjungi simul in volendo eodem opere, necesse est ut vel una moveat alteram, vel adjungatur illi ex præscientia illius: alioqui casu & fortuito conjungerentur: sed voluntas divina & humana non conveniunt casu & fortuito in volendo tali effectu: ergo, si voluntas Dei ab æterno vult illum actum, ut ei per se & infallibiliter conjungatur voluntas humana, necesse est ut id fiat vel ex vi alicujus causalitatis divinæ voluntatis in humanam, vel ratione præscientiæ: quia talis determinatio voluntatis humanæ supponitur futura: ergo non habet hic locum voluntas mere concomitans.

11 Adhæc vero responderi potest, illam voluntatem Dei dici, & esse concomitantem cum concursu humanæ voluntatis ad eundem actum, ratione causalitatis, quia omnino simul in illum influunt: ut autem Deus possit habere talem voluntatem, satis esse scientiam conditionatam, quæ prænovit voluntatem creatam in tali vel tali occasione fore determinandam ad hoc vel illud, si ipse Deus concursum ei præbeat. Sed in primis hæc responsio admittit, vel supponit quod intendimus: scilicet Deum alia via cognoscere futuram determinationem liberam nostræ voluntatis, sine qua non potest cognosci effectus futurus: & consequenter solum decretum ad hoc non satis esse. Deinde inquiro, an posita illa præscientia conditionata, Deus absolute velit talem actum? & sic necesse est ut velit etiam efficaciter quicquid necessarium est ad talem actum, & consequenter ut velit influxum nostri liberi arbitrii in talem actum: quia sine illo esse non potest: imo essentialiter talis actio libera includit respectum ad liberum arbitrium, quod est proxima causa illius: ergo si Deum illum efficaciter & absolute vult, etiam vult efficaciter, ut voluntas humana concurrat ad illum: ergo tale decretum Dei est antecedens nostrum liberum arbitrium, & præfiniens vel prædeterminans illud, quod repugnat libertati ut sæpe dixi: si vero non sic vult Deus illum actum, sed tantum volendo suum concursum ad illum, jam conceditur aliud membrum propositum, de quo postea dicetur.

12 Respondent decretum illud esse absolutum & efficax, & nihilominus nec repugnari libertati, nec esse simpliciter antecedens ex eo solum quod supponit dictam præscientiam conditionatam futuri eventus & consensus liberi ipsius voluntatis. Sed hæc responsio sufficienter ut existimo refelli potest & ex ejus improbatione aperte convinci quod intendimus: nam in primis fieri non potest, ut Deus velit illo modo præbere concursum, ex illa conditionata præscientia, nisi idem decretum sub eadem conditione in objecto illius præscientiæ includatur. Quia necesse est ut in objecto illius præscientiæ includatur divinus concursus, sub eadem conditione, quia sine illo nihil potest velle creata voluntas, ergo non potest de illa præsciri, quod in hac oportunitate hoc vellet, nisi includendo in illo antecedente hanc conditionem, si in illa oportunitate haberet proportionatum concursum Dei: ergo non refert illa præscientia ad salvandam libertatem, si concursus definite datur ad solum hunc actum per absolutum decretum. Probatur consequentia, quia sumo ipsam conditionatam præscientiam: & inquiro, an concursus ille, qui in ejus objecto sub conditione includitur, dandus intelligatur per hanc absolutam & definitam voluntatem Dei vel per aliam? si dicatur primum, redit idem argumentum: quia jam tunc non potest cognosci actus nisi ut necessario futurus ex illa suppositione: quia posito decreto Dei absoluto non potest non sequi effectus; & jam tunc dici non potest illud decretum esse ex alia præscientia conditionata, vel ex alia suppositione; nulla enim fingi aut excogitari potest: ergo talis præscientia nihil confert ad libertatem, cum in illa supponatur conditio auferens libertatem, & indifferentiam ad operandum: si vero dicatur, in illa conditionali non intelligi concursum ut dandum per hoc decretum, sed per aliam voluntatem, ergo nunc etiam in re ipsa non datur per tale decretum, quia in illa præscientia includitur sub conditione necessarius concursus, & nunc in re non datur alius, nisi qui necessarius est. Et confirmatur ac declaratur: nam inquiro, quando Deus præscit voluntatem humanam in hac occasione, si habeat concursum paratum, hoc volituram, an præcognoscat, eandem voluntatem non volituram aliud, etiam si habeat paratum concursum ad aliud volendum, nec ne? nam si hoc Deus non præscit, sed solum præscit voluntatem creatam nihil aliud esse volituram in ea occasione, quia non esset habitura concursum ad aliud volendum, talis omissio seu carentia actus non præscitur ut libera, sed ut necessaria, quia impossibile est voluntatem habere actum, ad quem non habet para-

tum

Frivolæ responsioni occurritur.

tum concursum. Dicetur fortasse, illam, non esse habituram concursum in tali oportunitate, quia non esset in ea volitura ex libertate sua atque hoc ipsum præscire Deum: At hoc impossibile est, loquendo ut loquimur, de concursu in actu primo, seu prout oblato ex parte voluntatis Dei: quia ut voluntas libere omittat actum, necesse est ut supponatur habere concursum in potestate sua, seu oblatum quantum est ex parte Dei: ergo non potest per scientiam conditionalem præsciri, voluntatem in tali occasione constitutam libere omissuram talem actum, nisi sub eadem conditione præsupponatur concursus Dei sufficienter illi oblatus, ita ut conditio sit hæc, etiamsi voluntas Adæ (verbi gratia) habeat in tali occasione concursum Dei paratum ad volendum resistere tentationi, non volet. Ex hoc ergo aperte concluditur, ut opinor concursum Dei non dari per voluntatem absolutam ipsius actus: quia hæc conditionalis implicat contradictionem. Etiamsi Deus velit absolute aliquem actum esse, ille non erit ex libertate humanæ voluntatis: quia Deo absolute volenti non potest humanum resistere arbitrium: ergo si Deus præscit illam conditionalem propositionem: licet Deus offerat voluntati concursum, in tali occasione ad aliquid volendum, ipsa non volet, necesse est, ut concursus sufficienter offeratur per aliquam voluntatem Dei, quæ non sit omnino absoluta, cui videlicet humanum arbitrium resistere possit.

Collectio ex dictis.

Atque hinc ulterius concluditur, volitionem, quam Deus nunc habet concurrendi cum humana voluntate libere operante non potuisse esse omnino absolutam propter præscientiam conditionatam; qua Deus præscivit voluntatem creatam fuisse hoc volituram, si ipse vellet cum illa concurrere: nam volitio, qua nunc concurrit, non est alia, nisi illa quæ in illa conditionali includitur, alias mutaret Deus conditionem: sed in illa conditionali non includitur voluntas absoluta, ut ostensum est, quia debet esse talis voluntas cui humanum arbitrium possit resistere: & quia æque debet offerre concursus ad oppositum actum, alias non esset voluntas ad utrumlibet indifferens: ergo, &c. Concluditur præterea, præscientiam illam conditionalem non obstare, quo minus impediatur usus libertatis, si Deus præbet concursum per illam voluntatem absolutam. Quia, si talis absoluta voluntas includitur sub conditione in objecto illius scientiæ, præscietur futurus effectus ex efficacia antecedenti talis volitionis Dei, & non ex libero usu voluntatis creatæ, tolleretur que indifferentia quoad specificationem, quia si concursus supponitur dandus per talem voluntatem, non potest dari neque offerri, nisi ad unum actum, & consequenter, voluntas creata non potest simpliciter alium efficere: tollitur etiam libertas quoad exercitium, quia supponitur in Deo volitio, cui humana voluntas non potest resistere, & illa est omnino antecedens, cum non supponat aliam præscientiam, ut dictum est. Quod si in præscientia conditionata præscitur ille actus, ut necessario futurus ex vi talis causæ posita conditione, eadem necessitate fiet, & non libere, quia non aliter futurus est, quam fuerit præscitus, neque e converso. Si autem illa absoluta voluntas non includitur in objecto illius præscientiæ, sed postea additur, jam non præbet Deus concursum in re ipsa eo modo, quo in præscientia illa supponebatur: ergo talis præscientia non obstat, quo minus per adjunctam voluntatem Dei absolutam simpliciter impediatur usus libertatis: quia illa volitio Dei ultra præscientiam addita est, & voluntatem humanam prævenit, talisque est, ut ei resistere non possit, neque aliquid aliud extra illam velle.

Ex vera doctrina retorquetur argumentum, sed sine ulla vi.

Dices volitionem, qua Deus prædefinit aliquem actum bonum humanæ voluntatis, juxta nostram sententiam, non tollere libertatem: quia supponit conditionatam præscientiam, quamvis talis voluntas prędefinitiva non includatur in objecto illius scientiæ: ergo idem dici poterit in præsenti. Respondeo, argumentum hoc efficaciter retorqueri ad hominem contra auctores alterius opinionis: ipsi enim dicunt, volitionem prædefinitivam auferre libertatem, non obstante præscientia conditionata: ergo multo magis id dicere debent de hac voluntate, per quam Deus concurrit, si est voluntas absoluta talis: nam est eadem ratio de illa, vel potius longe major. Sed nos facile respondemus, negando similitudinem: nam voluntas prædefiniens nec per sese immediate efficit in humanam voluntatem: nec mutat modum operandi, vel concurrendi Dei ad talem actum, ita ut ex vi illius determinationis necessario præbeat media accommodata, quibus præscit, infallibiliter esse futurum tale actum, quamvis libere. Secus vero est de illa voluntate absoluta, qua dicitur Deus concurrere ad actum, quia illa per se est efficaciter operativa ad extra & per illam mutatur modus concurrendi Dei inclusus in objecto conditionatæ præscientiæ, vel, si illum non mutat, in ipsamet præscientia non cognoscitur talis effectus ut libere, sed ut determinate ac necessario futurus ex vi illius voluntatis Dei, ut satis declaratum est.

Superest dicendum de alio membro, & probandum, aliam voluntatem concurrendi non esse sufficientem rationem hujus præscientiæ. Primo, quia voluntas illa non est omnino absoluta, sed conditionem aliquam virtute includens, ut in libris de Auxiliis ex communi Theologorum sententia, & ex modo divinæ providentia necessario ad constituendam actionem in potestate liberi arbitrii humani, & ut actio peccaminosa Deo non imputetur, variis modis ostendi: sed in voluntate conditionata per se sumpta non cognoscitur effectus futurus sufficienter, nisi alias cognoscatur conditio impleta, vel implenda? quia conditio ipsa suspendit efficaciam voluntatis, vel potius ipsa voluntas suam efficaciam sustinet, donec conditio impleatur, ergo. Atque hujus argumenti vis magis declarabitur secunda ratione, quæ talis est. Effectus talis voluntatis non est futurus a sola illa voluntate, sed necessarium est, ut voluntas etiam humana simul se determinet ad talem effectum; quia Deus per illam voluntatem non vult efficere illum effectum vel actionem se solo, sed cum cooperatione libera voluntatis humanæ, ideoque actio ad extra, quæ ab illa voluntate procedit essentialiter dependet ab utraque voluntate: non potest ergo cognosci illa actio ut futura nisi præcognita utriusque voluntatis determinatione futura. Ergo non potest sufficienter cognosci in suo illo decreto voluntatis divinæ. Patet consequentia, quia effectus non potest præcognosci in causa, nisi illa sit sufficiens, & efficax: illud autem decretum per se solum non est sufficiens causa simpliciter loquendo illius effectus, sed tantum in uno genere, scilicet causæ primæ. Dicetur fortasse, quando Deus definit dare concursum humanæ voluntati ad talem actum, simul in ipsa æternitate scire voluntatem humanam esse determinandam ad eundem actum, ideoque statim præscire talem effectum esse futurum. Sed in primis hoc fortasse non ita est; nam, cum volunluntas humana sit proxime libera, non tantum quoad exercitium actus, sed etiam quoad specificationem, non solum habet concursum oblatum ex parte Dei ad unum actum quem factura est, sed etiam ad plures quos hic & nunc circa tale objectum facere posset: Deus autem non offert concursum nisi per voluntatem concurrendi ad talem vel talem actum prout libere voluntas humana cooperata fuerit: hæc enim est conditio implicite inclusa in illa voluntate: & ideo neque hoc est contra efficaciam divinæ voluntatis, quia ipsamet non vult majorem adhibere, neque magis absolute talem effectum velle, neque etiam est frustra: quia talis causa secunda ita potens, & indifferens, talem etiam concursus applicationem natura sua postulat: quæ omnia in dict. lib. de Auxiliis latius declaravi, & ostendi. Atque hinc etiam confirmatur obiter quod intendimus, quia voluntas concurrendi ut sic, quantum est ex se, potest non habere effectum: ergo non est sufficiens ratio ut in ea cognoscatur effectum esse futurum. Unde addo ulterius, etiam respectu illius actus, qui faciendus est a tali voluntate, non esse illam sufficientem rationem cognoscendi futuritionem illius actus. Cum enim dicitur Deus posito illo decreto cognoscere ad quem actum volun-

Probatur primo assertio 3.

Secundo probatur.

Confirmatur magis.

voluntas humana cooperatura sit; interrogo, an cognoscat esse cooperaturam ex vi & efficacia illius voluntatis divinæ de concursu præstando? & hoc dici non potest, alioqui illa voluntas Dei non esset tantum concurrendi, sed etiam determinandi humanam voluntatem: vel an solum cognoscat Deus voluntatem humanam suo arbitrio & influxu esse determinandam ipso concurrente? quod verissimum est. Inde tamen aperte sequitur illam determinationem futuram humanæ voluntatis non cognosci a Deo in suo decreto seu voluntate concurrendi, sed aliunde; quia illa voluntas concurrendi non se habet causaliter, ut ita dicam ad determinationem voluntatis humanæ, quatenus ab ipsa manatura est, sed tantum concomitanter; ergo non potest in illa ut in causa cognosci, quandoquidem non est ratio cognoscendi cooperationem alterius causæ, sine cujus cognitione non potest cognosci effectum esse futurum.

Responsio ad prædicta. 14 Dicetur fortasse, prius ratione, quam Deus habeat hoc decretum concurrendi, supponi in ipso hanc conditionatam scientiam, si talis voluntas humana in tali occasione, &c. ad volendum expedita, habuerit concursum causæ primæ, hoc operabitur & non aliud & ideo voluntatem concurrendi esse sufficientem rationem cognoscendi talem effectum esse futurum: quia, licet includat conditionem, vel requirat concausam, jam supponit eam fore implendam seu determinandam. Respondeo, primo negando

Impugnatur. simpliciter antecedens: quia Deus non tantum offert, quantum est ex parte sua, concursum ad actum, quem sub conditione præscivit futurum, sed etiam ad actum quem præscit non esse futurum, ut libertas quoad specificationem integra maneat. Secundo respondetur negando consequentiam, etiam respectu illius actus, quem Deus præscivit futurum esse sub dicta conditione: quia, licet tunc posita voluntate concurrendi Deus præsciat absolute futurum actum: tamen non ex vi solius voluntatis concurrendi, sed conjuncte cum illa præscientia determinationis humanæ, quæ cognoscit effectum futurum: nam in virtute intercedit ibi ex parte subjecti hic syllogismus, si voluntas humana habeat concursum divinum, hoc faciet: sed habebit illum ex vi decreti divini, ergo: de omni autem syllogismo verissimum est unam præmissarum per se sumptam non esse sufficientem causam veritatis consequentis. Unde adhuc explicandum superest, quod intendimus: scilicet, qua ratione cognoscat Deus voluntatem humanam esse determinandam, sive nunc in absoluta scientia, sive in ea conditionata, si ad eam recurratur. Non enim potest dici, per illam conditionatam hoc sciri ex decreto conditionato in ea incluso, quia illud tantum est decretum concurrendi, ut supponimus, quod non causaliter, sed concomitanter tantum comparatur ad voluntatem humanam respectu determinationis ejus: necessario ergo quærenda est alia ratio cognoscendi futura. Omitto vulgares alias rationes Nominalium, & aliorum, quia minus efficaces mihi videntur.

Permissionis voluntas non sufficit, ut ex vi ejus cognoscatur futurum peccatum.

Assertio 4. 15 Atque hinc constat quarto & ultimo dicendum esse, voluntatem permittendi peccatum per se solam non esse sufficientem rationem ut cognoscatur peccatum esse futurum. Hoc a fortiori constat ex dictis: declaratur tamen breviter. Nam duobus modis procedere possumus: primo supponendo Deum habere hanc scientiam conditionatam: *Si permitto Adam hic & nunc peccare, peccabit:* vel nulla supposita tali scientia, vel potius supponendo Deum non habere illam. Juxta hunc posteriorem modum probatur facile conclusio ex dictis, quia voluntas permittendi duo includit: unum est propositum non impediendi peccatum, nec dandi auxilium efficax, seu determinationem omnimodam ad oppositum actum, seu ad vitandum peccatum: aliud est decretum concurrendi ad positivum actum voluntatis, quo peccatum libere ac voluntarie fit: suppono enim nunc peccatum non fieri sine actu positivo, etiamsi sit peccatum omissionis, saltem moraliter loquendo. Ratione prioris partis non potest futurum peccatum cognosci in sola permissione, ut late ostendi libr. 2. de Auxiliis cap. 5. num. 16. & sequentibus, & ideo solum declaratur breviter. Quia vel illud auxilium efficax, est aliqua prædeterminatio physica: & hæc non est necessaria ad vitandum peccatum, imo nec possibilis, si libere vitandum est; aut etiam si homini imputatur, quod illud non evitet, ut in prædicto lib. de Auxiliis sæpius ostendi: ergo in negatione hujus determinationis non potest cognosci futurum peccatum: Aut illud auxilium est aliqua vocatio, excitatio, aut specialis protectio Dei tempore congruo: & hæc (sive sit necessaria ad vitanda singula peccata sive non, de quo nunc non disputo) non est efficax absque præscientia conditionata, ut probatum est in lib. 3. de Auxiliis: nunc autem loquimur absque præsuppositione talis scientiæ: quid enim sentiendum sit, illa supposita, statim dicemus. De altera vero parte, scilicet, de voluntate concurrendi, jam generaliter dictum est, & illa omnia a fortiori locum habent in actibus malis, quia voluntas humana non est ex se determinata ad illos faciendos, sed indifferens, nec Deus ex vi voluntatis concurrendi determinat illam. At vero supposita prædicta scientia conditionali, & adjuncta voluntate permittendi peccatum, manifestum est evidenter inferri & cognosci peccatum esse futurum: nam infertur ex propositione conditionata, quæ vera esse supponitur, cum veritate antecedentis seu conditionis. Talis vero cognitio non est in sola voluntate permittendi, supponitque aliam rationem cognoscendi liberam determinationem voluntatis humanæ, ut a fortiori ex dictis constat.

16 An fundamentum contrariæ sententiæ solutio constat ex dictis: quod etiam latius tractavi in dicto opere de Auxiliis, ubi libr. 2. cap. 7. ex professo declaravi non esse necessarium ad perfectionem providentiæ divinæ, ut omnes actus humanos in particulari præfiniat; neque in malis actibus id decere divinam bonitatem: in bonis vero id facit Deus juxta rei, vel finis exigentiam pro suo arbitrio, & sapientia. In capit. autem 3. ejusdem libr. 2. num. 11. & sequentibus, & in cap. 15. libr. 1. fuse declaravi quomodo voluntas Dei, qua vult concurrere cum humano arbitrio, virtute includat conditionem, & quoad causalitatem concomitanter se habeat cum humano arbitrio. Ex quibus principiis ostendimus hanc voluntatem per se non esse sufficientem rationem cognoscendi effectum futurum. Et ex eisdem respondetur in forma ad prædictum fundamentum, hanc voluntatem esse efficacem quantum est ex parte Dei ad concursum præstandum, altera causa cooperante, non vero absolute & simpliciter ad ponendum effectum, quia non est absoluta voluntas ut effectus sit, sed cum hac conditione, si voluntas humana sese ad illam accommodaverit. Neque etiam est voluntas efficax accommodandi seu determinandi ipsammet voluntatem humanam, sed quoad hoc concomitanter se habet. Unde ad aliam argumentandi formam respondeo, hanc causalem: *Res futura est, quia Deus voluit eam fore*, in his quæ ex sola Dei causalitate futura sunt, veram simpliciter esse: in his vero quæ non a solo Deo, sed etiam a cooperante libero arbitrio futura sunt, in primis est vera de omnibus futuris contingentibus: nam in actibus peccaminosis falsum est dicere, *Antichristus persequetur Ecclesiam, quia Deus voluit ut id faceret*: quia Deus non id voluit, sed permisit: nec tamen verum est dicere id fore, quia Deus id permisit, quia etiam voluntas permittendi non est causa talis effectus, sed solum non impedit illum. In bonis autem actibus erit vera illa causalis, præsertim propter voluntatem Dei præfinientem, ubi hæc intercedit: vel etiam propter voluntatem inducendi, & juvandi hominem ad hos actus: nam in causa etiam consulendi humana vere dicimus: *Joannes hoc voluit, quia Petrus consuluit*; quamvis consilium non sit causa adeo efficax, ut in eo posset infallibiliter cognosci alterum fuisse consensurum. Ratione autem voluntatis concurrendi illa causalis est vera, si dicat causam tantum

Solvuntur rationes pro opposita sententia.

in uno

in uno ordine, scilicet causæ primæ: non vero si dicat causam adæquatam simpliciter in omni genere: neque etiam, si dicat causam prædeterminantem aliam concausam: & ideo causalis illa in eo sensu quo vera est, non sufficit ut in solo antecedenti infallibiliter cognoscatur consequens esse futurum.

CAPUT VII.

Realem ac æternam præsentiam seu coexistentiam cum Deo non convenire rebus creatis, neque in ea fundari posse scientiam futurorum contingentium.

Quomodo loquatur S. Thom. in hac re, & qua occasione.

1 DIvus Thom. 1. part. quæst. 14. artic. 13. postquam improbavit alios modos cognoscendi futura contingentia, concludit posse cognosci quatenus sunt æternitati præsentia, quia æternitas infinita est & tota simul, ideoque omnia complectitur. Atque eodem modo explicuit D. Thom. hanc cognitionem ubicumque de illa disputat. 1. part. quæst. 57. artic. 3. ubi negat Angelos posse cognoscere hæc futura, quia eorum cognitio non mensuratur æternitate. Idem 1. cont. gent. cap. 66. & 67. ubi comparat æternitatem puncto centri, in quo lineæ non distant, quamvis alias inter se distant. Sumpsit autem D. Thom. hanc dicendi rationem ex antiquis Patribus præsertim ex Augustino, quod sæpissime dicit respectu Dei nihil esse futurum, neque præteritum: quia in illa æternitate *nulla est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*. Jacob. 1. Sed omnia respectu illius sunt quasi permanentia in uno nunc. Et ideo in Scriptura declaratur æternitas per modum unius Diei præsentis, Psalm. 2. *Ego hodie genui te*. De qua re legi potest August. lib. 11. Confess. a cap. 18. & lib. 10. de Civit. cap. 12. & lib. 11. cap. 21. & lib. 4. de Trinit. cap. 13. & lib. 11. cap. 7. & lib. de Prędest. Sanctor. cap. 5. & lib. 2. ad Simplicianum quæst. 2. ubi id confirmat. Quia non aliter Deus intuetur futura cum in suo tempore sunt, quam antequam sint: quia in divina cognitione non potest esse unus atque alius modus cognitionis, sed semper idem. Et ideo dicitur ad Rom. 4. *Vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Et Ecclesiast. 39. *opera universa carnis caram illo*. Sed quando sunt, videt illa realiter præsentia: ergo sic semper videt. Quare idem repetit Augustinus serm. 11. de verbis Apostoli circa id Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*. Ubi Hieronymus idem sentit. Et idem Augustinus exponens illud Psalm. 49. *Pulchritudo agri mecum est*. Simili modo loquitur sæpe Gregor. 2. Moral. cap. 20. & lib. 4. cap. 32. & 38. & lib. 9. cap. 25. & lib. 20. cap. 24. ubi inter alia dicit: præscientiam non proprie dici de Deo, quia nihil ei est futurum, sed omnia præsentia. Quod dixerat prius Augustinus citato loco ad Simplicianum: & Boetius lib. 5. de Consolat. prosa ultim. Idem sentit Ambrosius lib. 1. de fide cap. 7. & 1. ad Corinth. 15. Anselm. libr. de Concord. Prædestin. & liberi arbitrii cap. 1. & 2. & de casu diaboli cap. ultim. & lib. 1. Cur Deus homo cap. 18 Beda lib. 1. Variarum quæstionum quæst. 17. tom. 8. & Boetius citato loco, Hugo de Sanct. Victor. in Summ. sentent. tractat. 1. cap. 12.

Prima opinio refertur & suadetur.

2 PRopter hæc, est prima sententia affirmans hunc præsentiæ modum, quem late exposuit Cajet. 1. part. quæst. 14. artic. 13. Prius vero docuerat Capreolus 1. distinct. 36. 37. & 38. ubi etiam Richard. artic. 1. quæst. 3. & distinct. 39. artic. 1. quæst. 1. Ferrariensis 1. Contr. Gent. cap. 66. & 67. Inclinat. Marsil. 1. quæst. 40. artic. 2. Abulensis Josue 11. quæst. 68. & 76. Tenet Catherinus Opusc. de Præscientia & Provident. & communiter Thomistæ. Quorum sententia in duobus præcipue consistit. Primum est, res omnes quæ in tempore fiunt semper esse præsentes æternitati Dei secundum realem existentiam prius ratione quam cognoscantur: ita ut si intelligatur essentia Dei æterna, etiamsi per impossibile non esset cognoscens, intelligenda sit perpetuo realiter coexistens rebus omnibus, & omnes illi. Quod si inquiras, quomodo res quæ non est in sua duratione & tempore, potest semper coexistere æternitati. Respondetur, quia æternitas in se indivisibilis existens, omnia tempora complectitur. Quo fit, ut quidquid in tempore existit, sit etiam in æternitate, & consequenter, ut licet in se non semper existat, tamen in æternitate semper sit; & hoc est æternitati coexistere. Atque hoc solum est fundamentum hujus partis, præter auctoritatem Sanctorum; quia in Dei æternitate nulla est successio, ergo simul complectitur omnium temporum successionem, cum sit infinita: ergo e contrario, omnia, quæ sunt in aliqua differentia temporis, simul sunt æternitati correspondentia, etiamsi inter se non coexistant. Quia non adæquate coexistunt æternitati, nec pro quolibet instanti temporis, ut Cajetanus notat, sed tantum inadæquate pro suo tempore, & pro instanti æternitatis. Secundum dictum hujus sententiæ est hanc præsentiam esse sufficientem rationem ex parte objecti, atque adeo simpliciter sufficientem ut Deus hæc cognoscat. Probatur, quia objectum præsens jam est determinatum, & consequenter aptum ad determinandam cognitionem: sed ex parte Dei est etiam infinita vis cognoscendi, & æterna visio, quæ omnia etiam temporis complectitur: ergo.

3 Imo hinc præterea addere possumus (licet non omnes auctores hujus sententiæ id admittant) hanc præsentiam esse simpliciter necessariam ad hanc cognitionem id enim sentit D. Thom. supra. Idem sentiunt Augustinus, & Boetius, qui non solum ponunt in Deo scientiam præsentium rerum, sed negant propriam præsentiam futurorum. Imo Augustinus infert tanquam inconveniens, quod Deus habeat earumdem rerum duplicem scientiam, scilicet, præscientia futurorum ut sic, & scientiam præsentium. Ratione etiam ostenditur, quia futura, quamdiu ut futura considerantur, sunt indeterminata; ut præsentia vero sunt determinata ad unum: ergo non possunt certo cognosci sub priori cognitione, sed sub posteriori: a Deo autem certo cognoscuntur; ergo necesse est cognosci ut præsentia. Et confirmatur primo, quia scientia Dei est necessaria: ergo non attigit veritatem aliquam nisi ut necessariam: veritas autem contingens non habet necessitatem, nisi ut præsens est, eam scilicet, de qua dixit Aristoteles, quod res, quando est, necesse est; ergo, &c. Confirmatur secundo, quia exclusimus omnes modos cognoscendi hæc futura in alio: ergo debent cognosci in seipsis: cognosci autem aliquid in se, idem est quod cognosci ut præsens, quia seclusa hac præsentia, nihil est, & consequenter nihil habet, quo possit in se, & per se visionem terminare. Atque hinc concluditur prior pars; tum quia, si hæc præsentia non est secundum coexistentiam realem nihil ponit in objecto, quo possit terminare actum intellectus; tum maxime, quia, si non est præsentia realis, quænam erit? Dices esse præsentiam objectivam. Contra, interrogo, an hæc præsentia objectiva in ordine rationis antecedat scientiam, vel sequatur? vel ad summum formaliter per illam fiat, ita ut sit denominatio ab ipsamet scientia? Si hoc posterius dicatur, talis præsentia non deservit ad hanc scientiam, neque est ullo modo ratio illius, ut per se constat: ergo per hanc præsentiam sic explicatam nullo modo declaratur quomodo Deus cognoscat hæc futura: imo idem per idem diceretur, asserendo Deum scire futura, quia habet illa præsentia objective. Et in rigore esset falsa illa causalis: nam potius habet illa præsentia, quia illa videt. Ergo necesse est explicare illam præsentiam priori modo, ita ut quasi in actu primo censeatur res prius ratione objective præsens, quam actu videatur: talis autem pręsentia objectiva coincidit, vel includit necessario pręsentiam coexistentię realis: quia ut dicebamus, necesse est talem pręsentialitatem fundari in esse reali ejus, in quo etiam consistit coexistentia realis.

Præsentiã hanc esse medium necessariũ ad præscientiam quibus probetur.

Secunda opinio contraria.

4 NIhilominus communiter alii Theologi in 1. distinct.38. negant res creatas semper existere aut in se, aut etiam in æternitate, & consequenter negant eas semper æternitati coexistere, aut (quod idem est) esse illi semper præsentes secundum realem coexistentiam: ac denique concludunt hujusmodi coexistentiam non posse esse rationem cognoscendi futura neque ex parte Dei, neque ex parte ipsarum rerum. Ita Scot. ibi, & Duran. quæst.3. & Aureol. & Gabriel quæst. unica, & idem sentit Gregor. quæst. 2. artic. 2. Bonaven. distinct.39. artic.2. quæst.3. Alexand. Alens.1. part. quæst.23. memb.4. art.3. & memb.3. art.4. Cordub. dict. quæst. 55. dub.6. Et ex sententia D.Thom. tenent Hervæus in 1. distin.38. artic.3. Hispalens. ibi quæst.1. Sylvester in Conflat. 1. part. & Ægidius Opusc. contra corruptores doctrinæ D.Thom. art.4.

Judicium fertur de utraque opinione. 5 Hæc posterior opinio mea sententia verissima est. Prior vero adeo est difficilis suppositis principiis certis ex doctrina fidei, ut vix intelligam quid dicere possit in re ipsa diversum. Declarabo igitur potius rem ipsam, & quænam præsentia, vel existentia rerum creatarum in æternitate possit admitti, & an illa quidpiam ad scientiam futurorum conferre possit, tandem explicabo.

Quid sit realis durorū coexistentia. 6 Primo ergo supponendum est coexistentiam realem inter duas res nihil esse aliud quam simultaneam existentiam utriusque: nam coexistentia nullam dicit habitudinem causæ aut effectus, aut aliam similem inter res, quæ coexistentes dicuntur: non potest ergo excogitari quid sit coexistentia, præter illam simultatem in existendo, ita ut sit relatio realis inter res, quæ coexistentes dicuntur, si capaces sint ejus, vel denominatio mutua ex utriusque existentia proveniens.

Æternitas Dei quæ sit. 7 Secundo supponendum est, Deum habere æternam existentiam, ejusque æternitatem esse rem quandam, seu durationem ab intrinseco necessariam, infinitam, & immutabilem, in qua proinde nulla potest esse vera & intern successio, nec substantialis, neque accidentalis: quia apud Deum nulla est transmutatio, sine qua realis successio nec concipi potest. Est ergo illa æternitas eadem omnino semper permanens, ac propterea dicitur etiam indivisibilis, ac tota simul, quia alioqui haberet successionem. De qua re late diximus disput.30. Metaphysicæ.

Nulli rei convenit æternitas. 8 Tertio contrario statuendum est, nullam rem extra Deum esse, non solum de se & proprie æternam, verum neque ab æterno productam, aut existentem, simpliciter loquendo. Nam de fide est res omnes creatas in tempore, & per veram creationem incepisse, id est, ex nihilo productas fuisse simpliciter: ergo nihil erant antequam crearentur, id est, in tota æternitate usque ad initium temporis. Ideoque merito dixit Augustin. 12. de Civit. cap.25. antequam fierent, non fuisse, non solum in tempore, sed etiam in æternitate.

Res creatas non coextitisse Deo ab æterno in propria duratione.

Assertio 1. 9 EX his ergo quæ indubitata sunt, sequitur primo, simpliciter loquendo, res creatas ut consideratas in propria duratione & mensura, non coextitisse Deo ab æterno. Ita tenent Doctores secundæ opinionis; & non videntur contradicere priores: dicunt enim; si in his locutionibus, *Antichristus coexistit Deo*, vel *est præsens æternitate Dei*, copula referatur ad tempus, seu propriam durationem Antichristi, propositiones esse falsas. Et probatur, quia nec tempus, nec duratio aliqua intrinseca rei creatæ extitit ab æterno, vel existit: ergo in ordine ad tempus, vel talem durationem creatam nulla res potest extra Deum coexistere Deo. Probatur consequentia; tum ex primo fundamento, quod coexistentia dicit simultaneam existentiam utriusque extremi; sed alterum extremorum non habuit existentiam æternam seu ab æterno; ergo nec coexistentiam: tum etiam, quia coexistentia dicit ordinem ad unam aliquam durationem aliquo modo communem utrique extremo vel intrinsece, vel extrinsece, quando enim res coexistentes dicuntur simul coexistere, illud adverbium, *simul*, non dicit propinquitatem, vel identitatem loci, ut per se constat: neque aliquod aliud genus unionis; nullum enim tale requiritur inter res coexistentes ad hoc præcise ut coexistentes sint: dicit ergo propinquitatem vel unitatem durationis, id est, quod duratio unius existat, seu sit quando est duratio alterius, atque adeo quod in ordine ad idem instans, aut verum, aut mente conceptum, utriusque duratio simul esse intelligitur: sed tempus vel duratio quælibet creata non ita se habuit ad æternitatem Dei ab æterno: ergo res creatæ in ordine ad proprias durationes, vel in ordine ad nunc temporis realiter existentis, non potest dici coexistere Deo ab æterno, vel coextitisse.

10 Secundo sequitur, unamquamque rem creatam, quando in propria duratione vere existit, vere etiam coexistere æternitati Dei, & toti æternitati Dei; quamvis non totaliter neque adæquate: Deum vero e contrario coexistere rebus creatis existentibus, non solum adæquate, verum etiam excedendo illas. Explico singula, nam in primis, quia æternitas Dei est duratio ab intrinseco necessaria, fieri non potest ut aliqua alia duratio existat, quin coexistat æternitati Dei: nam quando incipit alia duratio, non desinit æternitas Dei, simul ergo perseverant: hoc autem est coexistere, ut dictum est: quo fit ut hæc coexistentia nihil addat Deo ejusque æternitati nisi denominationem extrinsecam, quia non est capax novæ relationis, ut suppono. In creatura vero in primis addit existentiam seu intrinsecam durationem, si antea illam non habebat; & deinde etiam addit denominationem, vel etiam si quis maluerit relationem, exemplum hujus est in Dei immensitate, & existentia in loco; nam, quando res creata realiter in loco existit, necesse est ut Deus sit in ipsa secundum essentiam, id est, secundum intimam præsentiam realem in ordine ad eundem locum, vel spacium indivisibiliter mente conceptum; quæ præsentia ex parte Dei supponit infinitum quendam modum (ut more nostro loquamur) necessario & immutabiliter ei convenientem; addit vero deinde solam denominationem extrinsecam; in creatura vero ponit præsentiam realem localem, si antea illam non habebat, additque vel similem denominationem, vel relationem propinquitatis. *2 Assertio non existit res quin Deo coexistat.* *An aliquid addat coexistentia supereminentiam.*

11 Atque hinc etiam constat, res quæ coexistunt, vel quando coexistunt æternitati, toti æternitati coexistere: quia cum æternitas sit indivisibilis, non potest aliquid coexistere parti æternitatis sed toti: quia in ea non sunt partes, neque secundum se habet magis & minus. Addidi vero, *quamvis res temporales coexistant toti æternitati*; non vero totaliter, neque adæquate. Primo quidem quia æternitas est duratio ex se infinita; omnis autem duratio creaturæ finita est: finitum autem non potest adæquari infinito. Deinde quia æternitas necessario coexistit omnibus temporibus, præteritis, præsentibus, & futuris: ipsa autem tempora inter se non coexistunt, neque etiam res creatæ, quæ in illis sunt saltem ex necessitate; ergo æternitas, & duratio creata vel temporalis non sunt inter se adæquatæ in coexistendo & durando. Unde recte sequitur, quod est æternum coexistere cuicumque rei temporali, & omnibus quæ illi coexistunt, & omnibus etiam temporibus, etiamsi in infinitum durent, & omnibus ac singulis partibus & instantibus eorum. E contrario vero non sequitur, quod est in duratione creata, & per illam coexistit æternitati, consequenter coexistere omnibus aliis rebus vel temporibus: ergo signum est nullam durationem creatam adæquate coexistere æternitati, sed hanc semper excedere. Tandem hoc satis declarat exemplum de immensitate: nam ita Deus est in rebus, ut totus sit in qualibet, & consequenter coexistat illi toti & quælibet res creata toti Deo secundum locum, non tamen totaliter neque adæquate; quia extra quamlibet rem totus Deus est, & quamvis corporalia loca augeantur, Deus potest esse in pluribus, & majoribus. *Quidquid est coexistit toti æternitati, sed non adæquate.*

Tem-

Temporalia non vere dicuntur Deo coexistere ab æterno.

12 Tertio, principaliter sequitur ex dictis, res temporales & creatas non posse vere ac proprie dici coexistere Deo ab æterno, etiam in æternitate. Ita docent auctores secundæ sententiæ: & licet priores aliter loquantur, tamen nec D. Thom. illo modo unquam locutus est, ut infra ostendam; neque in rigore videtur vera, aut probanda sententia. Quod sic ostendo: nam in primis res, quæ in se non existit, & quando in se non existit, non potest dici existere in æternitate: sed res creatæ ab æterno non extiterunt in se ipsis, & in propria existentia & duratione: ergo neque ab æterno extiterunt in æternitate: ergo neque ab æterno coexistunt, vel coextiterunt realiter æternitati. Major probatur, quia existere in æternitate supponit existere in se; tum quia hæc illatio, existit in æternitate, ergo existit, non est (ut ajunt) a secundum quid ad simpliciter, sed est ab inferiori ad superius affirmative: quia existere in æternitate non est conditio diminuens ipsum existere in se, sed addit supra illud denominationem, vel relationem ad aliud simul existens; tum etiam, quia esse in extrinseca duratione, & quasi communi seu superiori ac excedente, supponit esse in propria, sicut esse in loco communi supponit esse in aliquo proprio, qui sub communi contineatur; sed res creatæ non dicuntur esse in æternitate tanquam in propria duratione, sed tanquam in extrinseca & communi seu superiore; ergo, ut sint in æternitate, necessario debent supponi esse in aliqua propria & intrinseca duratione, & hoc est in se ipsis existere. Sicut enim sine fundamento non potest intelligi relatio, ita neque existentia in alio seu cum alio sine existentia in se.

Assertio 3.

13 Tandem, quia dum res dicitur existere in æternitate, duo de illa dicuntur, unum quod existat, alterum quod in æternitate existat. Primum horum non potest esse denominatio extrinseca: nulla enim res potest dici existens per denominationem extrinsecam ab alio: ergo nec potest aliquid dici existens in æternitate per solam denominationem extrinsecam ab æternitate Dei: ergo, ut dicatur res existens in æternitate, debet supponi in se existens intrinsece: & ab æternitate solum accipiet denominationem quantum ad illud, quod est, esse in æternitate: ergo, sicut simpliciter & absolute non possunt dici res creatæ ab æterno existere, neque in propria duratione existere, ita nec possunt dici in æternitate existere: ergo nec possunt dici ab æterno æternitati realiter coexistere. Probatur hæc consequentia, quia coexistere realiter, supponit existentiam utriusque extremi in ordine ad eandem durationem seu mensuram, ita ut in qua duratione dicuntur coexistere realiter, in eadem debeat utrumque existere: ergo, si Deus & creatura ab æterno coexistunt in æternitate, non tantum Deus, sed etiam creatura ab æterno existit in æternitate: ostensum est autem hoc esse falsum, scilicet creaturam ab æterno existere, etiam cum illo addito, *in æternitate*; ergo etiam illud aliud falsum est, scilicet coexistere realiter ab æterno, etiam in æternitate.

Aliquorū evasio.

14 Respondent aliqui, in hujusmodi locutione, creatura coexistit æternitati Dei, verbum illud seu copulam de præsenti duplicem sensum efficere posse. Unus est, ut verbum, *est*, consignificet aliquod instans nostri temporis, vel aliquam partem ejus seu durationem creatam; & hoc modo fatentur esse falsam locutionem. Alius vero esse potest, ut verbum illud solum consignificet instans æternitatis, & totam temporis latitudinem, quæ illi coexistit, vel coexistere potest: & hoc sensu defendunt veram esse locutionem: ut quando dicimus, nunc, seu hoc tempore esse ægritudinem, & salutem, non significamus pro eodem temporis instanti hæc omnia simul contingere, sed per illud nunc designamus cursum hujus vitæ in quo hæc omnia existunt, quædam in uno tempore, alia in alio: omnia vero in nunc hujus vitæ: ita dicunt esse omnia in nunc æternitatis. Quidam vero addunt, per verbum de præsenti, locutiones illas recte verificari in dicto sensu, non tamen per verbum de præterito: ut si dicamus, creaturæ fuerunt, vel coexisterunt æternitati, quia verbum de præsenti convenit æternitati, quæ semper est: non sic autem verbum de præterito, quia in æternitate non est præteritum, neque futurum, sed tantum præsens.

15 Verum hæc omnia in primis magis pertinent ad modum loquendi, quam ad veram existentiam, vel coexistentiam realem omnium rerum in æternitate: quin potius, si attente res consideretur, ille modus consignificandi totam latitudinem temporis per modum unius diei præsentis, fit potius per apprehensionem intellectus, quam in re subsistat, sicut loquimur de toto die, vel anno, ac si nunc esset præsens, cum revera secundum existentiam suam non ita sit: & ita illa simultas seu præsentia magis est secundum rationem objectivam, quam secundum realem coexistentiam. Deinde, admissa etiam illa significatione, & apprehensione, in rigore non videtur vere dici, quod omnes res creatæ sunt ab æterno existentes, vel coexistentes æternitati, seu in æternitate: quia aliud est coexistere æternitati, aliud ab æterno coexistere: illud primum indefinitum est & particulare, & pro brevi tempore verificari potest, & ita potuit ab æterno cognosci & significari per propositionem de futuro, vel de præsenti in ea significatione ampla jam declarata: tamen posterior locutio facit sensum universalem, & distributivum, & significat illam coexistentiam semper & absque initio fuisse. Hoc autem falsum est, quia coexistentia includit existentiam utriusque extremi, & hæc non semper fuit, neque sine initio. Item quia verbum, *est*, prout dicitur ampliari ad completam totam temporis latitudinem, non amplectitur aliquod tempus ab æterno existens, sed tantum differentias ejus, ex quo initium habuit; ergo etiam ratione talis significationis non potest illa locutio esse vera cum illo addito, *ab æterno*.

Præcluditur.

16 Atque ex his tandem infero, res creatas non simul existere, vel coexistere in æternitate secundum rem loquendo, sed successive prout in se successive fiunt & existunt. Probatur ex eodem principio: quia coexistentia supponit existentiam extremorum: sed res creatæ neque inter se simul coexistunt, sed una post aliam; neque in æternitate, quia in illa non sunt nisi media propria existentia & duratione: ergo in nullo vero sensu dici possunt simul coexistere realiter.

Res successive coexistūt in æternitate.

17 Dices: ergo etiam Deo coexistent successive: ergo est successio in ipsa Dei æternitate. Respondetur concedendo primam consequentiam, negando secundam: nam res, quæ prius existit, prius etiam coexistit æternitati, quam altera, quæ posterius fit: & hoc etiam modo Deus ipse prius coexistit uni rei, quam alteri: & hoc modo admittimus successionem in hac coexistentia. Item, quia hæc coexistentia non est æterna, incipit ergo in tempore: ergo eadem ratione potest in ea esse prius, & posterius, & finiri etiam potest, si res quæ incipit, desinat esse. Omnia vero hæc solum ponunt in Deo denominationem extrinsecam ab alia re, quæ simul cum illo existit: & ideo non indicant successionem in æternitate Dei, sed in rebus, quę simul cum illa existunt. Exemplum sensibile est in arbore immobili permanente in flumine, quę successive præsens est seu propinqua secundum locum aquis fluentibus, non per successionem quę fit in arbore, sed in aquis: & exemplum de immensitate supra adductum, id declarat. Nam Deus in tempore incipit esse in illis per earum tantum mutationem. Immo quoad hoc id facere invenitur in ævo Angelorum: nam idem manens, successive coexistit temporalibus rebus, quę successive fiunt.

Objectio solvitur.

Res objective solum ab æternitate Deo præsentes sunt.

18 Ultimo ex dictis concludo, res creatas, simpliciter loquendo, non esse præsentes Deo ab æterno secundum realem coexistentiam, sed tantum objective in ordine ad æternam scientiam Dei, quan-

Ultima assertio.

tum ejus intuitus æternus simul cadit in omnia tempora, ac si jam essent actu existentia. Hoc non indiget nova probatione: nam prior pars negativa demonstrata est ex dictis: posterior vero sequitur a sufficienti enumeratione ex priori: nam testimonia & rationes initio adductæ probant, aliquo modo omnia esse ab æterno præsentia divinæ scientiæ: ergo si hoc non est verum propter coexistentiam æternam, necesse est ut saltem propter objectivam verum sit. Et revera Sancti citati, nihil aliud intendunt, ut facile constabit consideranti eorum verba. Hoc enim dixit Augustinus: *Non aliter novit futura, quam facta, quia in ejus dispositione jam tempora facta sunt*; & Gregor. *Deo futurum nihil est, ante cujus conspectum non transeunt futura, neque veniunt*; & Boetius: *Talia apud se præscientia spectat, qualia in tempore futura proveniunt*. Dices. Cur ergo hi Patres negant in Deo præscientiam futurorum proprie dictam, sed solum scientiam? nam sola objectiva præsentia non excludit propriam præscientiam. Nam etiam Astrologus, qui præscit futuram eclipsim, habet illam objective præsentem, & nihilominus propriissime præscit illam: quia illa propositio solum indicat talem scientiam duratione antecedere objectum suum: ergo, quando Sancti negant scientiam Dei esse præscientiam, astruere volunt non solum objectivam præscientiam, sed etiam realem secundum coexistentiam. Respondeo, si hoc argumentum esset validum; etiam probare in Deo non esse proprie prædefinitionem, nec prædestinationem, cum tamen iidem Sancti hæc & similia Deo tribuunt cum omni proprietate. Deinde in omni etiam proprietate certissimum est, scientiam Dei, sicut & Deum ipsum, duratione antecedere rerum omnium creatarum existentiam: ergo, si illa particula, *Præ*, solum denotet hanc antecessionem, certissimum erit esse in Deo præscientiam cum omni proprietate. Non ergo dicti Patres in hoc sensu hoc negarunt: sed per quandam exaggerationem locuti sunt ut declararent perfectionem scientiæ, quam Deus habet de futuris: nam illa tam clare & distincte cum omnibus circumstantiis intuetur, ac si præsentia actu jam existerent; ideoque scientia illa non est abstractiva, sed propiissima intuitio, ad hoc ergo significandum dixerunt, illam non tam esse dicendam præscientiam, quam scientiam. Nam more humano loquendo, quæ præsciuntur, non ita clare & distincte cognoscuntur: ut in dicto exemplo Astrologus, qui præscit futuram esse eclipsim, non apprehendit & cognoscit illum effectum distincte, prout in re futurus est, cum omnibus conditionibus & circumstantiis ejus: & ideo non habet de illo scientiam intuitivam, sed abstractivam: at vero Deus tam distincte intuetur futurum antequam sit, sicut quando est, tamque veram intuitivam scientiam illius habet. Quo circa in eo sensu, in quo illi Patres noluerunt illam scientiam proprie appellare præscientiam, illa particula *Præ*, non solum excludit realem existentiam, sed etiam præsentiam objectivam exactam, & omnimodam effectus sic cogniti.

Explicatur in hunc sensum Patres citati ad initium capitis.

Objectio.

Solvitur.

19 Tandem hunc eundem etiam existimo fuisse sensum D. Thom. Primo, quia nullibi talem coexistentiam realem explicuit, sed semper declarat per ordinem ad divinum intuitum: sic enim 1. part. quæst. 14. art. 13. scribit: *Omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, quia ejus intuitus fertur ab æterno super omnia prout sunt in sua præsentialitate*, & infra: *Contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem*. Et idem colligere licet ex solutionibus argumentorum, præsertim ad secundum, & ex art. 9. ubi dicit, scientiam, qua Deus novit quæ futura sunt in aliqua differentia temporis, vocari scientiam visionis, *quia cum æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur ad omne tempus, & in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter*, ubi non dicit, sicut in coexistentia sibi realiter, sed *sicut in subjecta sibi præsentialiter: quia ejus intuitus* (ait) *habet hanc vim attingendi, & subjiciendi sibi omnia tempora*. Optimus locus est quæst. 16. artic. 2. ubi inquirit an veritates creatæ sint æternæ: & respondet esse æternas solum, prout sunt objective in intellectu divino: *Et, si nullus* (inquit) *intellectus esset æternus, nulla veritas creata esset æterna*. Et in solutione ad 3. extendit hanc doctrinam ad veritates contingentes. Et quæst. 20. art. 2. ad 2. dicit creaturas ab æterno non fuisse, nisi in Deo: tamen per hoc quod in Deo fuerunt, ab æterno cognosci ab ipso in propriis naturis, & quæst. 87. art. 4. sic ait: *In seipsis quidem futura cognosci non possunt, nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum*. Idemque fere dixerat q. 57. art. 3. Idem in 1. distin. 38. quæst. unica art. 4. ad 2. Et ita intelligunt D. Thom. Hervæus, Ægydius, Hispalensis, & Sylvester locis citatis. Duo vero hic supersunt explicanda. Primum, quid sit hæc præsentia objectiva. Secundum quomodo ad scientiam futurorum deservit: utrumque vero brevius, & commodius ostendetur seq. cap. in quo magis declarabimus mentem & discursum D. Thom. in illo art. 13.

Quæ sit mens D. Thom.

20 Fundamenta alterius opinionis ex dictis expedita sunt: nam dicta Sanctorum solum probant in æternitate Dei non esse intrinsecam successionem. Ex quo recte sequitur res omnes, quamdiu existunt illi toti coexistere: non tamen inde sequitur semper ei coexistere, quia nulla res est, quæ totaliter & adæquate illi coexistat. Ac propterea etiam non recte infertur res omnes ab æterno coexistere Deo, etiam in æternitate, cum non semper in illa existant, aut quod idem est, illi coexistant. Unde etiam fit, nihil repugnare divinæ æternitati & ejus permanentiæ, ut successive rebus creatis coexistat quatenus illæ successive existunt, quia hæc successio non est intrinsece in Deo, sed denominatio extrinseca respectu illius, quam negare non possunt. Cajetan. & alii, quatenus secundum propriam temporis durationem fatentur, non semper, neque simul coexistere Deo res omnes creatas: ergo secundum eam considerationem coexistunt successive: præter hanc vere non dari aliam, satis, ut opinor, ostensum est. Ad alteram vero partem fatemur quidem si daretur talis præsentia realis creaturarum illam ex parte objecti fore sufficientem rationem, seu conditionem, ut ab intellectu habente sufficientem vim cognoscendi, videri possent: tamen, quia hæc præsentia intelligi non potest antequam in sua duratione existat, ideo negamus rationem illam sic intellectam esse sufficientem, imo & esse possibilem. Unde a fortiori negamus esse necessariam. Nec D. Thom. & alii Patres in hoc sensu locuti sunt, ut ostendimus. Nec vero hinc sequitur Deum aliter scire rem ab æterno, seu antequam sit, & actu existat: quia ut supra dicebamus, hæc scientia Dei ab æterno est intuitiva, quia perfectissime repræsentat rem secundum omnes conditiones existentiæ ejus, neque aliquid amplius in ea videt quando existit, quam antea; neque alio modo ex parte sua, quia eadem claritate & perspicuitate semper videt; sed ex parte rei videt eam aliter se habere, & sub alio respectu comparari ad hoc vel illud tempus. An vero per denominationem quandam extrinsecam possit hoc modo scientia Dei ratione a nobis distingui in scientia futurorum & præsentium non multum refert: quia quæstio solum videtur esse de nomine. Gabriel tamen in 1. d. 39. videtur id insinuare, cum cognitionem hanc distinguit in scientiam & præscientiam: eadem vero ratione addere debet memoriam, quæ sit scientia præteritorum: nam eadem est de illa ratio. Alii vero Doctores communiter non ita distinguunt, nec videtur necessarium, quia illa tria solum distinguuntur a nobis, quando aliquo modo variatur cognitio propter illum respectum: aut in objecto aliquid mutatur, vel additur, quod saltem secundum rationem intelligitur addi in scientia, quomodo distinguimus in Deo scientiam futurorum a sapientia possibilium: at vero per scientiam rei præsentis nihil additur, etiam secundum rationem scientiæ rei futuræ: sed eadem res cum diverso respectu significatur; illæ ergo denominationes pertinent magis ad objecta ipsa, quam ad scientiæ distinctionem. Cetera ex dicendis duobus capitibus sequentibus dissoluta relinquentur.

Solvuntur fundamenta oppositæ opinionis

Dei scientia futurorum & præsentiũ eadem est

C A.

CAPUT VIII.

Quo tandem modo cognoscat Deus futura contingentia.

Difficultatis ratio.

1 IN omnibus divinis rebus difficilius est cognoscere quomodo sint, & quomodo non sint. Et ideo rejectis modis quibus non satis cognoscuntur hæc futura: adhuc superest, quod difficilius est, ut si fieri potest declaremus modum quo cognoscuntur. Ratio autem difficultatis satis colligitur ex dictis, quia neque in alio, neque in se ipsis videntur posse cognosci: quomodo ergo cognoscentur? Propter quam difficultatem, ut supra dicebam, fere omnes Nominales dicunt, fide quidem nos certo scire, Deum hæc cognoscere, impossibile tamen esse intellectui humano declarare modum, quo illa cognoscit. Ita Ocham in 1.distin.38.quæst.1.Gabriel quæst.1.artic.2.post secundam conclusionem. Gregor. quæst. 2. artic. 2. & fere idem dicit Corduba supra dicta quæst.55.dub.10.

Per simplicem intuitum veritatis cognoscuntur hæc futura.

2 Nihilominus dicendum est, Deum cognoscere hæc futura solum per simplicem intuitum veritatis vel rei, quæ futura est in sua temporis differentia, & prout in illa futura est, & secundum omnes conditiones existentiæ, quas in illa est habitura. Ita docent iidemmet auctores: nam, licet dicant non posse a nobis declarari quomodo fiat hæc intuitio, quod verum est, quia res divinas, prout in se sunt, concipere non possumus: non tamen negant posse a nobis intelligi hunc modum intuitionis esse possibilem: & assignari aliquo modo posse sufficientia principia ejus. Scotus etiam, quem supra citavi cap. 5. supposita determinatione voluntatis divinę hunc modum admittit, quod frequentius Theologis nostri temporis placet: & mihi etiam semper placuit: non est tamen a novis Theologis excogitatus, ut quidam objiciunt, sed antiquorum est Theologorum, quos retulimus. Immo & D.Thom. & alii, qui hoc declarant per præsentiam, & simplicem intuitionem, nihil aliud intendere potuerunt, cum ostensum sit eos non loqui de præsentia, secundum existentiam realem, qua seclusa non potest alius præsentiæ modus cogitari.

Ostenditur possibilem esse hunc modum cognoscendi.

3 Primum igitur hunc modum impossibilem non esse probo: quia nulla potest ostendi repugnantia, quam involvat. Secundo, quia res non solum præsens, sed etiam præterita potest in se ipsa directe videri, & cognosci, quia, sicut res præsens est determinata ad unum, ita res quæ semel fuit. Unde veritas quæ de illa enunciatur, jam est determinata & necessaria: & ideo censetur in se, & per se cognoscibilis simplici intuitu: ergo idem erit de veritate futura, quam supra ostendimus esse etiam determinatam ad unum. Tertio, quia unumquodque eo modo, quo est, est de se cognoscibile, si ex parte cognoscentis non desit virtus: sed sicut res possibilis præsens, & præterita intelligitur habere suam propriam habitudinem ad esse, secundum quam est cognoscibilis; ita etiam & res futura, ratione cujus veritas de futuro semper determinata est: ergo totum hoc, quantum est ex parte objecti, est aliquid cognoscibile: sed in Deo non potest deesse virtus cognoscendi: ergo hinc satis intelligimus hunc modum cognitionis non esse impossibilem.

Quæ sint hujus cognitionis principia.

4 Atque hinc ulterius explicantur a nobis aliquo modo sufficientia principia hujus cognitionis, quæ ex duplici parte possunt requiri. Primo ex parte cognoscentis, & de hoc neque est difficultas, neque aliquid, quod de novo dicamus: quia in Deo sola essentia ejus est sufficiens ratio cujuscumque cognitionis possibilis, tam per modum speciei, quam per modum potentiæ, vel actus, si aliunde, seu ex parte objecti necessaria concurrant, cum in virtute & efficacitate intelligendi sit simpliciter infinita. Et ex hoc ipso capite oritur omnimoda certitudo, & infallibilitas in illa scientia, quia cum sit per se infinita per se etiam tendit in verum, neque ab illo potest deficere. Aliud ergo caput est ipsum objectum, in quo est tota difficultas, quia cum nihil sit antequam existat, non apparet quomodo possit esse ex se, & in se visibile, aut quomodo ratione illius sit ab æterno vera enunciatio de futuro: aut quænam sit hæc veritas, cum nihil reale sit.

5 Propter quod dicunt aliqui, in hac cognitione non esse quærendam proportionem, seu commensurationem inter scientiam, & objectum: quia illa non est certa ex objecti certitudine, sed solum ex eminentia, & perspicacia divini intellectus, qui potens est certius cognoscere hæc objecta, quam ipsa sint cognoscibilia. Illa enim sicut non sunt ab æterno, ita ex se incerta sunt: & consequenter ex parte ipsorum nulla ratio talis scientiæ dari potest. Nihilominus tamen Deus infinita vi sua illa cognoscit, & quasi vincit illam difficultatem. Sed hoc ita distincte dictum involvit, uti videtur, repugnantiam, quia sicut divina potentia non potest facere, id quod de se non est factibile, ita nec scientia divina scire id, quod ex se scibile non est, neque certum judicium ferre de eo, quod in se omnino incertum est; nam neque scientia potest ferri extra suum objectum, neque potest suo modo non commensurari illi incertitudine & infallibilitate, quia requirit adæquationem. Et ideo D.Thom. sæpe dicit, scientiam non posse esse necessariam, nisi objectum sub aliqua ratione, qua attingitur, necessitatem habeat: & hoc modo dici potest requiri ex parte objecti certitudinem objectivam, id est, talem modum veritatis, quæ apta sit ut certum & infallibile judicium feratur, quod sane habet omnis veritas, hoc ipso quod veritas determinata est.

Exponitur aliquorum loquendi modus.

Rejicitur.

6 Distinguenda ergo est in objecto duplex habitudo: una est principii, altera quasi termini. Priori modo est verum, non esse in objecto divinæ scientiæ inquirendam entitatem, seu realitatem, per quam possit esse principium talis scientiæ: quia scientia Dei non sumitur ab hoc objecto, præsertim quia hoc objectum est secundarium, respectu illius scientiæ secundum se: & ita quoad hoc cessat difficultas. Posteriori autem modo possunt futura contingentia terminare divinam scientiam, etiam si ab æterno non habeant existentiam æternam ad Deum, sed tantum pro suis temporibus: quia hoc terminare, non est aliquid reale intrinsecum in objecto determinante scientiam, sed est denominatio extrinseca proveniens ab ipsa scientia. Unde si alioqui scientia ipsa ex se habeat sufficientem vim attingendi infallibiliter tale objectum, potest terminari ad illud, etiamsi in illo nulla sit actualis entitas, seu existentia, per quam terminet talem actum. Et hoc recte explicatur exemplis adductis de scientia rerum præteritarum, ut sic: nam etiam præteritum, ut præteritum nullam existentiam, vel entitatem actu habet respectu illius temporis, pro quo præteritum dicitur. Item de re possibili, de qua supra diximus, terminare etiam cognitionem seu scientiam, cum tamen secundum eum statum non habeat in se propriam & actualem entitatem, sed in causa.

Collectiones ex dictis in hoc capite.

7 ATque hinc intelligitur primo, quomodo illud esse, quod effectus contingens habet, vel habiturus est in suo tempore, etiamsi ab æterno revera non sit, ex parte objecti possit esse sufficiens fundamentum, ut per aliquam scientiam æternam, & eminentissimam cognosci possit, & tam perfecte ab æterno videri, ac si jam esset; quia scilicet illud satis est ut actus intuitionis ad illud terminari possit, si aliunde ex parte cognoscentis sit sufficiens virtus. Prima.

8 Secundo intelligitur, quidnam sit veritates has, seu enunciationes de futuro contingenti esse ab æterno & determinate veras; & quidnam sit æterna earum veritas, cum ipsa res tunc nihil sit: proprie enim veritas illa, ac formaliter solum est in intellectu divino, ut recte D. Thom. supra docuit, præsertim dict. quæst. 16. art.7. & de veritate in communi significavit Aristotel.6. Metaph. Ex parte vero objectorum nihil aliud est hæc veritas, quam aptitudo quædam, seu non repugnantia, ut intellectus habens virtutem intelligendi sufficientem possit de tali objecto vere enunciare, seu judicare, quæ aptitudo realiter non est aliud præter ipsum esse: quod res suo tempore est habi-

Secunda. Quænam sit determinata veritas, quam habent hæc futura.

habitura, ratione cujus comparari potest ad prius tempus; & sic dicitur futurum ad subsequens: & sic potest appellari præteritum: ideoque veritas hæc ex parte objecti fundamentalis appellari solet, quæ non semper requirit existentiam realem in actu, sed pro ratione veritatis. Unde Aristotel. 5. Metaph. text. 14. & libr. 6. in fin. distinxit duplex ens: unum quod vere est: aliud quod licet non sit, sufficit ad veritatem propositionis: ita hic dicere possumus hoc etiam futurum, quamvis ab æterno non sit, habere tamen quendam modum entis; in quantum sufficienter fundare potest veritatem judicii æterni seu enunciationis, & terminare actum intelligendi, qui vi sua terminari potest ad quodlibet, quacumque ratione participans rationem entis, sive præsentis, sive futuri, præteriti, aut possibilis.

Tertia. Quid sit præsentia objectiva illorum.

9 Tertio intelligitur ex dictis, quid sit præsentia objectiva, de qua supra loquuti sumus: duobus enim modis excogitari potest. Primo in actu secundo, seu potius respectu actus secundi & ultimi. Et hoc sensu nihil aliud est esse objective præsens, quam actu videri; & de præsentia hoc modo explicata verissime dicitur non antecedere etiam secundum rationem ipsam scientiam; & ideo non posse ex tali præsentia rationem scientiæ reddi, cum per illam formaliter fiat. Secundo modo sumi potest aptitudine; ut in sensibilibus dicitur objectum, quamvis actu non videatur esse objective præsens; quando ita est propinquum, illuminatum, & dispositum, ut quantum est ex se, videri possit. In præsenti ergo, si hoc modo velimus præsentiam objectivam explicare, nihil aliud est, quam ipsum esse, quod res est suo tempore habitura; quod dicitur præsens secundum existentia in ordine ad tempus in quo actu existit, futurum tamen toto tempore superiori, vero, vel imaginario, antequam fiat. Illud ergo esse, quatenus est sufficiens fundamentum ex parte objecti terminativi, ut videri possit a Deo (sicut explicatum est) est sufficiens ratio ex parte ejusdem objecti, ut possit esse præsens actui intuitivæ scientiæ. Hæc igitur aptitudo ex parte rei cognoscendæ, dici potest ex parte ejus præsentia objectiva, nihilque aliud excogitari potest.

Quarta. Quare æternitas & rerum coexistētia cum illa, requiratur ad istam cognitionem.

10 Quarto intelligitur ex dictis, quomodo æternitas, seu coexistentia ad æternitatem ad hanc scientiam futurorum necessaria sit. Nam in primis ex parte divinæ scientiæ, hoc ipso quod æterna est, necesse est, ut ab æterno possit attingere quidquid in tempore futurum est: nam de ratione æterni est, ut totam suam perfectionem simul habeat: pertinet autem ad perfectionem scientiæ, attingere omne objectum scibile, hoc ipso quod scibile est: hanc ergo perfectionem non potest divina scientia paulatim acquirere; ergo ex vi æternitatis suæ totam illam habet simul ex ipsa æternitate, sicut ex parte etiam sua simul habet quicquid necessarium est ad coexistendum realiter cuivis rei, si ipsa existat. Ex parte autem rerum, ut absolute sciri ab æterno possint, necesse est ut æternitati aliquando coexistant, quamvis illa coexistentia æterna non sit, ut sæpe dixi. Tamen, ut ex parte objecti terminare possit scientiam æternam, necesse est, ut aliquando saltem sit.

Qui vero D. Thom. ex æternitate colligat scientiam futurorū.

11 Et hinc etiam intelligi potest, quam efficaciam habet discursus D. Thom. dicto artic. 13. ubi ex æternitate Dei colligit hanc præscientiam futurorum. Est enim advertendum D. Thomam in principio illius articuli pro certo supponere Deum cognoscere aliquo modo hæc futura, quod ex eo tantum probat, quia: *Deus cognoscit omnia, quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ: sed ex his quædam sunt contingentia nobis futura: ergo etiam ea cognoscit.* Quæ ratio, si attente spectetur, immediate solum probat, Deum habere scientiam harum rerum, quæ contingenter sunt futuræ, solum quatenus possibiles sunt contingenter, quia ex vi cognitionis potentiæ, seu causæ nihil aliud cognoscitur. Quia vero Deus non tantum cognoscit ea, quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ, prout in ipsa sunt, sed etiam, prout in se sunt directe, ac proprie ea concipiendo, & cognoscendo: ideo pro comperto etiam supponit D. Thom. Deum habere aliquam scientiam futurarum rerum contingenter in seipsis & prout in se sunt. Unde, ut mininum manifestum etiam est, posse Deum cognoscere actualem existentiam talium rerum, saltem quando illam habent. Solum ergo illi probandum supererat posse Deum cognoscere hujusmodi res & actualem existentiam earum, antequam in se actu sint, atque adeo cognoscere illas esse futuras: nam hæc duo vel convertuntur, vel potius sunt idem respectu illius, qui perfecto modo, & per claram intuitionem cognoscit res futuras. Hoc ergo optime probavit D. Thomas ex æternitate scientiæ divinæ; quia sua cognitio (inquit) mensuratur æternitate, sicut suum esse: quod intelligit de illa cognitione & scientia, non solum prout in se absolute intelligitur a nobis sub quocumque respectu, seu terminatione ad quodcumque objectum cognoscibile; quia ad infinitam Dei perfectionem spectat, ut etiam hoc modo non possit esse in scientia illius variatio; quia nec potest scientia ipsa realiter augeri, nec potest non simul repræsentare omnia, quæ per ipsam cognosci possunt, quia naturaliter, ac necessario repræsentat supposita veritate, seu cognoscibilitate in objecto. Hac ergo ratione, non solum esse divinum, sed etiam ejus scientia mensuratur æternitate. Ex quo ulterius colligit D. Thom. divinam scientiam suo intuitu æterno complecti omnia in quocumque tempore existentia, *prout sunt in sua præsentialitate*, id est, prout unaquæque in suo tempore habet præsentiam realem: nam illa est, quæ æterno conspectui divino objicitur. Nam, si illa scientia, etiam prout intelligitur subesse omni respectui, mensuratur æternitate ab æterno habet illum respectum scientiæ, seu intuitus ad unamquamque rem prout suo tempore futuram: & hoc est habere rem futuram præsentem in sua æternitate. Idemque est cognoscere has veritates de futuro contingenti in seipsis: nam Deus non cognoscit illas per modum complexionis, seu compositionis, sed intuendo actuales existentias singularum rerum pro suis temporibus. Atque hoc modo intellexere hunc discursum D. Thom. antiqui Thomistæ citati in fine superioris capitis, & præsertim Ægid. in 1. distinct. 38. quæst. ultim. & eadem uti videtur Alexand. Alens. 1. part. quæst. 23. memb. 4. art. 4. Estque ratio hæc sic exposita, non tantum per extrinseca & communia, ut quidam objiciunt, sed ex propriis, & a priori ex parte divinæ scientiæ; scilicet, quia simul habet ac necessario totam perfectionem scientiæ possibilem, semper tamen supponit cognoscibilitatem ex parte objecti, quam habet ex eo quod in aliquo tempore habiturum est existentiam, & coexciturum æternitati, ut satis declaratum est.

Ultimo colligitur quæ cognitio causæ requiratur ad hanc scientiam

12 Ultimo intelligitur ex dictis, quænam cognitio causæ necessaria sit ad habendam certam scientiam futurorum contingentium. Quamvis enim supra cap. 3. cum D. Thom. dixerimus hæc futura non sufficienter cognosci in causa: nihilominus verum est non cognosci sine causa, id est, sine influxu & determinatione causæ; ita ut uno verbo dicere possimus, non cognosci in causa; cognosci tamen ex causa; id est, non videndo effectum in sola virtute causæ, sed videndo emanationem ejus a sua causa. Quod maxime necessarium est in hac scientia Dei; quia ut diximus, est intuitiva, & perfectissima: unde est etiam comprehensiva talis effectus: & ideo non cognoscit illum, nisi intuendo emanationem ejus a sua causa. Duplex autem causa intercedit per se & quantum ad præsens spectat, respectu talis effectus; scilicet voluntas divina, & humana: utriusque ergo determinationem necesse est cognosci per hanc scientiam, ut cognoscatur effectus contingenter futurus. Hæc autem determinatio in humana voluntate nihil est aliud, quam ipsamet actio, per quam elicit consensum liberum, quatenus ab ipsa est, ut in libris de Auxiliis late ostensum est. Cognoscere ergo determinationem talis causæ, est cognoscere ipsammet emanationem talis effectus, futuram a tali causa: nam inter illam actionem & potentiam (sub qua omnem actum ejus primum comprehendimus) nihil mediat: & ideo cognoscere effectum, vel emanationem ejus a tali causa in determinatione ejus, nihil aliud est, quam cognoscere emanationem in seipsa, & effectum ut emana-

emanaturum ſeu emanantem a ſua cauſa. In divina autem voluntate determinatio intelligitur eſſe per æternum decretum liberum, quo vult tali tempore influere in talem effectum: quod decretum, quidquid illud ſit, noſtro modo intelligendi mediat inter voluntatem divinam, & actionem, ſeu determinationem voluntatis humanæ, quatenus a Deo eſt: & comparatione illius eſt actio tranſiens, quamvis in voluntate humana ſit immanens, ideoque tale decretum non eſt a divina voluntate, tanquam ab actione; quia ad actionem non eſt actio: eſt ergo tanquam a cauſa, &, ut ſic dicam, tanquam a principio proximo ex parte Dei: neceſſe eſt ergo hunc effectum cognoſci, ut futurum a tali cauſa.

Cognitio etiam decreti divini neceſſaria eſt.

Atque hinc fit ad cognoſcenda futura contingentia dicto modo perfecte, neceſſarium eſſe cognoſcere decretum divinæ voluntatis, a quo unumquodque futurum eſt: nam ſolius decreti cognitio per ſe non ſufficit, ut dixi: eſt tamen neceſſaria, quia non poteſt aliter cognoſci emanatio effectus ab integra cauſa. Neque eſt quod aliquis hæreat in peccato futuro, eo quod non ſit ab aliquo decreto Dei, tanquam a cauſa: nam licet hoc ſit verum de peccato, ut peccatum eſt, tamen actus ipſe liber, quo peccatum fit, & ſine quo non fieret, & prout hic & nunc eſt, non eſt ſeparabilis malitia, actus (inquam) ille eſt ab aliquo decreto Dei in ſuo genere; & ideo illius decreti cognitio neceſſaria eſt ad cognoſcendum effectum futurum. Imo, licet fingamus futurum ſine actu poſitivo per puram omiſſionem, neceſſarium erit præcognoſcere decretum de tali peccato permittendo, licet non ſit cauſa ejus, ſed ſolum non impediens: nam ad cognoſcendum effectum futurum, non ſatis eſt cognoſcere intrinſecam cauſam fore ad illum determinandam, ſi non impediatur, ſed oportet etiam noſſe non eſſe impediendum ab aliqua cauſa extrinſeca; quod ex parte Dei pendet ex prædicto decreto. Ex his vero ulterius inferri ſolet, hanc ſcientiam futurorum contingentium in Deo ſecundum rationem eſſe poſteriorem, quam decreta libera circa ipſa futura contingentia. Sed an, & quomodo hoc ſit, in fine ſequentis libri commodius dicemus.

CAPUT IX.

Quomodo præſcientia Dei neceſſitatem non imponat effectibus futuris, nec uſum libertatis impediat.

Qua de cauſa difficilis viſa ſit prædicta ſcientia.

1 HActenus demonſtravimus cognoſcere Deum futura, & modum, quo illa cognoſcat, explicuimus, non vero difficultates ex hac veritate inſurgentes diſſolvimus: quod in hoc capite faciendum nobis ſupereſt. Eſt autem ſita tota difficultas in eo, quod ex Cicerone, & Ariſtotele tetigimus cap. 2. quia ſcientia infallibilis & certa, qualis eſt divina, repugnare videtur cum effectuum contingentia. Unde factum eſt, ut ſicut Philoſophi dicti, in Deo talem præſcientiam, & in ipſis futuris contingentibus cognoſcibilem veritatem eſſe negarunt, ne rerum contingentiam negarent: ita e converſo alii Philoſophi, & multi hæretici, cum fateantur eſſe præſcientiam, ab illa deſtrui contingentiam, & uſum libertatis, rebuſque omnibus fatalem quandam neceſſitatem imponi, aſſeruerunt, ut generatim de influxu cauſæ primæ retuli in diſput. 19. Metaph. De præſcientia autem in ſpeciali id tradit Vuiclep. & colligitur ex Waldenſe, tomo 1. c. 22. & 25.

Difficultas componendi præſcientiam cum libertate unde ſit orta.

2 Rationem hujus difficultatis & apparentis repugnantiæ inter præſcientiam, & contingentiam, ſeu liberum uſum, tribus modis declarat Div. Thom. tribus argumentis propoſitis, 1. par. quæſt. 14. ar. 13. Primum eſt, ex cauſa neceſſaria neceſſario ſequitur effectus: ſed ſcientia Dei eſt cauſa neceſſaria omnium effectuum, qui futuri ſunt: ergo poſita illa ſcientia, ex illa oritur neceſſitas in effectibus, & conſequenter tollitur contingentia. Minor patet, quia ſcientia Dei eſt cauſa rerum, quia Deus omnia per intellectum operatur: & eſt neceſſaria, quia intra Deum nihil poteſt eſſe contingens. Secundum argumentum eſt. Hæc conſequentia, ſeu illatio eſt neceſſaria. Si Deus ſcivit aliquid eſſe futurum, illud erit: & antecedens illius eſt neceſſarium; ergo etiam conſequens: ergo poſita ſcientia Dei, ponitur neceſſitas in effectu præcognito, & conſequenter tollitur contingentia. Major eſt evidens ex infallibilitate ſcientiæ divinæ. Minor patet, quia eſt propoſitio de præterito, & vera; ergo neceſſaria. Prima conſequentia probatur, quia ex antecedente neceſſario in bona conſequentia non ſequitur, niſi neceſſarium conſequens: alias poſſet dari antecedens verum, & conſequens falſum, ut Dialectici argumentantur. Altera vero conſequentia patet; quia neceſſitas, etiam ab extrinſeca cauſa proveniens, tollit contingentiam: tum quia jam effectus non eſt contingens reſpectu totius ſeriei cauſarum: tum etiam, quia undecumque proveniat neceſsitas, uſus liber impeditur. Tertium argumentum eſt ſimile præcedenti, quia omne ſcitum a Deo neceſſe eſt eſſe, quia certitudo ſcientiæ hoc requirit, ſi ergo Deus præſcit futura, neceſſe eſt illa eſſe.

Scientia Dei cum contingentia futura.

3 Dicendum eſt tamen divinam ſcientiam non repugnare cum contingentia futurorum, neque illam auferre, vel immutare: quod eſt de fide certum, ut conſtat ſatis ex dictis; quia de fide eſt Deum ſcire hæc futura, & etiam eſt de fide, non obſtante hac divina ſcientia, manere in nobis libertatem arbitrii, & uſum ejus, in quo conſiſtit contingentia horum futurorum: ergo eſt de fide hæc duo non repugnare inter ſe. Confirmat hoc Auguſt. 5. de Civitat. cap. 4. & 10. & lib. 3. de lib. arbitr. cap. 4. & 5. quia non poteſt ſcientia Dei ſeipſam deſtruere, aut falſam reddere: ſi autem deſtrueret contingentiam rerum, ſuam veritatem deſtrueret; quia ipſa non ſolum ſcit hæc eſſe futura; ſed libere & contingenter eſſe futura. Et perinde fere eſt, quod dixit Boetius 5. de Conſolatione proſa ultima, non repugnare ſcire aliquid eſſe contingenter futurum, ideoque neceſſarium non eſſe, ut ſcientia futuri contingentis deſtrueret contingentiam ejus. Antecedens patet, quia aliquid eſſe futurum contingens non repugnat: ergo non repugnat illud ſciri. Conſequentia ex præcedentibus eſt clara, quia omne quod verum eſt, ſcibile eſt: ſi autem aliquid contingenter futurum eſt, vere futurum eſt: eſt ergo illa veritas ſcibilis, ergo non repugnat ſciri ab aliquo: & conſequenter maxime a Deo. Jam vero probatur antecedens: quia eſſe futurum contingenter, duo tantum dicit; ſcilicet futurum eſſe, & poſſe non eſſe; ſed hæc duo non involvunt inter ſe repugnantiam: nam multa eſſe poſſunt, quæ non fient: ergo multa etiam fient, quæ poſſent non fieri: ergo futurum eſſe, & poſſe non eſſe, facile poſſunt in concordiam redigi: ergo & ſcientia futurorum cum eorum contingentia.

4 Tandem, ſi mente apprehendamus nullam eſſe præſcientiam de rebus futuris, nihilominus ſi cætera omnia eodem modo maneant, res vere erunt futuræ, & contingentes. Eas enim fuiſſe futuras, oſtenderet poſtea ipſe rerum eventus: nam cum in tempore fiant, argumentum eſt ſemper fuiſſe futuras; contingentes autem eſſent, quia ut ſupponimus cauſæ de ſe ſunt liberæ, & facta illa hypotheſi, nulla eſſet præſcientia, quæ contingentiam auferret: ſed, quod nunc addatur præſcientia nihil facit ad contingentiam auferendam; quia illa quaſi omnino extrinſece ſe habet ad res futuras, & non immutat cauſas earum, nec modum cauſendi, ſed intuetur ſolum: ergo etiam addita præſcientia non tollitur contingentia. Quam rationem tetigit etiam Aug. d. lib. de lib. arb. & in ea indicat primam radicem, & modum hujus concordiæ; nimirum quod ſcientia hæc ſupponat futuritionem rerum, & ad illam extrinſecus ſe habeat, neque immutet illam per aliquam cauſalitatem, & ideo comparat ibidem Auguſt. hanc præſcientiam Dei cum cognitione noſtra, quæ nihil addit, vel tollit reb. cognitis. Unde ſic colligit; ſi unus homo præſciret quid factura eſſet voluntas alterius hominis, non tolleret contingentiã illius effectus, etiam ſi certo eſſet futurus, poſtquam præſcitus eſt, quia præſcientia unius hominis non mutat voluntatem alterius: idem ergo eſt de præſcientia Dei, quæ ſimiliter, ut talis intuitio eſt, non immutat rem. Quo diſcurſu utitur etiam ſupra Boet. toto libr. de Concordia.

Solu-

Solutio S. Thom. ad primum argumentum pro oppoſito errore.

ATque ex hac ipſa ratione facillima videri poterat ſolutio primi argumenti: negando ſcientiam hanc, de qua agimus, eſſe cauſam illorum futurorum, quorum eſt talis ſcientia. Quia, ut ſupra oſtenſum eſt, hæc eſt pura intuitio ſpeculativa, quæ ut ſic non eſt cauſa ſui obiecti proprij, ideoque non poteſt illud immutare, eive neceſſitatem imponere. Quamvis autem hoc ita ſit formaliter ac præciſe loquendo de ſcientia viſionis, tamen, quia eadem ſcientia ſecundum rem eſt cauſa futurorum; D. Thom. ut omnem difficultatem tolleret, ad radicem difficultatis aliter reſpondet. Poterat enim contra ſolutionem a nobis datam ſic inſtari. Eſto ſcientia viſionis, ut ſic non ſit cauſa: tamen non poſſet Deus habere hanc ſcientiam viſionis, niſi haberet ſcientiam practicam eorundem futurorum tanquam prima cauſa eorum: ſed hæc ſcientia infert neceſſitatem effectibus, ergo. Reſpondet ergo D. Thom. negando abſolute aliquam ſcientiam Dei, quæcumque illa ſit, inferre neceſſitatem his effectibus. Ad probationem vero concedit, ſcientiam Dei eſſe cauſam neceſſariam, in hoc enim ſenſu admittit cauſam ſupremam eſſe neceſſariam, negat tamen hinc ſequi neceſſitatem in effectu, qui non ab illa ſola, ſed cum cauſa ſecunda ſit, a qua poteſt eſſe effectus contingens, etiamſi prima cauſa neceſſaria ſit.

Nota quædam circa neceſſitatem & certitudinem ſcientiæ Dei.

5 Circa quam doctrinam advertendum eſt: Scientiam Dei poſſe dici neceſſariam vel in ratione ſcientiæ, vel in ratione cauſæ. Et utroque modo dupliciter; ſcilicet, vel ex neceſſitate ſimpliciter, vel ex ſuppoſitione. Dicitur ergo ſcientia in ratione ſcientiæ ſimpliciter neceſſaria, quæ ex intrinſeca ratione ſua, habet ut ſit in rerum natura, vel ut ſit talis: & hoc modo ſcientia Dei abſolute ſumpta eſt ſimpliciter neceſſaria, quia non poteſt Deus eſſe ſine ſcientia. At vero illa ſcientia, ut eſt ſcientia viſionis talis, vel talis effectus futuri, non eſt ſimpliciter, & abſolute neceſſaria; quia poterat non habere talem reſpectum ad tale obiectum, quia poterat illud non eſſe futurum, & tunc Deus non præſciret illud. Sicut velle Dei abſolute eſt neceſſarium: tamen velle, ut eſt decretum creandi mundum, non convenit Deo neceſſario. At vero ex ſuppoſitione illa ſcientia eſt neceſſaria in ratione ſcientiæ tribus modis. Primo; quia ſuppoſito quod res futura eſt, non poteſt non habere Deus æternam præſcientiam ejus, quia hoc ſpectat ad perfectionem, & æternitatem ejus, ut dictum eſt. Poteſtque hæc neceſſitas vocari quoad exercitium; quia ſuppoſito tali obiecto non poteſt Deus non exercere, id eſt actu habere hanc ſcientiam. Secundo, quia poſita tali ſcientia, neceſſario & immutabiliter perpetuo manet in Deo, etiamſi res varientur; quia ſemper ſcit uniuſcujuſque eſſe pro ſuo tempore, & reſpectum futuri, quem habet ad omne tempus præteritum, & hæc eſt neceſſitas immutabilitatis. Tertio, quia, ſi talis ſcientia eſt, neceſſario vera eſt: ſic enim ſolemus cognitionem appellare neceſſariam, quæ omnino vera, certa, & infallibilis exiſtit: atque hæc neceſſitas dici poteſt quoad ſpecificationem. In hoc autem argumento non eſt ſermo de neceſſitate ſcientiæ in ratione ſcientiæ: ſed in illa fundantur difficultates ſecundi & tertij argumenti.

Scientia in ratione cauſæ eſt tripliciter neceſſaria.

7 In ratione vero cauſæ dici poteſt ſcientia neceſſaria tribus etiam modis ſuperioribus proportionatis. Primus eſt, quia neceſſaria eſt ad cauſalitatem talis cauſæ, & ad productionem effectuum & hoc modo merito dicitur ſcientia Dei cauſa neceſſaria; quia ſine illa nec Deus efficeret rem, nec res effici poſſet, eo quod Deus eſſentialiter ſit cauſa intellectualis & libera, ſine cujus influxu res fieri non poſſunt. Poteſtque hæc neceſcitas quoad ſpecificationem dici: quia, ſi res ſiunt, non poſſunt non a ſcientia Dei prodire. Et ſi de hac neceſitate ſolum ſit ſermo in argumento facile diſſolveretur, & optime accommodatur reſponſio D. Thomæ. Quia, licet Deus, vel ejus ſcientia ſit cauſa dicto modo neceſſaria, tamen cum operatur cum cauſis ſecundis, ſeſe accommodat illis: & ideo ita cum liberis agit, ut eas contingenter agere ſinat: Secundus modus eſt immutabilitatis, quia quod Deus ſecum ſtatuit facere per ſcientiam ſuam, immutabili decreto facit: & ideo ſcientia hoc modo poteſt etiam dici cauſa neceſſaria. Et de hac neceſſitate poteſt optime intelligi D. Thomas, & procedit etiam facile ejus reſponſio. Nam, licet Deus immutabiliter operetur, non propterea majorem neceſſitatem infert. Tertius modus cauſalitatis neceſſariæ eſt per determinationem intrinſecam ad unum, & hoc ſenſu manifeſte eſt, ſcientiam Dei eſſe cauſam neceſſariam. Unde etiam conſtat Divum Thomam in hoc ſenſu fuiſſe locutum. Dices, cur ergo exemplum adhibet in Sole influente, ut plantæ germinent? Reſpondetur primo, ut a fortiori ſumat argumentum; ſi enim cauſa remota, ſeu univerſalis, etiam ſi ex neceſſitate naturæ agat, nihilominus producit effectum contingentem propter modum agendi cauſæ proximæ: multo magis hoc eſſe poterit, ſi in effectione cauſæ univerſalis ſolum ſit neceſſitas infallibilitatis. Quod etiam aliter declaratur; quia, licet ſcientia Dei (& idem poſſet de potentia dici) non agat ex neceſſitate naturæ: tamen poſtquam per voluntatem determinatur ad unum, tanta neceſſitate agit, ac ſi ab intrinſeco haberet illam determinationem; & ideo reſpectu noſtri perinde videtur ſe habere illa neceſſitas, ac ſi eſſet ab intrinſeco: ſi enim ſcientia, vel potentia Dei ex neceſcitate quadam ab ipſo Deo proveniente in nos agit, parum ad noſtram libertatem tuendam referre videtur, quod illa neceſſitas reſpectu Dei ſit extrinſeca natura ſua, vel ex ejus voluntate, quia æque eſt nobis extrinſeca, & nos determinat. Et juxta hoc optime etiam accommodatur reſponſio D. Thom. quia, licet ex ſuppoſitione voluntatis divinæ ſcientia ſit cauſa neceſſaria, tamen ex vi ejuſdem voluntatis ſeſe accommodat modo agendi cauſæ proximæ: & ideo non impedit quo minus effectus contingenter fiat. Hinc vero oriebantur duæ quæſtiones graves. Prima eſt, quam vocant de radice contingetiæ; an ita poſita ſit in modo agendi cauſæ ſecundæ, ut licet prima ageret ex neceſſitate naturæ, nihilominus effectus eſsent contingentes. Secunda eſt, quodmodo cauſa prima in efficiendo vel concurrendo ſe accommodet ſecundæ, ut libertatem in ejus actionibus ſervet. Sed utramque tractavi late in Metaphyſica diſputatione 19. ſectione tertia & quarta & de ſecunda plura dixi in libris de auxiliis.

Quatenus ſit vera ſolutio D. Thom.

Obiectioni occurritur.

Solutiones variæ ad ſecundum argumentum.

Prima reiicitur.

8 IN ſecundo argumento fere omnes propoſitiones, ſeu partes ejus in dubium revocatæ ſunt. Nam in primis aliqui negant illam conditionalem eſſe veram: *Si Deus ſcivit Petrum peccaturum, Petrus peccabit;* quia non eſt conſecutio neceſſaria, hodie enim antecedens eſt verum, & conſequens falſum, quia jam Petrus non eſt peccaturus: ſed eſt falſa ſententia & inſtantia frivola. Primum patet, quia quicquid Deus ſcivit, eſt verum: ergo, ſi ſcivit Petrum peccaturum, illud eſt verum; ergo illud erit. Dicetur forte conſequenter, non quicquid Deus ſcivit, eſſe verum, ſed fuiſſe verum. Sed in primis ſaltem ſequitur de illo tempore, pro quo fuit verum, optimam fuiſſe illationem. Si Deus pro hoc tempore ſcivit hoc eſſe futurum, ita erit: ergo pro illo tempore procedit argumentum, quod tunc non fuerit illud futurum contingens, ſed neceſſarium: idemque ſequetur de omnibus futuris pro eo tempore, quo futura ſunt. Et hoc ſolum eſt, quod in argumento intenditur, ac propterea dixi, fugam illam eſſe frivolam; quia ſenſus illius illationis non eſt, quod Deus ſcivit eſſe futurum, ſemper & in ordine ad quodlibet tempus eſſe futurum; ſed pro illo tempore, pro quo ut tale præſcitur vel abſolute, quod in aliqua differentia temporis aliquando erit. Sic ergo neceſſaria eſt illa conſecutio.

Secunda ſolutio.

9 Deinde multi negant minorem ejuſdem argumenti, ſcilicet, hanc propoſitionem, *Deus ſcivit Petrum peccaturum*, eſſe neceſſariam, ſed eſſe contingentem; adeo ut dicant nullam habere neceſſitatem, nec ſimpliciter, nec ex ſuppoſitione, neque in ſenſu diviſo,

ſo,

so, neque in composito; quia licet scriverit Deus Petrum peccaturum, simpliciter potest non scivisse, potestque Deus facere, ut neque jam sit, neque unquam in eo fuerit talis scientia: imo & Petrus potest hoc ipsū facere; nam potest non peccare: quod si non peccet, faciet ut numquam in Deo fuerit talis scientia: ita videntur loqui aliqui Moderni, ut Vega libro secundo in Tridentin. cap. 17. & libro 12. cap. 22. & Corduba dicta quæst. dub. 11. & 12. & Driedo de Concord. 2. p. cap. 2. & 3. & Albertus Pigius lib. 8. de libero arbitrio cap. 1. Tribuiturque hæc opinio multis antiquis, & gravioribus scholasticis, Bonaventur. in 1. d. 38. art. 2. quæstione 2. & distinct. 40. artic. 1. q. 1. Richard. distinct. 38. quæst. 6. Alberto art. 4. Marsil. qu. 40. ad argumenta. Scoto dist. 39. q. unica. Durand. 38. qu. 3. præsertim eam indicant Nominales, Ocham, Gabriel, & maxime Greg. dist. 38. quæst. 3.

Impugnatur in sensu quo sustinetur. Sed in prædicto sensu non potest dicta sententia sustineri. Primo, quia ad præteritum non est potentia: ergo propositio de præterito est aliquando necessaria: illa autem, *Deus scivit*, de præterito est. Major certissima est, ut late tractatur in prima parte, quæst. 25. contra Gregorium in 1. dist. 42. qui solum sub problemate oppositum defendit. Et præterea quicquid in aliis rebus circa eam quæstionem sentiatur, tamen in his quæ ad Deum spectant, seu in ipso sunt, nulla verisimilitudine defendi potest propter divinam immutabilitatem. Unde non etiam obstat, quod Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 67. & alii dicunt, illam propositionem non esse proprie de præterito, sed de præsenti, quia scientia Dei semper est. Primo, quia licet scientia Dei non sit præterita in hoc sensu, ut jam non sit: tamen quoad solam affirmationem vere fuit, id est coextitit tempori præterito, & hoc satis est, ut habeat tantam necessitatem, quantam habet quælibet propositio de præterito, ut recte Cajetanus dixit dicto artic. 13. Secundo saltem non potest negari necessitas immutabilitatis, ut Ferrariensis concedit, supposita scilicet veritate illius propositionis de præsenti, *Deus scit Petrum peccaturum*, quam jam in argumento supponimus. Hæc autem necessitas æqualis est, eandemque difficultatem infert; quia si determinata fuit ab æterno divina scientia ad judicandum hoc fore, vel non fore; ergo in eo quod semel judicavit, omnino necessario in æternum stabilis perseverat, juxta illud Pauli 2. ad Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, novit Dominus qui sunt ejus*: non est ergo potentia in Deo, vel a seipso auferat, ut ita dicam, scientiam, vel scientiæ determinationem, quam semel habuit: ergo habet illa veritas necessitatem omnimodam ex suppositione. Et præterea est in illa suppositione illa necessitas compositionis, secundum quam dixit Aristoteles: *Res quando est, necessario est*. Unde etiam in rebus creatis, propositio de præsenti, supposito quod sit vera pro aliquo instanti, non potest etiam de potentia absoluta esse falsa pro eodem instanti: ergo, si Deus in sua æternitate aliquid scit, non potest facere, ut pro eodem instanti illud non sciverit; neque etiam ut in æternum non sciat; quia illud instans æternitatis in se est indivisibile propter intrinsecam immutabilitatem. Tandem, si id quod Deus semel scivit, etiam suppositione hac facta, possit non scivisse, sequeretur nihil esse fixum, & certum in scientia Dei; quia adhuc esset incertum, an esset facturus ne sciverit, quod scivisse supponitur. Quod in revelatione ad extra explicatur, nam eadem est ratio de hac propositione, *Deus scivit Petrum peccaturum*, & de hac, *Christus dixit*: si ergo propter contingentiam rei scitæ potest Deus facere, ut non sciverit quod scivit, propter contingentiam rei revelatæ potest Deus facere, ut non dixerit, quod dixit: ergo ex vi illius revelationis non manet certum fore, quod dixit, nam fortasse faciet, ut non dixerit. Ergo hæc saltem necessitas non potest negari; hæc autem videtur sufficere ad vim argumenti: nam, si Deus ipse non potest hoc mutare; ergo nec liberum arbitrium humanum potest aliquid facere quo hoc mutetur: ergo non manet liberum ad oppositum ejus quod Deus scivit.

Solutio tertia.

10 Tertio igitur alij concesso antecedente, negant consequentiam. Et hoc videtur sensisse D. Thom. supra, ubi admittit propositionem illam, *Deus scivit Petrum peccaturum*, esse necessariam absolute; de illa vero propositione, *Petrus peccabit*, negat esse necessariam absolute. Unde ad argumentum virtute respondit; negando consequentiam, quia quando antecedens non est causa consequentis, sed continet aliquid pertinens ad actum animæ, non oportet ut consequens sit ita necessarium, sicut antecedens; sed satis est, ut quatenus substat antecedenti, sit necessarium.

11 Hæc vero responsio magnas patitur difficultates: nam illa proposito, *Deus scivit Petrum peccaturum*, non potest esse simpliciter necessaria. Primo, quia illa sola propositio est simpliciter necessaria, quæ ex terminorum connexione intrinsecam habet necessitatem: illa autē propositio non est hujusmodi, ut per se notum est. Secundo absolute loquendo, potuit Deus ab æterno non habere scientiam talis futuri: ergo propositio in qua prædicatur talis scientia de Deo, non est simpliciter necessaria. Antecedens patet, quia simpliciter potuit illud futurum non esse futurum, si autem non fuisset futurum, non fuisset scitum a Deo: ergo simpliciter potuit Deus non scire illud esse futurum. Prima vero consequentia per se nota est; quia illa propositio non affirmat aliquid necessario conveniens subiecto; & consequenter, neque habet veritatem simpliciter necessariam. Tertio, quia si illa fuisset simpliciter necessaria, maxime quia est vera, & de præterito: sed hoc non satis est; tum quia hæc, *Deus voluit creare mundum*, est de præterito, & tamen non est simpliciter necessaria, cum libere id voluerit; tum etiam quia proposito de præterito non habet veritatem necessariam, nisi facta aliqua suppositione; ut hæc propositio, *Adam fuit*, non est simpliciter vera, nisi quia supponitur hanc de inesse *Adam est*, in aliquo tempore præterito fuisse veram; quæ suppositio non fuit necessaria: tum denique, quia, ut supra dicebam, in Deo illa propositio de præterito æquivalet huic de præsenti, *Deus scit*, quia in Deo nihil est præteritum: illa autem de præsenti non est simpliciter necessaria, quia res contingens & libera, etiam quando est, contingenter est simpliciter, licet necessario secundum quid. Tandem quoad hoc recte concludit argumentum; quia veritas illius propositionis, *Deus scivit*, pendet, seu connexa est cum veritate alterius de futuro; immo, ut ex dictis constat supponit veritatem ejus: ergo, vel illa non potest esse necessaria simpliciter, vel certe ex ea colligemus alteram esse necessariam simpliciter, quia non est talis ex suppositione ipsius scientiæ: nam potius scientia ipsa supponit veritatem alterius quam e contrario; ergo ex se & ex suis causis necessaria est. *Quam sit difficilis solutio tertia.*

12 Hæ rationes plane concludunt, illam propositionem non esse simpliciter, id est, natura sua necessariam: non tamen procedunt contra D. Thom. qui non in illo sensu locutus est, sed in alio; scilicet propositionem illam esse *absolute necessariam*: hæc enim sunt verba ejus. Non autem dixit esse simpliciter, vel ab extrinseco necessariam: sunt autem hæc valde diversa. Dicitur autem propositio ab intrinseco necessaria, quæ ex intrinseca connexione terminorum veritatem habet: quo sensu optime probatur argumentis factis, illam propositionem necessariam non esse. Simili modo dicitur propositio simpliciter necessaria, quæ illam hypothesim, seu suppositionem requirit, ut habeat inseparabilem veritatem; quod nunquam contingit, nisi quando inter extrema propositionis est intrinseca connexio mediata, vel immediata, nam, si per se illam non habent, necesse est aliunde supponere ut illam habeant; & consequenter ut aliunde supponatur, ut propositio aut vera, aut necessaria esse possit. Quapropter iisdem rationibus optime probatur, dictam propositionem non esse hoc modo necessariam. Quod de omni propositione de præterito, in qua termini non habent intrinsecam connexionem, verum est; hæc enim propositio, *Adam fuit*, non est *Notantur aliqua, ut explicetur mens D. Thom. Quibus modis propositio possit esse necessaria.*

est simpliciter necessaria: quia, si nihil supponatur, potest esse falsa: tamen, quia supponitur in aliqua differentia temporis præsentis verum esse dicere, *Adam est*, ideo ex tali suppositione dicitur propositio illa necessaria. Tertio igitur dicitur propositio de præterito absolute necessaria, quia, postquam semel vera est amplius falsa esse non potest. In quo differt a propositione de præsenti, & de futuro, etiam cæteris paribus, & pari materia, cum eadem connexione terminorum, ut significavit etiam Anselmus libro de Concord. præscient. & prædestin. capite primo. Nam, licet propositio de præsenti constans ex terminis contingenter unitis, supponatur vera, potest postea esse falsa, quia potest res illa desinere esse: & similiter propositio de futuro contingenti vera, postquam executioni mandata est, definit esse vera, si sub eadem futuritione proferatur: & ideo hæ propositiones, non sunt absolute necessariæ, etiam si semel veræ supponantur: propositio autem de præterito, veritatem quam semel haber, inseparabilem retinet: & ideo dicitur absolute necessaria. Ratio vero hujus necessitatis est eadem, quæ illius axiomatis, *Ad præteritum non est potentia*; scilicet, quia postquam res semel fuit, jam omnino mansit determinata ad unum: & quoad hoc quod est aliquando fuisse, omnino est extra virtutem suæ causæ, ideoque non mansit in causa virtus, ut faciat illam non fuisse. Item quia in propositione de præterito involvitur illa compositio & necessitas, secundum quam dicitur, omne quod est, quando est, necesse est esse, involvitur autem cum immutabili habitudine: quia si præsens tempus respicit, ut præteritum aliud tempus pro quo dicitur res fuisse, a fortiori omnia futura tempora respicient illud, ut præteritum: & ideo quidquid nunc est verum ratione præteriti temporis, a fortiori, & necessario erit semper verum in omni futuro tempore: quod secus est in tempore præsenti, & futuro: nam tempus quod nunc est præsens, paulo post non erit præsens, & tempus quod nunc est futurum, paulo post non erit futurum, sed vel præsens, vel jam præteritum: & ideo quod nunc verificatur præsens, vel futurum, non est necesse, ut in posterum semper verificetur. Sic ergo est in propositione de præterito absoluta necessitas, & major quam sit in propositione de præsenti, vel de futuro.

Explicatur in vero sensu. 13 De hac ergo necessitate locutus est Div. Thom. cum dixit, hanc propositionem, *Deus scivit Petrum peccaturum*, esse absolute necessariam, ut etiam interpretes ejus; Cajet. Ferrar. & alij intellexerunt, & ex ipsa erat res per se satis nota, & ex aliis locis ejusdem D. Thom. 1. cont. Gent. cap. 67. & quæst. 2. de veritat. art. 2. ad 4. & 7. & quæst. 6. art. 3. ad ult. in quibus locis nullam differentiam facit, sive de præterito dicatur, Deus scivit, sive de præsenti, Deus scit. Nam, licet differentia a nobis posita vera sit, in his quæ per se tempore mensurantur: tamen in scientia Dei, quæ mensuratur æternitate, & solum recipit denominationem præteriti, per coexistentiam ad nostrum tempus, non variat necessitatem ille significandi modus. Quo etiam, seu proportionali modo dicunt multi, hanc propositionem, *Angelus est*, esse absolute necessariam secundum intrinseca principia ejus, seu in ordine ad causas naturales, & potentiam Dei ordinariam; quia per se mensuratur ævo, quod naturaliter non potest iterum esse, postquam semel est. Igitur in se tam necessaria est illa proposito: *Deus scit Petrum peccaturum*, sicut, *Deus scivit*, & eandem in præsenti quæst. ingerit difficultatem, licet quoad nos clarius appareat necessitas in propositione de præterito propter significandi modum. Propter hanc itaque necessitatem conatus est D. Thom. constituere differentiam, inter propositionem illam de præterito, *Deus scivit*, *&c.* & aliam de futuro, *Petrus peccabit*, dicens priorem esse absolute necessariam, non vero posteriorem.

Obiectio. 14 Sed instabit aliquis primo ex Aug. 26. cont. Faustum, c. 4. dicent: *Tam non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta præterita*. Ergo nulla est differentia a nobis assignata: quia utraque propositio, tam de præterito, quam de præsenti simpliciter, & sine ulla suppositione sumpta, necessaria non est: facta vero suppositione veritatis ejus, utraque necessaria est, quia jam fit sensus compositus. Quo modo dixit Anselm. dict. lib. de Concordia, cap. 1. Deum facere non posse ut simul non sit futurum, quod est futurum, quia esset facere duo contradictoria vera.

Respondetur, illud dictum Aug. & hoc Anselmi esse verum respectu illius temporis quo res est futura, non vero absolute. Nam pro eo tempore, pro quo res futura esse supponitur, impossibile est semel facta suppositione veritatis, ut pro eodem tempore falsa fiar, propter illam compositionem, quæ in propositionibus de præsenti reperitur, quia quando est, necesse est esse. Nihilominus tamen, postquam illa veritas de futuro impleta est, quando scilicet jam res facta est, jam ex tunc incipit propositio de futuro esse falsa, sicut & propositio de præsenti incipit esse falsa, mutata existentia rei: at vero propositio de præterito semel vera, nunquam potest iterum falsa esse: & ideo dicitur magis absolute necessaria, quam propositio de futuro, licet in utraque sit aliqua necessitas compositionis. Solvitur.

Adversus prædicta difficultates nonnullæ.

15 Sed adhuc superest integra difficultas argumenti, nam hæc necessitas absoluta illius antecedentis, *Deus scivit Petrum peccaturum*, sufficit ad inferendam tantam necessitatem in consequenti, quæ repugnet contingetiæ, nam infert necessitatem in re futura respectu illius temporis pro quo dicitur esse futura: illud autem deberet esse tempus contingentiæ ejus, nam quod deinde sequitur post impletam veritatem futuram, impertinens est, ut per se constat: eo vel maxime quod supra diximus, idem esse dicere, Deus scivit, ac Deus scit rem esse futuram, & sensum illius dicti non esse rem illam esse futuram respectu cujuscunque instantis, cui coexistit scientia Dei, sed simpliciter habituram aliquando esse, & ideo semper esse veram & necessariam illam propositionem, *Deus scit hoc vel illud esse futurum*: ergo eadem ratione semper erit verum ac necessarium, talem rem esse futuram: ergo tollitur contingẽtia. Nec satisfaciat respõsio, quę statim occurrit; hanc solam esse necessitatem compositionis, quæ non repugnat effectui libero, & contingenti; quia si compositio est cum re eadem jam existente, vel futura, qualis est illa, quando res est, necesse est esse; verum est non tollere contingentiam: tamen quando est cum re extrinseca, & quæ non est in potestate operantis, qualis est scientia Dei, videtur talis compositio tollere contingentiam, quia tollit potestatem ad utrumlibet, & indifferentiam inferioris causæ non ex libero usu potestatis ejus, sed aliunde ab extrinseco. Et eadem ratione non videtur satisfacere alia responsio, quæ est frequens apud dictos Scolasticos; scilicet, hanc necessitatem in re futura esse tantum necessitatem consequentiæ, quæ non repugnat contingentiæ: hoc est enim quod argumentum contendit; scilicet, necessitatem consequentiæ, quando est ex antecedenti extrinseco, & quod non est in potestate inferioris causæ, inferre in ipso consequente necessitatem repugnantem contingentiæ. Denique, vel obscurior est, vel eandem difficultatem habet responsio D. Thom. scilicet, solum sequi illud consequens esse necessarium ut subest antecedenti, non vero absolute: nam hoc etiam est quod argumentum contendit, nimirum necessitatem illam, quam habet consequens ratione antecedentis excludere contingentiam.

16 Verumtamen, si rem ipsam tantum spectemus, facilis est responsio, ex his quæ de obiecto, & modo hujus scientiæ tradidimus, diximus enim hæc futura, non ideo esse futura quia sciuntur a Deo; sed e converso, quia futura sunt; vel, ut purius loquamur, supposito quod futura sint, cognosci a Deo: & ideo conclusimus cognosci a Deo has veritates in seipsis, quia supposita determinatione futura talium causarum, jam est veritas in tali obiecto, quam Deus ex infinita perspicacia sui intellectus statim intuetur. Illa autem veritas non aliunde supponitur, quam ex libero usu futuro ipsius causæ, qui non supponitur futurus ob aliquam causam extrinsecam determinantem, sed ex intrinseca potestate causæ proximæ, cum adjutorio seu concursu proportionato causæ superioris. Hinc ergo Solvuntur ex dictis.

ad

ad argumentum in forma dicitur, omnes responsiones datas esse optimas & in eandem fere coincidere. Concedo igitur ex illo antecedente sequi aliquam necessitatem in consequenti, non tamen necessitatem simpliciter seu absolutam, sed tantum secundum quid, quæ non repugnat contingentiæ. Quæ optime dicitur esse necessitas illius compositionis, quæ non repugnat contingentiæ, seu libertati actus seu effectus; quia revera hæc non dicitur necessitas compositionis propter solam suppositionem scientiæ divinæ, sed potius quia ipsa scientia divina supponit futuritionem, seu veritatem rei futuræ: ut supra ex Anselmo, & aliis Patribus retulimus. Unde, quando communiter dicitur, supposito quod Deus novit rem esse futuram, non posse non esse futuram in sensu compositionis, ideo id verum est sine repugnantia libertatis seu contingentiæ, quia in illa suppositione scientiæ, virtute seu mediate includitur suppositio obiecti ejus; scilicet veritatis futuræ. Non est ergo illa suppositio mere extrinseca, neque est omnino independens a libera potestate causæ proximæ, sed potius illius futuram determinationem supponit, ita ut si futura non esset, a Deo non fuisset scita. Et ob eandem causam dicitur optime hæc necessitas esse tantum consequentiæ & non consequentis, sicut est illa, si res futura est, erit, vel si est, necessario est; tum quia, ut dictum est, in illo antecedenti, Deus *scivit*, suppositio ejusdem futuritionis includitur: tum etiam, quia hæc scientia de qua agimus, non est causa ob quam res sit futura, ut supra ostensum est, sed est mera intuitio extrinseca: unde illa consequentia quatenus est ex scientia visionis Dei, revera est a posteriori, ut ex supradictis patet: illatio autem a posteriori, quantumvis ipsa necessaria sit, non potest necessitatem consequentis inferre, quantum ad esse ejus, nisi aliunde ex se illam habeat, vel ex aliqua ejus proprietate alias ostendatur: quod hic dici non potest, nam hæc scientia Dei est quid extrinsecum rei futuræ, & non immutat illam magis quam scientia humana, vel quam visio extrinseca imponit obiecto necessitatem: his enim exemplis utuntur etiam sancti citati, præsertim Augustinus 3. de libero arbitrio c. 4. & Boetius quinto de Consolatione, prosa 4. ubi recte dicit hanc sententiam Dei non esse causam rei futuræ, sed signum; ideoque non majorem necessitatem imponere rei futuræ, quam si de illa non haberetur illa scientia: nam signum ostendit id quod designat, non efficit, aut immutat: ideoque stantibus eisdem causis eodem modo eveniret ille effectus, etiamsi per impossibile a Deo non sciretur.

Magis adhuc explicatur mens D. Thom.

17 Tandem in idem redit D. Thomæ responsio dicentis, illud consequens tantum esse necessarium ut subest antecedenti: quod ita interpretor, id est, quod supponitur, habere veritatem per quam possit obiici scientiæ Dei. Nam hoc ipsum est subesse illi antecedenti: ita enim ipse D. Thomas interpretatur dicens: Consequens intelligendum est, prout subest scientiæ Dei, scilicet, prout est in sua præsentialitate, id est, in sua præsentia, quæ futura esse supponitur. Et hoc est quod subjungit: *Et sic necessarium est consequens, sicut & antecedens, quia omne quod est, dum est, necesse est esse*, Igitur hanc necessitatem, & illam solam sensit D. Thom. inferri in illo consequenti. Unde cum ait, illud consequens, & antecedens habere eandem necessitatem cum simili proportione intelligit: scilicet, quia sicut scientia illa Dei non necessario est, ita illud futurum non ex necessario futurum, nisi ex suppositione quod sit futurum. Imo ex hac eadem suppositione talis scientia necessaria est, quia non potest Deus ignorare quod futurum est. Ad hanc vero responsionem magis explicandam constituit D. Thom. hanc regulam: Quoties in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens accipiendum esse non secundum esse, quod est in se, sed secundum esse, quod est in anima. Quam regulam late impugnat Gregorius, & summa impugnationum est, quia ex illo antecedenti, *Deus scivit Petrum peccaturum*, non infertur tantum Petrum peccaturum in scientia Dei: nam hæc non esset illatio, sed nugatoria repetitio: infertur ergo, Petrum peccaturum in re ipsa, seu in se. Et quoties per scientiam res vere & prout in se est cognoscitur optime potest ex illa inferri, rem esse talem in se. Et ideo non videtur recte accommodari exemplum, quod D. Thom. affert de re intellecta ab anima, si inde inferatur esse immaterialem: hæc enim illatio revera non est bona, nec similis, quia licet res cognoscatur modo immateriali, non propterea cognoscitur esse immaterialis. Ad hæc vero & similia respondent late Cajetanus, & alii expositores D. Thom. Breviter tamen dicitur, regulam D. Thom. intelligendam esse quantum ad eas proprietates, quæ attribuuntur consequenti præcise ratione antecedentis, ut contingit in exemplo quod adducit. Unde in præsenti non est accipiendum illud consequens, *Petrus peccabit*, simpliciter quantum ad solam futuram existentiam; nam hoc sensu revera infertur rem futuram in se: sed accipiendum est quantum ad proprietatem quandam, quæ ex illo antecedenti inferebatur, & tribuebatur consequenti, nempe quod necessario futurum sit: nam hæc necessitas non convenit illi consequenti prout in se futurum est, sed attribuitur illi prout subest tali antecedenti, ut declaratum est.

Greg. impugnatio contra S. Thom.

Ei fit satis

Assertiones quæ ex prædictis colliguntur.

18 Atque ex his infertur primo, non obstante dicta necessitate secundum quid illius consequentis, *Petrus peccabit*: simpliciter & absolute verum esse, Petrum habere potestatem ad non peccandum, quia illa necessitas secundum quid non excludit hanc potestatem, imo illam supponit; quia supponit liberam futuram determinationem Petri, sine qua non posset esse peccatum: libera autem determinatio supponit potestatem non peccandi. Quod ad eo verum est, ut etiam facta illa suppositione, in tali enuntiatione de futuro quod vera sit, nihilominus simul sit verum, esse, vel futuram esse in Petro potestatem ad non peccandum; non quod in illo sit potestas ad componendum oppositum actum, id est, non peccare cum illa suppositione: quo sensu dicimus non posse in sensu composito; quia non potest simul duo contradictoria facere: sed quod illa suppositio non excludat potestatem simpliciter ad peccandum, vel non peccandum, nec constituat illam prout in se est extra terminos suæ potentialitatis, ut sic dicam, donec in re ipsa peccet. In quo est etiam consideranda alia differentia inter rem contingentem futuram, & præsentem, aut præteritam; nam respectu præteriti jam potentia fuit omnino reducta in actum, ita ut jam ille actus ab illa non pendeat quantum ad hoc, quod est, effectum illum aliquando fuisse: & ideo jam non manet in tali causa vera potestas, aut libertas ad faciendum ut ille effectus non fuerit: propter quod etiam ille jam dicitur absolute necessarius, ut supra dicebamus de propositione de præterito. Similiter respectu actus, seu effectus præsentis, potentia causæ est in actum reducta, & ille effectus, quatenus jam est extra causam, non est amplius in potestate ejus, ut pro illo instanti non sit, licet prius natura, quam prodiret in actum, haberet in sua potestate non efficere illum, & pro eodem instanti habeat potestatem, ut in tempore futuro non conservet illum. At vero respectu effectus futuri, causa est simpliciter in potentia, & effectus in re ipsa nondum est extra virtutem ejus, ideoque talis causa absolute habet potestatem, & libertatem ad non faciendum illum effectum pro quolibet tempore futuro, & quolibet instanti ejus.

Discrimen quod est inter rem futuram contingentem cum præterita & præsenti.

Ex qua doctrina declaratur amplius, & optime D. Thom. solutio: nam, quia res præterita jam fuit actu posita; ideo propositio de præterito dicitur absolute necessaria, non solum significata cum formali compositione, qualis est hæc; *Res præterita fuit*: sed etiam simpliciter enunciata de re ipsa, ut cum dicimus: *Adam fuit*. Propositio autem de futuro simpliciter prolata non est absolute necessaria sed contingens; & ut necessaria dicatur, oportet addere aliquid quo compositio significetur (ut verbi gratia) rem futuram esse futuram. Et quoad hoc eadem fere ratione est de propositione de præsente, quia simpliciter prolata, enuntiando effectum de causa, ut *Petrus peccat*, non est necessaria, sed contingens; quia pro eodem instanti præsenti libere fit actus, & effectus prius natura fuit in

Exponitur ultimo mens D. Thom.

sola

ſola poteſtate cauſæ, quam in ſe: ideoque, ut explicetur neceſſitas, oportet addere aliquid quo indicetur compoſitio, quale eſt illud Ariſtotelis 1. de Interpretatione: *Res quando eſt, neceſſe eſt eſſe.* Quod etiam ſignificavit Anſelmus dict. libr. de Concordia, cap. 1. Solum eſt differentia inter præſens, & futurum, quod præſens effectus in eodem inſtanti durationis eſt jam extra ſuam cauſam, & ideo facta illa ſuppoſitione, jam non eſt poteſtas in cauſa ut faciat illum non eſſe: futurum autem nondum ſupponitur extra cauſam pro ullo inſtanti; & ideo pro quocunque inſtanti futuro manet poteſtas in cauſa ad non ponendum effectum. Atque hac ratione addebit D. Thom. alteram partem ſuæ reſponſionis; ſcilicet, ex illo antecedenti de præterito non inferri in conſequenti neceſſitatem, quæ ſit in ipſo prout in ſe eſt, ſed ſolum ut ſubeſt ſcientiæ Dei, ſeu ut eſt in ejus præſentialitate: præteritum enim, & præſens dici poſſunt habere in ſe, & prout in ſe ſunt eam qualemcunque neceſſitatem, quam habent ex ſuppoſitione vel compoſitione, quia id quod ſupponitur, jam eſt, vel fuit in re poſitum: futurum vero, licet etiam habeat ſuam neceſſitatem compoſitionis, nondum tamen dicitur habere illam in ſe, & prout in ſe eſt; quia nondum eſt extra cauſam ſuam in ſeipſo, ſed ſolum in præſentialitate ſcientiæ divinę: ac proinde optime dicitur, ſolum habere neceſſitatem prout ſubeſt illi ſcientię, vel, ut ita dicam, ex ſuppoſitione pręſentialitatis objectivę, non realis exiſtentię. Atque ſic etiam dixit Boetius quint. de conſolatio. proſ. 6. *Idem futurum, cum ad divinam notionem refertur neceſſarium; cum vero in ſua natura perpenditur, liberum prorſus, atque abſolutum videtur.*

20 Ultimo intelligitur ex dictis, quomodo loquendum ſit in quibuſdam locutionibus de poſſibili, quæ in hac materia circumferuntur, *ut homo poteſt non peccare, quamvis Deus ſciat ipſum peccaturum*, vel *poteſt facere ut Deus ſciat ipſum non peccaturum*, & ſimiles. De quibus Gregorius, Marſilius, & alii Scholaſtici locis citatis multa ſcribunt. Breviter tamen poteſt tota res expediri, nam quod ad rem ſpectat, hæ ſunt veræ in ſenſu diviſo; falſæ tamen, ſi includant compoſitionem: quod eſt dicere ſimpliciter & abſolute, & in re hominem habere potentiam ad non peccandum, & nondum reductam ad actum peccati, donec actu peccet; per eam tamen non poſſe fieri ut hęc duo ſimul conjungantur; ſcilicet, quod ipſe de facto & in re non peccet, & quod Deus præſcierit ipſum peccaturum. Unde frequentius hic ſenſus compoſitus ſit, quando verbum, *Poteſt*, de præſenti ponitur, & in ordine ad præteritum: ut cum dicitur, poſſe Deum neſcire quod ſcivit, aut poſſe non ſubſequi quod ſemel eſt ſcitum: de præterito autem poſitum verbum, *Potuit*, facilius reddit ſenſum diviſum, ut ſi dicamus: *Potuit Deus neſcire quod ſcivit.* Optimus etiam loquendi modus eſt ille Auguſtini; poſſe ſcilicet hominem non peccare, etiam ſi Deus præſcierit illum peccaturum, non tamen id eſſe facturum: nam ſi eſſet id facturus, Deus præſciviſſet illud & non aliud. Legatur citatis locis, & libr. de Correptione, & gratia, capite ſeptimo, & Anſelmus, Boetius & alii locis citati. Hugo. Victor. lib. primo, de Sacrament. part. 2. cap. decimo ſeptimo & ſequentibus. Vvaldenſis in Doctrinali fidei, cap. 25. & ſeq. Atque in hunc modum facile exponuntur nonnullæ locutiones, qualis eſt illa vulgaris, quæ ſolet Auguſtino tribui: *Si non es prædeſtinatus, fac ut prædeſtineris*: quam his verbis apud Auguſt. non reperio; tamen in lib. ſexto Hypognoſtic. in fine ſignificat poſſe hominem ſuis orationibus obtinere gratiam prędeſtinationis: ſed illud poſſet intelligi de gratia quoad executionem, id eſt, de gratia, quam Deus per prædeſtinationem illi dare decrevit. Quomodo dicit etiam Petrus. *Satagite ut per bona opera certam veſtram electionem faciatis.* Itaque, ſi ſemel ponatur, & fiat ſuppoſitio, quod homo ab æterno fuit prædeſtinatus, non poteſt nunc in tempore facere ut ab æterno fuerit prædeſtinatus; tamen ſimpliciter poteſt aliquid facere, quod ſi faciat, ponendum conſequenter erit, illum fuiſſe prædeſtinatum. Sic etiam exponitur illa locutio apud Jerem. 18. *Si egerit gens illa pœnitentiam, agam & ego*: metaphorica enim eſt & eandem habet expoſitionem. Nam, ſi ſemel ponatur, Deũ abſoluto decreto ſtatuiſſe aliquem punire, mutari non poteſt, eſt tamen in poteſtate hominis aliquid facere, quod ſi faciat, conſequenter erit ponendum, Deum non habuiſſe ab æterno tale decretum. Atque adhuc modum erit facile loqui de omnibus.

Explicatur veritas nonnullarum propoſitionum de poſſibili.

21 In tertio argumento eadem attingitur difficultas ſi rem ſpectemus; aliis autem verbis. Duoque in eo petuntur. Primum eſt, an hæc propoſitio vera ſit, *Omne ſcitũ a Deo eſt neceſſarium*. Et reſpondet D. Thomas ſupra eſſe falſam de neceſſitate rei, quia facit ſenſum diviſum; eſſe autem veram de neceſſitate dicti, quia facit ſenſum compoſitum. Quod eſt dicere, ſi ſit ſenſus, rem illam, quæ ſcitur, in ſe eſſe neceſſariam, falſam eſſe locutionem: ſi autem ſit ſenſus, poſita ſcientia Dei, neceſſario eſt verum dicere, illud quod ſcitur, eſſe futurum, ſic eſſe veram; quia ſolum dicit neceſſariam conformationem illarum duarum rerum inter ſe, ſcilicet ſcientiæ Dei, futuritionis rei. Quæ reſponſio ſumi poteſt ex Auguſtino ſext. Geneſ. ad literam. capite decimo ſeptimo; & ea utuntur Scholaſtic. prim. diſtincti. 38. Sed inſtat D. Thom. nam, quando forma eſt inſeparabilis, neceſſitas ex ſuppoſitione talis formę non ſolum eſt dicti, ſed etiam rei. Et reſpondet hoc eſſe verum quando illa forma eſt intrinſeca diſpoſitio ſubiecti non autem ſi ſit mere extrinſeca, quæ ut ſic rem non immutat: hujuſmodi autem eſt ſcientia Dei, & ideo, quamvis mirabilis ſit, poſtquam ſemel ponitur, non infert ipſi rei neceſſitatem. Quæ reſponſio confirmat ea, quæ hactenus diximus, & ſupponit etiam, hanc neceſſitatem compoſitionis ſupponere in obiecto futuro aptitudinem & veritatem, ut cognoſci poſſit.

Tertio argumento ſit ſatis.

22 Aliud quod in illo argumento implicite petitur, eſt, quomodo divina ſcientia, & obiectum ejus in neceſſitate conveniant, & videtur neceſſarium, ut ſcientia Dei certa, & infallibilis ſit: quia, ſi unum extremum ſemper eodem modo ſe habeat, & aliud mutari poſſit, facile poterit inter illa eſſe difformitas veritati ſcientiæ, & conſequenter certitudini repugnans. Dicendum vero eſt, ad certitudinem ſcientiæ, ex parte obiecti materialis, ſeu rei cognoſcendæ, ſolum requiri veritatem determinatam, & neceſſitatem compoſitionis, quæ illam neceſſario comitatur: nam propoſitio quæ ſemel eſt vera, pro eo tempore, quo vera eſſe ſupponitur, neceſſario vera eſt, neceſſitate ſcilicet compoſitionis: quia non poteſt ſimul vera, & falſa eſſe. Neque præter hanc veritatem aliud deſiderari poteſt ex parte iſtius objecti: quia, ſi talis veritas, prout in ſe eſt, attingatur evidenti & claro lumine, fieri non poteſt ut judicium ſit falſum, quod eſt eſſe infallibile, & certum. Ex parte igitur cognoſcentis requiritur ad certitudinem & infallibilitatem tale lumen, tantaque vis cognoſcendi, ut ſemper veritatem attingat, nec poſſit ab hoc ſcopo diſcrepare ex intrinſeca proprietate ſua: hujuſmodi autem lumen, & vis intelligendi eſt in Deo, & inde oritur in ejus ſcientia, ut ſcientia cujuſcunque rei eſt, neceſſitas illa quoad ſpecificationem, quam in ſolutione primi argumenti declaravimus. Sic ergo eſt neceſſaria conformitas inter judicium divinæ ſcientiæ, de re futura, & futuritionem ejus, quæ conformitas in neutro extremo ſupponit neceſſitatem ſimpliciter, quia ſicut non eſt ſimpliciter neceſſarium rem hanc fore, ita nec eſt ſimpliciter neceſſarium, Deum ſcire illam futuram eſſe: neque etiam requirit illa conformitas in utroque extremo neceſſitatem ejuſdem rationis, ſicut neque veritatem: quia in altero eſt veritas obiectiva ſeu fundamentalis, & in eſſendo: in altero vero eſt veritas judicativa ſeu formalis, & in cognoſcendo: requiritur ergo neceſſitas proportionalis, nimirum quod ſicut in ſcientia eſt hæc neceſſitas nunquam diſcrepanda a vero, ita in obiecto ſit veritas, qua ſuppoſita, jam non poſſit in illo ut ſic eſſe falſitas: Atque hoc modo optime concordant inter ſe infallibilis veritas ſcientiæ divinæ, & veritas obiectiva futuri, ſimpliciter quidem contingens, neceſsaria vero ex ſuppoſitione prædicta. Atque hæc ſint ſatis de præſenti libro.

Quæ requirantur ad hoc ut certa ſit ſcientia Dei.

LIBER SECUNDUS.

DE SCIENTIA QUAM DEUS HABET DE FUTURIS CONTINGENTIBUS SUB CONDITIONE PROPOSITIS, PRIUS RATIONE QUAM DE IPSA CONDITIONE ALIQUID ABSOLUTE DECERNAT.



HÆC futura, dequibus præsens disputatio instituitur, etiam considerantur potissime in causis liberis, nam in causis necessario agentibus necessitatem habent, ut facile intelligi potest ex dictis initio superioris libri: significantur autem a nobis his communibus locutionibus: *Si Petrus hic nunc adesset, hoc faceret*; & similibus, quibus indicamus quid fuisset secutum ex libera voluntate talis personæ, si hinc & nunc cum talibus conditionibus esset constituta, & applicata ad operandum. De quibus propositionibus, seu obiectis non est dubium quin obiective, &, ut loquamur more nostro, per modum simplicis apprehensionis sint in intellectu divino, cum possint esse in angelico, & suo modo in humano. Et patet facile respectu personarum possibilium, quæ nunquam futuræ sunt: nam in Angelo (verbi gratia) nunquam futuro obiectum est aptum apprehendi, an vellet hoc vel illud, si crearetur; an peccaret, vel non pecaret, &c. Et eadem ratione in personis aliquando futuris respectu earum occasionum in quibus de facto nunquam invenientur, similiter est obiectum apprehensibile, quid egisset (verbi gratia) Adam, si prius quam Eva immediate ab ipso dæmone tentatus fuisset. Respectu vero earum occasionum, & actionum, quæ de facto sunt aliquando futuræ, potest hæc apprehensio secundum rationem præintelligi in simplici Dei intelligentia prius quam per suam voluntatem aliquid circa talem effectum definiat, aut permittat. De his ergo futuris sic apprehensis videndum in primis est, an cognoscantur a Deo, id est, an præter illam simplicem apprehensionem cognoscat alterutram partem illius conditionalis esse veram: & in hac parte declaranda fusius immorabimur, quam in præcedenti libro in simili quæstione: quia hic non est veritas tam constans in doctrina fidei: neque est controversia solum cum Philosophis, vel hæreticis, sed etiam cum Catholicis, & Theologis, præsertim recentioribus: nam antiqui pauca de hac controversia distincte tractarunt: cujus rei causam in discursu operis aperiemus. Postea vero, si Deus hanc scientiam habet, quomodo a nobis intelligi possit, declarabimus. Quod hic brevius & facilius præstabimus quam in superiori libro, quia omnia, quæ de hoc puncto dicta sunt, ad rem præsentem cum proportione sunt applicanda. Atque ex his etiam obiter constabit, quam necessaria sit hæc scientia ad divinæ providentiæ perfectionem, & ad efficaciam gratiæ, & motionis seu concursus divini cum libertate arbitrij concilianda.

CAPUT PRIMUM.

Refertur opinio negans habere Deum certam scientiam horum futurorum, & contraria ex Scriptura ostenditur.

Quorundam sententia.

1 DOctores, qui has conditionatas propositiones, aut falsas aut indeterminatas quoad veritatem: vel falsitatem existimant, consequenter docent, posse quidem Deum conjectare aliquo modo quid causa libera faceret si in tali occasione cum his vel illis conditionibus constitueretur; non tamen certa & infallibili scientia, id cognoscere: atque adeo posse quidem judicare quid foret verisimilius, vel probabilius in tali eventu, non tamen definitum judicium ferre, hoc esset, aut erit, si illud fiat seu fieret. Hanc sententiam sic expositam apud antiquos Theologos non invenio; eam tamen docent his temporibus aliqui Moderni, & ex Scriptoribus insinuat illam Cather. opusc. de Præd. part. 2. circa finem, & indicat etiam Jansenius cap. 47. Concord. tractans illud. *Si in Tyro & Sidone, &c.* & quidam alij.

Fundamentum eorum.

Fundamenta hujus sententiæ ad quatuor capita revocantur: ad auctoritatem Scripturæ, quæ de his contingentibus loquitur tanquam de re dubia, addens particulam *Forte*, & *Forsan*: auctoritatem sanctorum Patrum: auctoritatem etiam Scholasticorum: item ad rationes. Quæ omnia commodius afferemus tractando similia capita pro contraria sententia, & singula singulis conferendo.

Vera sententia.

2 Nobis contraria sententia maximum in Theologia fundamentum habere videtur: ideoque verissimam illam esse, & ab omnibus recte de divinis sentientibus docendam esse censemus; nimirum, certa & infallibili scientia comprehendere Deum de omnibus causis liberis, non solum quid facere possent, sed etiam quid essent facturæ, si cum his vel illis conditionibus crearentur, & operari sinerentur, etiam si vel creandæ non sint, vel de facto non sint permittendæ cum talibus circumstantiis operari. Hæc igitur assertio ex divinis Scripturis in hoc capite probanda est. Sunt autem pleraque testimonia Scripturæ sacræ, quæ licet habeant suas responsiones & evasiones propter quas non faciunt certam fidem, tamen si syncere & proprie intelligantur, & omnia inter se conferantur, simulque Sanctorum expositiones ponderentur, faciunt vehementem persuasionem.

Probatur ex Scriptura sacra. Primum testimonium ex 1. Reg.

3 Et in primis incipio a vulgari testimonio 1. Reg. 23. ubi David consuluit Deum, an si maneret in civitate Ceilæ, venturus esset Saul, & an si ipse maneret, & ille veniret, ac circumdaret civitatem, Ceilitæ essent illum tradituri; & ad utrumque respondit Deus. *Et Saul veniet, & hi tradent te.* Quo audito, aufugit David, & neque Saul venit, neque Ceilitæ tradiderunt David. Tota igitur veritas illius revelationis posita est in illis conditionalib, *Si expectaveris, veniet Saul: si Saul venerit, tradent te*, quæ sunt liberæ & contingentes. Atque ita simpliciter intellexerunt hunc locum Abul. q. 13. & Dionys. Cartusian. & Nicolaus de Lira ibi: qui addit expresse, conditionalem fuisse revelatam, quæ ad sui veritatem non requirit, ut aliquid in esse ponatur.

Prima præfati testimonii evasio.

Nihilominus ad vitandam efficaciam hujus loci multa excogitata sunt. Unum est, revelari quidem ibi futurum contingens, sed in causa aliqua, ex qua necessario sequeretur, si conditio esset posita, quod esse potest sine repugnantia: licet enim causa libera sit, posito tamen uno actu libero, potest alius necessario sequi: ita ergo in præsenti dici potest, Saulem talem habuisse dispositionem liberam suę voluntati traditam, ut visa illa dispositione non tanquam conditionaliter futura, sed tanquam præsente, in ea cognoverit Deus, quod si David non aufugeret, infallibiliter Saul ex vi talis affectus iret ad capiendum illum. Et idem proportionabiliter dicendum est de Ceilitis, ita, videlicet, fuisse affectos, vel timore Saul, vel amore suæ civitatis, ut oblata illa occasione, ex illo affectu oriretur infallibiliter talis effectus.

Reiicitur evasio prædicta.

4 Hæc responsio habet aliquid subtilitatis; in primis tamen omnino voluntarie est conficta sine fundamento in Scriptura. Deinde assumit aliquid, possibile quidem, sed non admodum verisimile, quia ad cognoscendum infallibiliter unum effectum liberum in prævio aliquo affectu, non satis est videre talem affe-

ctum

ctum in voluntate pro aliquo tempore, sed videre necesse est, affectum illum durare in tali voluntate usque ad id tempus pro quo videtur, vel prædicitur futurus talis effectus. (Verbi gratia) si quis nunc hora sexta sit in actuali odio sui inimici, & cum efficaci proposito sumendi vindictam, non poterit in tali affectu cognosci, quod si hora decima, occurrat ei inimicus cum omni occasione sumendi vindictam de illo, sumet illam, nisi simul videatur ille affectus ut durans usque ad illam horam; quia potest facile mutari voluntas: neque hic effectus sequitur infallibiliter ex illo affectu ut præcessit, sed ut simul est cum ipso effectu. At vero in nostro casu & revelatione facta David, non est verisimile, aut Saul, aut habitatores Ceilæ perdurasse in illa actuali cognitatione, & actuali odio, vel alio simili actu pro illo tempore, pro quo futurus esset ille effectus, si David Ceilæ permansisset. Quin potius credibilius est, postquam David aufugit, Saul & cæteros res alias attendisse. Imo ex discursu Scripturæ id colligi potest. Nec vero satis est, quod habituale seu radicale odium perseveraverit; quia, eo non obstante, potest voluntas mutari. Ulterius addo, per se esse valde indecens, & minus probabile coarctare veritatem vel possibilitatem divinæ revelationis ad illas angustias. Quid enim respondere posset Deus, si Saul tunc dormiret, aut alia de causa nullum actum circa illud negotium haberet? Unde confici tandem potest satis probabilis ratio, nam David, qui ita consulebat Dominum, certo supponebat, & credebat non posse latere Deum in ullo casu, neque in ullo eventu, quid in eo negotio facturus esset Saul, si ipse exspectaret: ideo enim absolute & simpliciter percuntatus est. Ergo vel fatendum est ita esse, quod intendimus: vel David etiam ex ignorantia interrogasse: vel certe non interrogasse simpliciter, prout verba sonant, sed quid facturus esset Saul secundum præsentem affectum, quem tunc habebat. Unde etiam fit, potuisse eventum accidere, in quo Deus non potuisset respondere interrogationi sibi factæ: si (quod erat possibile) Saul nullum haberet affectum, ex quo id certo colligi posset. Responsurus ergo esset Deus, si verum esset prolaturus, se nescire: hoc tamen aut illud conjectare, quod quam sit absurdum, per se notum est.

Secundum testimonium ex Matth. 11.

5 Secundo contra prædictam evasionem, & in sententiæ propositæ confirmationem adjungo testimonium aliud commune ex Matth. 11. *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida, quia, si in Tyro & Sydone factæ essent virtutes, quæ in te factæ sunt, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* Cui testimonio nullo modo potest accommodari præcedens expositio: quia in Tyriis & Sidoniis nulla actualis dispositio excogitari potest, ex qua Christo ibi prædicante & faciente miracula, necessario consequeretur, *ut in cilicio & in cinere pœnitentiam agissent.* Præsertim cum illi essent Gentiles, & aut veram Dei cognitionem non haberent, aut certe non supernaturalem; neque etiam infusam dispositionem voluntatis, ex qua vera pœnitentia necessario sequeretur. Nec dissimilis est locus alius apud Ezech. cap. 3. *Non ad populum profundi sermonis, & ignotæ linguæ tu mitteris, & si ad illos mittereris, audirent te.*

Tertium Testimonium Ezech.

Adversariorum ad prædicta testimonia responsio prima.

6 Ad hæc vero & similia testimonia adhibentur aliæ responsiones. Prima, Christum Dominum (verbi gratia) non id dixisse, quia ita revera futurum esset, neque ex præscientia talis futuri conditionati, sed solum phrasi quadam, & usitato modo loquendi, & veluti per exaggerationem quandam, ad declarandum, quanta obligatione tenerentur Judæi ad credendum ipsi. Sicut quando amicus rogat amicum, ut aliquid faciat, si id nihilominus neget, dicere quis solet, si ab inimico petiissem, mihi concessisset. Ita fere Jansen. c. 47. Conc. sed est nimis libera expositio. Primum enim illi obstat generalis regula interpretandi Scripturam cum proprietate si fieri potest. Secundo obstat, quia non parum derogatur hoc modo veritati verborum Christi & Prophetiæ revelationi, vel saltem certitudini, quia si hoc modo licet proprio arbitrio interpretari, vix erit aliquid firmum in Scriptura. Tertio obstat communis expositio Hier. in Ezech. & in Matth. Greg. Ansel. & D. Th. qui in catena citat etiam Remigium. Sed optime inter omens Aug. lib. 2. de bon. persec. c. 9. ait. *Numquid dicere possumus, Tyrios & Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse? cum eis Dominus attestetur, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam.* Unde c. 10. duas veritates ex hoc testimonio colligit. Prima est, non judicari homines ex his quæ acturi essent, si hoc vel illud ejs accideret, quamvis hoc Deus noverit; sed ex his quæ faciunt. Secunda est, prævenientem gratiam interdum negari eis, quos Deus noluit bene fuisse illa usuros: dari autem eis, qui male usuri sunt quo dicit esse unum ex maximis divinæ prædestinationis mysteriis. Similia fere repetit in Ench. cap. 93. ubi ponderentur illa verba. *Apertissime namque Deus dicit: Væ tibi Corozain &c.* Similiter Prosper in respons. ad excerpta Genuens. resp. 8. (exponens prædictum locum Matth. & verba August. lib. 2. de bon. persev. cap. 14.) inter alia inquit: *Nos etiam si rationem fati, & profunditatem judicii ejus penetrare non possumus manifestissime tamen scimus, & verum esse quod dixit, & justum esse quod fecit.*

Reiicitur.

Secunda evasio.

7 Ex quibus verbis satis aperte rejicitur alia, nec magis probabilis, nec minus libera expositio; hujusmodi, sc. revelationibus, non prædici effectum infalliter futurum, etiam posita conditione; sed solum revelari ad id, ad quod causæ sunt magis propensæ. Unde sensus revelationis erit, ita esse verisimilius futurum. Potestque hæc expositio duplici conjectura suaderi. Prima est, qui sæpe in hujusmodi revelationibus in Scriptura additur particula *forte*, vel *fortasse*, ut denotetur incertitudo Prophetiæ. Posterior est, quia in Prophetiis comminatoriis seu promissoriis sæpe necesse est uti hac expositione, & subintelligere conditionem, scilicet, si causæ non mutentur: ergo etiam in præsenti id fieri potest. Hæc expositio nulla ratione admittenda est: nam, ut in simili notavit Aug. cont. Don. lib. de unitate Eccl. c. 9. multum derogat veritati Scripturæ & certitudini Prophetiæ hæc licentia interpretandi Scripturam addendo illi aliquid, vel subintelligendo pro uniuscujusque arbitrio. Præsertim quia Deus in prædictis locis non dicit, verisimile est, hoc esse futurum; sed simpliciter, hoc erit, ut in testimonio primo citato tam absolute respondit Deus, sicut David interrogavit. Secundo in aliis locis additur etiam particula denotans certitudinem, per quam explicantur alia testimonia. Exod. enim 34. dictum fuerat: *Nec uxorem de filiabus eorum accipies, ne postquam illa fuerit fornicata, fornicari faciat filios tuos.* Et Deuteronom. septimo additur: *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me.* Rursus tertio Regum undecimo amplius declaratur: *Certissime enim avertent corda vestra, ut sequamini Deos alienos.* Aliis item locis tam absolute prædicuntur hæc futura conditionata, sicut absoluta. Est notandus Joan. 5. *Si alius venerit in nomine suo illum accipietis.* Unde Sancti colligunt Judæos credituros Antichristo, & tamen prædictio illa in rigore tantum conditionalis erat. Item quod Joan. 6. de Christo dicitur: *Cum sciret quia venturi essent ut facerent eum Regem, &c.* De hac scientia ab omnibus intelligitur. 3. ex Patribus citatis, præsertim ex Augustino & Prospero constat, has prophetias esse certas & indubitatas, & idem docent omnes expositores, quos citavi, super Matth. & ibidem Abul. quæ. 52. & gl. Quarto: quia alias fere non haberent majorem certitudinem hæc divina oracula, quam oracula dæmonis; potuissetque David, etiam post divinum responsum, sine peccato dubitare: quod videtur valde falsum. Sequela probatur quoad primam partem; nam quoad alteram per se nota est: quia, sicut Deo nota est natura & propensio nostræ voluntatis, ita est etiam dæmoni. Unde etiam potest probabilissime conjectare, quid in tali occasione faciet liberum arbitrium, & quamvis divina cognitio ex parte cognoscentis perfectior sit, tamen etiam dæmon comprehendit voluntatem saltē quoad naturalia: & in ordine ad actus malos habet quendam excessum, in quantum ipse potest ad illos instigare, & magna vi inclinare ad illos.

Confutatur.

7 Quin-

Particula forsan, quid in futurorum prædictionibus in Scripturis denotet.

7 Quinto (ut respondeamus conjecturis in contrarium) magna deceptio est existimare, quando in scriptura additur particula, *Forsan*, aut similis id fieri propter incertitudinem divinæ scientiæ, quod ubiq; sancti Patres negant; Hieron. Ezech. 2. & Jer. 26. *Verbum* (inquit) *ambiguum forsitan, majestati Dei non potest convenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium*. Similia habet Theodor. eisdem locis: *Non ignorandi* (inquit) *verbum est*. Et Ambros. l. 2. de pœnit. c. 5. idem tractans, infert ut absurdum: *Dicant ergo, Dominum ignorasse quid esset futurum*. Idem Euseb. l. 6. de præpar. c. 9. Chrysost. tractans illud Matth. 21. *Verebuntur forte filium meum*. D. Thom. cum Remigio & aliis Matth. 11. In cujus confirmationem adduci potest, quod in rebus etiam certissimis additur interdum similis particula, *Forte*. Joan. 8. *Si me sciretis, forsitan & Patrem meum sciretis*. Et Joan. 5. *Si crederetis Moysi, forsitan, & mihi*. Actor. 8. *Pœnitentiam age, si forte remittatur tibi*. Igitur hęc particula interdum additur, alicujus mysterii significandi causa, scil. vel ad denotandam arbitrii libertatem, ut Hieronym. & alii asserunt: vel ad significandam difficultatem talis effectus, ut ait Gregor. homil. 18. in Ezechielem. Interdum vero (ait Ambros. supra) est phrasis & modum loquendi Scripturæ, quę humano more ad homines loquitur, quod significavit etiam Augusț. tract. 37. in Joan. & Enarrat. in Psal. 2. circa illa verba: *Ne quando irascatur Dominus*. Ulterius in Græcis codicibus sæpe est particula, quæ certitudinem potius, quam ambiguitatem denotat, & verti posset: *Utique sane, &c.* ut notat Abulens. & Jansen. supra Carthus. & Titelm. Matth. 11. Card. Tolet. Joan. 45. & 8.

Ultima confirmatio prædictæ veritatis.

ULtimo ex prophetiis comminatoriis & promissivis hæc veritas potius confirmatur: nam illæ etiam sunt infallibiles, & non conjecturales: sunt quidem etiam conditionatæ, tamen in eo ordine infallibilitatem habent, quia si conditio implicatur, & præmium etiam, aut pœna infallibiliter conferetur: ergo similiter in præsenti revelatio illa conditionata ut sic, debet esse infallibilis saltem sub conditione.

Tertia resresponsio addncta.

8 Quamobrem dicunt alii esse quidem infallibiles has revelationes, habere tamen infallibilitatem in causa; quia non revelantur effectus in individuo, & in particulari cum omnibus circumstantiis; sed solum in communi & confuse: hoc autem modo potest certo cognosci effectus continges in causa sua, ut facile potest exemplis ostendi. Sed hæc responsio non satisfacit prædictis testimoniis, nec declarat satis perfectionem scientiæ, & revelationis divinæ. Primo enim in aliquibus locis, prædicantur actus liberi satis in particulari, ut in facto Saul & David. Secundo, quando causa, etiam in communi sumpta, est indifferens vel propensa potius in contrarium, non potest in ea certo cognosci effectus oppositus: v.g. quod Adam esse peccaturus, & consensurus tali tentationi, non poterat cognosci in causa, etiam abstrahendo a circumstantia, quia ita erat recte institutus, ut longe facilius esset illi non peccare, magisq; esset ad hoc propensus: ostendemus autem inferius hæc etiam futura a Deo cognosci, & in exemplis adductis videtur esse hujusmodi, quod de Tyriis & Sidoniis Christus revelavit: nam, ut supra dicebam, in eis nulla erat dispositio ad pœnitentiam, unde considerata illa causa, prout tunc erat disposita ad talem effectum, vel magis erat repugnans, quam propensa, vel certe omnibus pensatis, ad summum erat indifferens. Tertio deniq; magna imperfectio tribuitur Deo, cum existimatur, vel ipsius cognitionem in illa confusione sistere, & non clare, & in particulari videre, quibus in individuis acciderat id, quod de communitate aliqua revelat; vel certitudinem scientiæ, & revelationis ejus non esse majorem, quam sit illa, quæ ex causis sic confuse conceptis accipi potest.

testimonia confutantur.

Quarta refellitur.

9 Atq; hinc ulterius rejicitur aliorum responsio dicentium, solum prædici futura, quæ in quadam motione Dei efficaci cognosci possunt. Primum enim hoc non pertinet ad quæstionem, an hæc cognoscantur, quam modo tractamus: sed ad quęstionem, quomodo hæc cognoscantur, quam infra disputabimus. Deinde refellitur duplici ratione. Prima, quia talis motio efficax, vel supponit hanc scientiam, & ita non potest esse ratio illius; vel si illam non supponit, non potest esse efficax, quin physice prædeterminet voluntatem, & consequenter cum libertate pugnet, ut ex tractatis libris præcedentibus satis constat. Secunda est, quia hęc motio efficax, qualiscunq; illa sit, non datur nisi ad opera bona: Deus enim ad malum non movet, ut secundo libro fuse demonstratum est: in prædictis autem testimoniis non solum prędicuntur opera bona, sed etiam peccata sub his vel illis conditionibus: non ergo fundatur illa prædictio & pręscientia in tali motione. Minor constat in facto Saul: & addi potest simile de Pharaone Exodi 3. *Ego autem scio, quod non relinquet vos Pharao; nisi per magnam manum*: & infra: *Ego extendam manum meam, &c.* In quibus verbis una vel potius duplex propositio conditionalis cognita involvitur, scil. quod per ordinaria media, vel auxilia, si adhiberentur, Pharao non esset movendus ad dimittendum populum, & quod per magna signa esset permovendus. Quem locum ita videtur exponere Augusț. de Præd. grat. c. 7. ubi concludit: *Vox Dei est, quæ Pharaonis voluntatem, sicut prævideret, indicabat*. Et per idem præscientię genus declarat ibidem Pharaonis indurationem dicens: *Alta Deus præscientiæ suæ luce præscivit, Pharaonem non fuisse mutandum, etiamsi talia signa fierent*.

Quinta improbatur.

10 Unde tamen improbabile etiam est, quod quidam convicti prędictis testimoniis asserunt, Deum quidem cognoscere aliqua ex his conditionatis, quæ revelavit, non tamen omnia, sed fortasse illa, quæ speciali modo præordinavit, voluit, aut permisit. Est enim hoc plane voluntarium & falsum, ostendimus enim in omni genere actionum liberarum, habere Deum hanc scientiam, scil. in bonis & in malis, in naturalibus & supernaturalibus, in communi & in particulari: ergo nulla probabili ratione potest hęc scientia limitari ad quædam, & non ad omnia extendi. Maxime, quia ostendemus non posse hanc scientiam fundari in pręordinatione, & multo minus in permissione: quia effectus permissus ex vi permissionis non est infallibiliter futurus, nisi hęc scientia supponatur, ut in 2. lib. declaratum est.

11 Tandem adjungere possum, quod modus loquendi ex hac conditionata præscientia est adeo frequens in Scriptura, ut plane constet & generalem esse hanc pręscientiam in omni genere effectuum, & actuum liberorum, & Deum illa maxime ut in suæ providentię gubernatione, (v.g.) cum Gen. 11. dicitur: *Ecce unus est populus, & unum est labium omnium, cœperuntq; hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis donec eas opere compleant*. In his verbis clarum est subintelligi conditionem, scil. nisi impediantur, vel si non confundantur lingua eorum; unde subditur: *Venite igitur descendamus & confundamus linguam eorum, &c.* Ecce ex illa pręscientia conditionata providit Deus talem medium, quo illorum hominum conatus impediret. Est etiam optimus locus ille Matth. 24. *Nisi brevitati fuissent dies illi non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi*. Prænovit ergo Deus etiam electos fuisse tribulatione superandos, si esset diuturnior; & ex hac pręscientia providit, ut brevi tempore duraret. Unde constat ex hac præscientia providere Deum electis suis summa liberalitate & gratia opportuna remedia, quibus vel non cadant, vel si ceciderint, liberentur. Atque hac ratione Sancti homines divinę gratię, & providentiæ attribuunt, quod ab iis periculis, aut tentationibus liberentur, aut præveniantur, in quibus scit Deus fuisse lapsuros, si in ea inciderent, juxta illud Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, &c.* Et illud Isai. 1. *Nisi Dominus reliquisset nobis semen sicut Sodoma fuissemus, &c.* Similia frequenter in Scriptura occurrunt.

12 Neque contra hanc primam probationem aliquid potest ex Scriptura objici, quod difficultatem habeat: nam, quod de particula *Forte*, & de comminationibus adduci poterat, jam declaratum est. Solum possunt movere verba illa Exod. 14. ubi Deus dans Moysi signa, per quæ induceret populum ad credendum, sic inquit: *Si non audient sermonem signi prioris, credent verbo signi*

signi sequentis: quod si nec duobus his signis audierint, credent tertio. Qui loquendi modus videtur indicare incertitudinem eventus priori posita conditione vel secunda.

Respondetur, hoc testimonium, vel non obesse nobis vel potius prodesse: quia illa futura non erant utcunq; conditionata; sed ponenda in re: non ergo ignorabat Deus, quem effectum habiturum esset primum signum, secundum, & tertium. Sensus ergo est, quosdam fuisse credituros in primo signo, & non alios; deinde alios fuisse credituros in secundo & tandem omnes in tertio: & ideo, quia hoc prævidit Deus, ut absolute, vel etiam sub conditione, omnia illa signa dedit. Et hactenus de Scripturæ testimoniis.

CAPUT II.

Ex doctrina Sanctorum Patrum ostenditur, habere Deum certam scientiam futurorum contingentium conditionatorum.

1 SI varios loquendi modos in Sanctis Patribus accurate observemus, non obscure, ut opinor, constabit, eos non minus certos fuisse de hac scientia Dei, quam de absoluta scientia futurorum contingentium. Et primo summo argumentum ex illa quæstione, quam sæpe proponunt, cur Deus creaverit angelos, vel Adam, eisq; præceptum imposuerit, cum præsciret, illos fuisse peccaturos? In hac enim interrogatione aperte est quæstio de scientia conditionata, & non de absoluta: nam præscientia absoluta supponit permissionem: ergo non potuit Deus tale peccatum permittere cum absoluta præscientia ejus: multoq; minus potuit illam absolutam præscientiam habere ante voluntatem creandi Adam: ergo, si sermo esset de hac præscientia absoluta, facilis esset ad quæstionem responsio, negando quod assumit; quia quando Deus habuit voluntatem creandi Adam, nondum intelligitur habuisse illam præscientiam. Sancti autem Patres non ita respondent, sed admittunt præscientiam futuri peccati ante illam voluntatem creandi Adam, & respondent, nihilominus ex sua bonitate voluisse creare illum: aperte igitur loquuntur de scientia conditionata.

Prima probatio ex Patribus. 2 De qua re est optimum testimonium apud Hieron. dial. 3. cont. Pelag. ubi refert hoc Marcionis argumentum. Vel præscivit Deus hominem in paradiso positũ, mandatum transgressurum, vel non præscivit. Si præscivit Deus, non peccavit homo, quia non potuit divinæ scientiæ resistere. Si non præscivit, cum aufert præscientiam, aufert & divinitatem. Respondet Hierony. & præscivisse Deum, & peccasse hominem; quia ita Deus præscivit, ut eum in sua libertate reliquerit. Hoc idem argumentum Marchionis copiosius tractat Tertull. l. 2. contra Marcionem a cap. 1. usq; ad 7. & ex illo aperte constat sermonem esse de scientia conditionata, quæ antecedit voluntatem creandi, & simul numeratur a Tertulliano cum bonitate & potentia Dei; & dicit ab his tribus procedere divinam providentiam, permissionẽ, creationem, &c. Idem argumentum tractat Gregor. Nissen. magna Catech. cap. 7. negans sequi, Deum esse auctorem mali, propterea quod hominem creare voluerit, quem præsciebat peccaturum. Justin. etiam qu. 78. & Iren. l. 4. cont. hæres. cap. 75. ad finem, Gregor. item Nazian. orat. 42. in fine: *Mandatum* (inquit) *accipimus, ut eo servato gloriam assequeremur, non quod Deus id, quod futurum erat ignoraret, sed quod arbitrii libertatem lege sanciret.* Ubi considerandum est, in eo signo, in quo voluit Deus dare mandatum, jam habuisse præscientiam futuræ transgressionis, si mandatum daretur. Damascen. etiam dialogo contra Manicheos, fol. 475. tractans eandem quæstionem a Manicheis propositam, cur scil. Deus creaverit angelos, quos malos futuros esse præscivit: respondet, bonitatem Dei fuisse in causa, quæ vicit præscientiam, & eodem modo loquitur Theodor. quæst. 37. in Genes. & Isidor. l. 1. de Summo bon. cap. 13. *Quia* (inquit) *sicut præscivit Deus lapsum, ita præscivit quomodo posset illi subvenire.* Idem Euseb. 6. de præparatio. capit. 9. Optime Augustin. libr. 2. de Nupt. & concupis. cap. 16. & libr. 5. contr. Julian. capit. 8. & 1. contr. Crescon. cap. 8. & 21. contr. Faust. capit. 14. 16. & 21. & 1. de origin. animæ, capite 21. In quibus posterioribus locis non tantum de primis hominibus, sed etiam de cæteris loquitur, quos Deus creat, eisque præcepta dat, quam præsciat esse lapsuros. *Quia alias* (inquit) *non tantum judicares, si propterea creare noluisset, quia peccaturum eum esse præsciisset.* Eodem modo tractat eandem quæstionem de Adamo, Eva, & Angelis Chrysost. homil. de Adam & Eva, tomo primo, & de crucifixoribus Christi, homil. de anathem. tom. 5. *Eos* (inquit) *præsciens formavit, vincente præscientiam bonitate.* Quæ verba non nisi de præscientia conditionata intelligi, nam scientiam absolutam futurorum non vincit bonitas, sed potius est quædam origo illius. Cyrillus etiam lib. 9. in Joann. cap. 10. sic quærit: *Si omnia scire Christus creditur, cur Judam, qui futurus proditor erat, eligit?* Et infra ait similiter quæri posse: *Cur Saulem elegisti, quem sciebas gratiam tuam spreturum? Cur primum hominem de terra formasti, quem sciebas mandatum non servaturum? Cur angelorum naturam creasti, cum ut Deus prævideris futuram nonnullorum rebellionem?* Quæ omnia de hac scientia procedunt, ut ex dictis constat; & illam admittit Cyrillus, & respondet, propter hanc præscientiam non debuisse Deum has rationales creaturas non condere, quæ peccaturæ erant, cum peccatum, non a Deo, sed ab earum libertate esset profecturum.

Eandem doctrinam recte tradit Ambrosius lib. de Parad. c. 10. tractans specialiter de peccato Evæ: & Moyses Cyr. in tract. de Parad. par. 1. c. 14. Ac denique eadem quæstio & responsio habetur in opusc. de præscient. & præd. c. 7. quod nomine D. Tho. in fine 1. par. circumferri solet.

3 Secundo afferri possunt testimonia Sanctorum, in quibus ex hac præscientia rationem sumunt, ob quam Deus aliquos præmaturo tempore rapit, priusquam peccata committant, quæ Deus præscivit commissuros si viverent, & maxime admirantur Sancti, cur aliis non conferat hoc beneficium Deus, de quibus eandem habet præscientiam, cum tamen conferre posset, si vellet, quod necesse est intelligi de præscientia hac conditionata: nam si intelligatur de præscientia absoluta, certum est, non posse Deum retrocedere, & mutare (ut sic dicam) quod facere decrevisset. Sic Augustin. de bono persev. c. 5. *Certe* (inquit) *poterat Deus, præsciens illos esse lapsuros, auferre de vita.* Et lib. de correct. & grat. c. 8. hoc dicit esse abditum mysterium divinæ electionis: nam aliqui licet multo tempore pie vivant, donec peccent, non moriuntur. *Respondeant* (inquit) *cur prius quam peccarent non rapuit illos Deus; an quia non potuit? vel quia eorum mala non præscivit? Nihil horum, nisi perversissime, ac impiissime dicitur.* Similem doctrinã habet lib. de grat. & lib. arb. c. 23. & l. 1. de Pecc. merit. & remiss. c. 21. & ep. 105. sub finem. Ubi primum dicit, non posse hanc dici absolute sciẽtiam futurorum: *Nam quomodo* (ait) *futura erunt, quæ nulla erunt?* Deinde vocando illa secundum quid futura, id est, sub conditione, præscientiam eorum (quam aperte admittit) negat posse esse causam alicujus pœnæ vel damnationis, & secundum hanc scientiam exponit illud Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.* Eodem modo procedit Greg. Nissen. orat. de infantib. qui præmature rapiuntur: & Cyrill. Alex. l. 3. cont. Julian. post medium approbat dictum Porphyr. *Quod Deus sciens futurum sæpe numero prævenit, nos quidem adhuc adolescentes prius e vita eripiens, illos vero relinquens, &c.* Secunda probatio.

4 Tertio generatim loquendo de providentia divina, Sancti sæpe sentiunt, hanc scientiam esse Deo necessariam, & illa uti ad disponendum vel permittendum ea præcipue, quæ ab agentibus creatis liberis fiunt. Ita Aug. lib. cont. Adimant. cap. 17. agens de facto Saul & David, Gregor. Nissen. l. 8. Philosoph. cap. ult. & Anastas. Nissen. in lib. quæstionum sacræ Scripturæ, q. 17. & optime Gregor. Magn. 6. Moral. cap. 12. tractans illa verba: *Qui comprehendit sapientes astutia eorum.* Indicat Irenæus l. 5. cap. 28. Origen. l. 3. Periarch. cap. 4 & 7. & latius l. 7. in id Roman. circa illud cap. 9. *Non est volentis neque currentis, &c.* Sunt de hac re optima verba Prosperi l. 2. de vocatio. gent. cap. 4. alias 13. sub finem: ubi agens de facto Cain, qui occidit fratrem Tertia probatio.

suum

suum ait: *Et utique præsciebat Deus, ad quem finem insani mentis esset progressura conceptio: neque ex eo quod falli scientia divina non poterat, necessitate peccandi urgebatur facinus voluntatis: a cujus utique intentione atque affectu potuit incolumitas Abel illæsa defendi, nisi placuisset Deo cum laude patientiæ suæ, ut temporalis furor impii fieret perpetuus honos justi.* Ex quibus verbis ultimis constat, eum de hac scientia conditionata loqui.

5 Quarto principaliter tractando de prędestinatione & reprobatione, de vocatione efficaci vel sufficiente u-

Quarta probatio.

tuntur hac sciētia Sancti Patres, prȩsertim Aug. de prędest. Sanct. c. 12. & 13. & l. 10. Genes. ad lit. c. 16. & l. 1. quæ. ad Simpl. q. 2. ep. 105. & 106. & aliis locis infra insinuandis. Sic intelligi optime possunt verba Ambros. in id Rom. 8. *Iis qui secundum propositum, &c.* Ubi ait: *Deū secundum propositum vocare eos, quos præscivit sibi fore devotos, & idoneos, &c.* Hoc enim testimonium & similia de hac scientia conditionata recte intelligi, supra l. 3. declaravimus. Sed præsertim sunt in hoc notanda duo testimonia Chrysost. in superioribus commemorata. Unum est hom. 31. in Matth. ubi comparans vocationem Pauli & Matthęi dicit, ambos esse a Deo vocatos quando & quomodo scivit non reluctaturos: *Nam qui corda scrutatur* (inquit) *& occulta mentium, is etiam quando unusquisque ad obediendum paratus erat, non ignoravit*: Alterum est hom. 65. in Matth. tractans de operariis vineę, diversis temporibus vocatis, & præveniens ad Paul. ait: prius non vocatum fuisse a Deo, quia Deus præscivit ipsum repugnaturum vocationi, postea autem fuisse vocatum, quia præscit Deus, vocationem fuisse penetraturam ejus animam.

6 Tandem tractantes Sancti de adventu Christi Domini in mundū, sępe dicunt, tunc venisse, quando scivit,

Quinta probatio.

homines ipsi & Evangelio fuisse credituros. Ita August. ep. 49. de sex quæstionibus paganorum q. 2. circa finem, & lib. de præd. Sanct. c. 9. dicit, nihil esse verius, quam præscisse Christum, qui, & quando & quibus in locis essent in illum credituri. Addit vero idem Aug. lib. 1. cont. Crescon. c. 8. etiam Christum interdum prædicasse his, quos noverat esse repugnaturos. Quæ omnia de præscientia conditionata intelliguntur: nam pręsciētia futurę fidei, quæ supponitur ad voluntatem, qua Deus decrevit tali tempore venire in mundum, non potuit esse absoluta, sed conditionalis, & ita etiam explicuit & docuit D. Tho. 3. p. q. 1. art. 5. ubi ita notavi.

Varii modi eludendi præfata testimonia exploduntur.

1 AD hæc vero Sanctorum testimonia accommodari solent nonnullæ ex responsionibus, quas retulimus circa testimonia Scripturæ, pręsertim duæ. Una est illa de effectu in communi, & non in particulari. Sed, præter supra dicta, est manifeste contra mentem Sanctor. qui in particulari loquuntur de peccato Adæ, & Angelorum. De quo etiam illud verū est in causa sua non potuisse certo cognosci, etiam in communi, quia poterat facile homo in illo statu vitare, non solum illud particulare peccatum, quod commisit, sed quodlibet etiam collective. Addo August. nuper citatum numerare circumstantias loci, temporis, & personę, unde non potuit clarius significare se loqui de particularibus effectibus.

2 Altera responsio est, loqui sanctos Patres de conjecturali cognitione, sed hoc ipsis imponitur: nunquam enim significant, se ita de Deo sentire, sed cum eadem claritate & certitudine hanc scientiam illi tribuunt, ac scientiam cæterorum contingentium futurorum; & ideo, ut vidimus, quando explicant particulam *forsitan*, negant significare aliquam incertitudinem in divina cognitione. Quibus addi potest optimum August. testimonium tract. 37. in Joan. exponentis illa verba c. 8. *Si me sciretis, forsitan & Patrem meum sciretis. Ille* (inquit Aug.) *qui omnia scit, cum dicit, forsitan, non dubitat, sed increpat: dubitationis verbum est cum dicitur ab homine, ideo dubitante, quia nesciente; quando vero dicitur a Deo, cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur divinitas.* Præterea S. Patres talem censent esse hanc scientiam in Deo, quæ sufficiat ad efficacem vocationem, & procedente a decreto divino absoluto, quo vult, hominem converti, & libere converti: sed ad hujusmodi decretum Dei non sufficit conjecturalis cognitio, sed necessaria & omnino infallibilis; quia posita tali voluntate omnino infallibile est sequi effectum. Unde medium seu auxilium, quo Deus utitur ut impleatur talis voluntas, etiam debet habere effectum omnino infallibiliter: ergo & scientia talis effectus, si ponatur tale medium, debet esse omnino infallibilis. Major constat ex testimoniis citatis, præsertim ex locis Chrysost. & est frequens doctrina Aug. ut patet ex q. 2. ad Simpl. & ex aliis, quæ inferius referam. Præterea S. Patres non solum in bonis, sed etiam in malis ponunt hanc præscientiam, nec solum in homine lapso, sed etiam in angelis, & in homine in statu innocentiæ, de quo, si conjectura agendum esset, considerata dispositione & rectitudine ejus, nec probabiliter coniectari posset fuisse peccato consensurum: quia causa non solum erat indifferens, sed etiam magis propensa ad oppositum: ergo Deus id non præscivit ex signis vel coniecturis, sed in ipsa objecti veritate: & consequenter per certam & infallibilem cognitionem.

7 Sed objiciuntur hic nonnulla ex Patribus, quæ breviter declarare oportet. Primum est testimonium Aug. lib. de Præd. Sanct. c. 14. ubi tractans illud Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*, dicit illud fuisse dictum secundum pericula vitæ huius, non secundum pręscientiam. *Quia hoc* (ait) *præscivit, quod futurum erat, non quod futurum non erat.* Difficilius l. 1. de Anima & eius orig. c. 10. arguens eos, qui dicebant, Deum deserere aliquos infantes, ut in originali peccato moriātur, quia pręvidit futuros fuisse iniquos, si viverent; post alia argumenta subdit: *Quia quod ipsa exinanitur omnino præscientia, si, quod præscitur, non erit? Quomodo enim dicitur præsciri futurum, quod non est futurum?* Similem sententiam habet Prosp. ep. ad Aug. quæ est inter opera Aug. ante lib. de Prædest. Sanct. ubi eandem sententiam impugnans ait: *Novo absurditatis genere, & non agenda, præscita dicuntur, & præscita, acta non esse.* Damascen. etiam dialog. contr. Manich. fol. 480. eandem tractans sententiam: *Si Deus* (inquit) *aliquem non condidisset, quia præscivisset peccaturum, non esset hæc præscientia, sed impostura: nam sicut cognitio est earum rerum, quæ sunt, ita prænotio est earum rerum, quæ certo futuræ sint.* Deniq; Hug. Vict. in Summ. Sent. tra. 1. c. 12. & 1. de Sacram. p. 2. a c. 14. usque ad 18. contendit, si non essent res futuræ, nullam fore in Deo præscientiam.

Aliquot Sanctorū testimonia quæ objici possunt.

8 Respondetur hos Patres agere in locis cit. contra illorum errorem, qui dicebant, Deum punire, vel gratiā conferre propter ea opera, quæ homo facturus esset, si hoc vel illud accideret, etiamsi de facto nunquam illa facturus sit. Et nunquam (quod advertendū est) negant, in Deo esse huiusmodi scientiam: quod si sentirent, proferre eo loco deberent, quia nullo faciliori modo talis error refelleretur. Quin potius multis ex Sanctis supra citatis aperte concedunt hereticis habere Deum huiusmodi scientiam, negant tamen illam esse ratione divinę permissionis, punitionis, vel electionis. Et hoc sensu negant aliquando huiusmodi scientiam vocandam esse pręscientiam; quia pręscientia videtur dicere habitudinem ad id, quod aliquando habiturum est esse: id autem, quod per hanc sciētiam cognoscitur, non oportet, quod sit habiturum esse aliquando, & ideo quatenus per illam scitur, non dicitur ab his Sanctis præsciri, sed absolute sciri sicut res impossibiles. Et ideo etiā illud opus, quod per hanc scientiam scitur, ut sic non posset esse ratio seu causa ex parte creaturæ, ut puniatur a Deo, vel præmio afficiatur. Et hoc modo procedit August. de Bono persev. c. 9. & 10. Genes. ad lit. c. 16. & lib. 26. contra Faust. c. 4. Et in eodem sensu dicit dicto l. 1. de Orig. anim. c. 12. *Quomodo ergo punirentur peccata, quod nulla sunt: id est quæ nec vita ista nondum inchoata, commissa sunt, ante carnem, nec morte præveniente post carnem.* Idē est sensus ejusd. Aug. de Præd. Sanct. ut patet ex c. 12. 13. & 14. ubi recte sic refert: *Si homines punirentur propter peccata, quæ facturi essent, si viverent, quamvis ad ea de facto non sint facturi*, sequi, nihil eis prodesse, quod rapiantur antequam mutetur intellectus eorum; quia sufficit, quod mutandi essent, si viverent. In hoc ergo sensu negatur huiusmod esse simpliciter futura: & in eodē negatur, esse pręscita: & similiter in eodem negatur accidere posse ut

Exponuntur.

ut non fiat, quod præscitur esse futurum; vel quod ita præscitur, ut sit ratio pœnæ vel præmii. Non nego tamen, quin aliquando Sancti, hanc scientiam conditionalem, pręscientiam vocent minus stricta appellatione, quatenus illud, *præ*, solum dicit independentiam scientiæ ab existentia objecti, & consequenter antecessionem ad omnem rei existentiam, sive de facto aliquando futura sit, sive non sit. Tamen ex diversis circumstantiis locorum, erit facile intelligere, quo sensu Sancti loquantur.

CAPUT III.

Ex Scholasticorum Theologorum doctrina eadem veritas comprobatur.

Ex Scholasticorū hac su per re silentio ducitur argumentum.

1 ANtiquiores Scholastici nihil fere de hac divina scientia conditionatorum contingentium locuti sunt; & ideo multi putant, rem hanc esse novam, & ab eorum doctrina alienam. Quod genus argumentandi licet, quod solum sit ab auctoritate negativa (ut ajunt) infirmum videatur, non est tamen omnino contemnendum, quia non est verisimile, Theologos omnes prætermisisse rem adeo scitu dignam; & gravem, si veram esse credidissent. Et augetur difficultas, nam Theologi omnes divinam scientiam sub scientia simplicis intelligentiæ & visionis comprehendunt: sed hæc non potest pertinere ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia non est simpliciter necessaria, cum non sit de objecto & veritate necessaria. Neque etiam est scientia visionis; quia non est de re aliquando futura: nec consequitur determinationem liberam divinæ voluntatis, sed antecedit; ergo signum est, Theologos hujusmodi scientiam non agnovisse, neque in Deo esse credidisse.

Conclusio.

2 NIhilominus existimo Scholasticos Doctores, cæterosque graviores Theologos a nobis potius stare. Et de antiquioribus sane opinor pro comperto habuisse, Deum hæc futura sub conditione certissime scire, eosque ideo de hac scientia sub his terminis & in particulari quæstionem non movisse, quia idem de illa senserunt, quod de aliis futuris: nam, si diversa de illis sensissent, significassent aliquando: præsertim, quia sæpe incidunt in quæstiones, quæ supponunt hanc scientiam, ut est illa de permissione peccati, quod Deus scivit futurum, & similes, quas facillime expedirent, negando, has conditionales esse scibiles, quod tamen non faciunt.

Cognitionis condi tionatorū modus explicatur juxta diversas opiniones.

3 Præterea Durand. & alii, qui dicunt, futura contingentia absoluta cognosci in comprehensione causarum cum omnibus circumstantiis, necessario debet ponere talem cognitionem in causa, sive extitura sit, sive non sit; & hæc est cognitio Conditionalium. Similiter Alensis, Bonaventura, & alii, qui nihil aliud requirunt, quam Ideas divinas ad cognitionem futurorum, non possunt ab hac sententia dissentire; quia eadem ratione infinita repræsentatio Idearum sufficeret ad hęc conditionata repræsentanda: & ita favet Bonav. in 1. dist. 40. art. 2. q. 1. Præterea Nominales, qui affirmant, ex omnibus propositionibus de futuro unam esse determinate veram, & ad scientiam divinam de hujusmodi veritate nihil amplius requirunt, quam infinitam efficaciam divini intellectus, & luminis: necesse est, ut idem sentiant de his futuris conditionatis, quod de absolutis; & hoc modo citari possunt pro hac sententia Greg. in 1. d. 38. q. 1. art. 2. Gabriel ib. q. un. Adam in 3. d. 14. q. 2. dub. 1. Marsil. in 1. q. 40. art. 2. de object. contr. 6. concl. Rursus etiam illi, qui dicunt cum Scoto, futura cognosci in prædeterminatione divinæ voluntatis, idem salvare contendunt de his futuris, ut in progressu hujus libri videbimus: & ita ex hoc capite non potest contraria sententia Scoto attribui, sed incertum est, ut minimum, quid de his diceret. Deniq; quomodo præscientia futurorum per præsentiam æternitatis non repugnet huic sententiæ, sed cum illa cohæreat, ostendemus c. 7. Unde propter eam etiam causā non potest sententia hæc existimari D. Th. contraria, maxime cum loco supra cit. illam ipse admittat. Citari etiam possunt pro hac sententia Alb. Magn. in Sum. tra. 16. q. 61. měb. 5. & 6. & q. 63. art. 2. Ægid. in d. 40. q. 3. art. 2. alias q. 5. & Th. de Argent. ib. art. 3. ad 6. conf. 1. concl. Et ex recētior. tenent hanc sententiam Driedo de concor. 1. par. c. 4. ad 3. arg. Ruar. art. 7. Wald. l. 1. doctrin. c. 23. Bellar. & alii Moderni qui de gratia & libero arbitrio scribunt contra hæreticos hujus temporis, hac scientia maxime utuntur ad declarandam concordiam gratię efficacis cū libero arbitrio, modo supra explicato. Scriptores etiam in 1. par. D. Tho. frequentius sequuntur hanc sententiam, & quidam contrariam, parum tutam, alii errorem fere appellant. Deniq; doctores fere omnes Theologi hujus temporis, quos ego in Italia, & Hispania consului, huic sententiæ adhærent.

4 Solum propter difficultatem in principio tactam, orta est inter modernos scriptores dissensio de modo loquendi potius, quam de re. Quidam enim quasi prædicta difficultate superari, hanc scientiam dicunt, nec visionis esse, nec simplicis intelligentiæ sed mediam illam appellant. Quem dicendi modum alii vehementer impugnant, quoniam (Deus inquiunt) non per scientiam mediam, sed per naturalem scientiam, qua se & omnia comprehendit, hæc futura cognoscit. Sed non satis percipio, quam vim habeat impugnatio hæc; nam si scientia naturalis vocetur ea, quam Deus ex se, suaque naturali perfectione habet, non est dubium, quin Deus hæc omnia sciat per connaturalem sibi scientiam, quo nomine tam scientia visionis, quam scientia simplicis intelligentiæ, & scientia media (si est) comprehendi potest: nam Deus non habet scientiam adventitiam & extraneam, sed quidquid scit, ex intrinseca & naturali perfectione & comprehensione scit. Si autem scientia naturalis vocetur, quæ omnino necessaria, & nullo modo libera: etiam ex parte objecti ad quod terminatur, sic non potest hæc scientia naturalis vocari; quia non est simpliciter necessaria secundum respectum ad tale vel tale objectum, sed solum ex suppositione, quod illud sit futurum posita tali conditione. In quo convenit hæc scientia cum scientia visionis: differt tamen ab illa, quia secundum se non terminatur ad aliquam existentiam futuram in aliqua differentia temporis, in quo convenit cum scientia simplicis intelligentiæ; & hac de causa scientia Dei, prout ad hæc objecta terminatur, non inepte vocata est scientia media, cum aliquid de utroq; extremo participet. Solum ergo videtur nova hęc scientia quoad nomen: nam res ipsa, satis antiqua est: hoc autem non est magnum inconveniens: sæpe enim inveniuntur nova nomina ad res melius explicandas.

Quæ sit dissensio inter auctores.

5 Semper tamen manet integra difficultas tacta: quia, cum Theologi hoc membrum scientię medię in illa divisione permiserint, eam ignorasse visi sunt. Quapropter ergo existimo, Theologos hanc scientiam sub scientia visionis comprehendisse; quia & est simpliciter libera ex parte objecti, sicut illa, & eodem modo concipitur in Deo per modum simplicis intuitionis veritatis contingentis, ut inferius declarabimus. Participat nihilominus (ut dixi) scientia hæc aliquas proprietates, seu conditiones simplicis intelligentiæ, in quibus a scientia visionis stricte sumpta, quæ ad existentias rerum terminatur distinguitur.

Sub nomine scientiæ visionis comprehenditur scientia hęc ab auctoribus.

6 Igitur ut intelligatur, quomodo, non obstante hac scientia conditionata partitio illa scientiæ in visionem & simplicem intelligentiam adæquata esse possit, animadvertendum est, scientiam Dei posse considerari, vel ut antecedit omnem determinationem liberam voluntatis divinæ; & ut sic vocari potest simplicis intelligentia, quia habetur vi solius intellectus independenter a voluntate: vel ut ratione est posterior, & subsequens determinationem liberam voluntatis divinæ, & ut sic dicitur scientia visionis; quia per modum intuitionis terminatur ad existentias rerum, quę pendent ex divina voluntate, & hoc modo divisio est adæquata: nam datur per membra veluti contradictorie opposita. Quoniam vero, ut infra dicetur, ipsamet determinatio volūtatis divinæ prius ratione considerari potest ut futura, quam ut actu posita in re, ideo etiam scientia considerari potest ut antecedens voluntatem liberam utroque modo consideratam; & ut sic determinatur tantum ad objecta omnino necessaria, qualia sunt Deo secundum actualem existentiam, & creaturæ præcise ut possibiles; & hæc vocatur scientia simplicis intelligentiæ

Divisio scientiæ in scientiā visionis & simplicis intelligētiæ adæquata est.

tiæ in omni rigore & proprietate; & consequenter omnis scientia, quæ subsequitur determinationem liberam, vel illam respicit, ut obiectum, dicetur scientia visionis. Sed in hac latitudine potest subdistingui duplex modus: nam divina scientia rursus considerari potest, ut præcedens determinationem liberam, ut in re positam, subsequens vero illam, ut futuram; & ut sic non solum ad necessaria terminatur, sed etiam ad libera, & futura contingentia, vel conditionata; vel prout futura ex vi talis voluntatis divinæ, & sub hac ratione talis scientia pertinet ad scientiam visionis, quamvis ut præcedit determinationem liberam divinæ voluntatis, ut in re positam, aliquid participet de simplici intelligentia. Alio vero modo potest considerari Dei scientia, ut ratione posterior libera determinatione voluntatis ejus jam posita in re, & hæc est pura & omnino rigorosa visionis scientia.

CAPUT IV.

Ex divinæ providentiæ perfectione, & effectibus ejus, necessitas hujus scientiæ ostenditur.

1 SUperest ut sententiam hanc, quam (ut opinor) sufficienti auctoritate comprobavimus, rationibus etiam declaremus ac persuadeamus: in hoc ergo capite rationem a posteriori seu ab effectibus nobis notioribus, vel revelatis desumptam proponemus: in sequenti vero propriam rationem a priori qualis in hac materia esse potest afferemus.

Prima ratio. 2 Prima igitur ac præcipua ratio sit, quia hujusmodi scientia est utilissima ad prudentiam, ut vel ex rebus humanis conjectare licet: nam, si ego cupio aliquid alteri persuadere, ut prudenter id faciam multum conferet prænosse, in quo tempore vel opportunitate soleat ille melius esse dispositus, & quibus rebus magis affici soleat, & sic de aliis circumstantiis: quod si omnino præscirem, quid esset facturus tali & tali modo exoratus, talis cognitio utilissima esset ad statuendum quid agere oporteat, & ad applicandum media accommodata: sed oportet, ut ad omnem providentiæ modum Deus sit perfectissime dispositus, & ut sit potentissimus, & ut intelligatur habere in se quidquid ad perfectissimam prudentiam, & providentiam conducere potest: ergo hæc scientia est Deo maxime necessaria.

3 Accedit deinde, sine hac scientia intelligi non posse varios modos providentiæ divinæ perfectissimæ ac sapientissimæ, quos in suarum creaturarum liberarum præcipue gubernatione, & in ordine ad supernaturalem finem observat. Primum hoc patet in præordinatione absoluta aliquorum hominum vel angelorum ad beatitudinem consequendam ante omnem scientiam absolutam futurorum operum: nam, quod in Deo sit hujusmodi præordinatio, in lib. 3. satis a nobis disputatum est. Quod vero sine hac scientia intelligi non possit, sic declaratur, quia nullus potest statuere prudenter de fine, nisi habeat præcognita media sibi possibilia ad consequendum finem, quem intendit, & eo modo quo intendit. Quod recte declarant illa verba Christi Luc. 14. *Quis ex vobit volens turrim ædificare, non prius secum cogitat, an habeat sumptus, qui sufficiant ad perficiendum? aut quis Rex, &c.* Unde si propositum de consecutione finis omnino certum & infallibilem effectum est habiturum, necesse est, ut media etiam certa & infallibilia supponantur præcognita: ergo, nisi Deus præcognoscat, quibus modis seu quibus rebus aut conditionibus positis humanum arbitrium, hoc aut illud operabitur, non potest secum statuere de tali hominis operatione, aut de fine per illam consequendo: quia alias oporteret, aut Deum necessitatem inferre voluntati, ut omnino faceret, quod ipse decrevit: aut, se periculose exponere, ut non fiat, quod ipse efficaciter intendit, quia relinquit voluntatem in libertate sua, nondum sciens, quid sit operatura talibus positis conditionibus.

Cōfirmatur eadem ratio, 4 Atque hujus rationis vis maxime apparet, supposita doctrina superius tradita de divina præfinitione: est enim, ut ostendi, a communi doctrina & præsertim Divus Augustinus & a divina perfectione & omnipotentia alienum, ideoque per se satis incredibile, dicere, non posse Deum liberum actum honestum in particulari, & cum omnibus circumstantiis prædefinire absoluta, & efficaci voluntate sua, & salva libertate voluntatis creatæ: sed hæc prædefinitio non habet locum, nisi supposita prædicta præscientia: ergo necessaria est in Deo ad hujusmodi providentiæ modum. Minor satis est in præcedenti libro tractata, ut ostendi, hanc prædefinitionem esse non posse physice executivam, & prædeterminativam potentiæ liberæ, salvo usu libertatis illius: ideoque solum esse posse per modum intentionis efficacis, quæ intentio efficax, ut sit prudens, & impediri nequeat, supponit in intendente scientiam mediorum, per quæ infallibiliter possit talis intentio ad effectum perduci, ut ratio superius facta probat. Cognitis autem his mediis cognoscitur conditionalis veritas: scil. quod si illa adhibeantur, talis effectus liber sequetur; & hoc est quod intendimus, sive ille effectus cognoscatur in tali medio tanquam in causa, sive alia ratione, hoc enim non refert ad quæstionem, an sit talis scientia, quam tractamus, sed ad quæstionem quomodo sit, de qua dicemus c. 7.

Secunda ratio, 5 Eandem omnino vim habet ratio, quæ ex efficaci vocatione seu ex præveniente auxilio sumi potest: nam quod sit aliqua divina vocatio ita inefficax, ut certum & infallibilem habeat effectum, quatenus ex Dei intentione procedit, satis in superioribus ostensum est tam ex modo loquendi sacræ Scripturæ, quam ex doctrina Patrum, præsertim August. & Chrysost. Ac per se satis certum apparet, pertinere maxime ad suavitatem ac efficaciam divinæ potentiæ & providentiæ supernaturalis, ut possit quo velit corda convertere, & quomodo velit; vel ut possit ita interius suadere, ut efficaciter persuadeat; vel deniq; possit ita interius docere, ut non solum homo discat, sed etiam discendo videat, videndo appetat, & appetendo perficiat, ut August. scri it. Et præter omnia supra tractata est de hac re insignis locus apud Prosp. libro de vocat. gent. cap. ult. At vero, nisi hæc scientia conditionata supponatur, non poterit esse vocatio ita efficax, ut omnino infallibilem habeat effectum, ita ut, posita præfinitione, implicet contradictionem non fieri. Hoc enim esse necessarium, neque aliter intelli posse, ex superius tractatis, dupliciter ostendi potest. Primo, quia talis vocatio intelligitur efficax, prius ratione, quam actu faciat: non enim dicitur efficax, solum quia actu facit, sed quia infallibiliter facit ut velimus: ergo prius ratione quam intelligatur Deus velle, talem vocationem alicui conferre, cognoscit illam ut efficacem: ergo cognoscit, quod si illam det alicui, infallibiliter habebit effectum in illo: hoc enim est cognoscere illam esse efficacem: at hæc est scientia conditionata, quam persuadere intendimus. Secundo, quia infallibilis consecutio effectus ex vocatione efficaci intelligi non potest, nisi aut ex physica efficacia & prædeterminatione causæ, aut ex mera scientia. sed prior modus est impossibilis, & repugnans libertati, ut in superioribus ostensum est: ergo posterior modus est verus: illa autem scientia non est alia, nisi hæc conditionata, ut per se constat.

Aug. in Enchir. c. 97. & seq. & de Præd. Sanct. c. 7. & 8. l. 1. ad Simpl. q. 2. l. 1. de gra. Christi c. 13. & 14. Prosper.

Posterior ratio, 6 Ultimo potest similis discursus formari ex aliis actibus, vel effectibus divinæ providentiæ, ut v.g. ex confirmatione in gratia, seu infallibili perseverantiæ dono, de quo adhuc magis indubitatum est, posse homini viatori conferri, & æque certum esse existimo, quamvis aliqui dubitent, dari salva libertate: hæc autem duo etiam non possunt in hujusmodi dono convenienter modo conjungi, nisi media hac præscientia. Et similia sunt, quæ de Christi libertate Theologi tractant, quæ brevitatis causa omitto. Tandem ex permissione peccati, ut sapientissimo & prudentissimo modo fiat, censeo sumi posse efficax argumentum, ut intelligamus non esse in Deo hanc permissionem, nisi jam præsciente quid eventurum sit, illa posita. Ac denique ex tota ratione divinæ providentiæ idem concludi potest: nam revera imperfecto modo procederet Deus, si non præsciret, quid ex omnibus suis ordinationibus, vel permissionibus sit eventurum, donec effectus ut jam factos prævidere: alioqui necesse esset, illum quasi dubitando & tentando procedere, præsertim in effectibus causarum liberarum, & motionibus earum, ita ut non possit Deus postquam aliquid permittit, aliquid definite sta-

ſtatuere, quod inde pendet, niſi prius veluti expectet ut videat, quid cauſa ſecunda efficiat,& ſic de aliis. Unde etiam fit, poſtquam Deus permiſit peccatum in Adamo (verbi gratia) vel aliis,quodammodo intelligi,aliquid evenire ipſi Deo, quod neſciebat futurum: imo, quod credibilius exiſtimare poſſet non eſſe futurum: hæc autem omnia ſunt nimis conſentanea perfectioni divinæ providentiæ, quæ multo erit altior & excellentior, ſi prævidens omnia, quæ quovis modo poſſibilia ſunt, & etiam futura a cauſis ſecundis ſi illæ procreentur, & virtutem ac facultatem operandi accipiant, omnia ordinet & diſponat juxta ſapientiam & voluntatem.

CAPUT V.

Deum habere hanc ſcientiam conditionalium contingentium propria ratione oſtenditur ex talium contingentium veritate.

1 Rationes ſuperiori capite adductæ omnes procedunt de hac ſcientia, quatenus practica eſt (ut ſic dicam) ſeu ad praxim & operationem extendi poteſt: jam vero ratiocinandum nobis eſt ex perfectione ipſius ſcientiæ ſecundum ſe, & quaſi ſpeculative ſpectatæ.

Eo ipſo quod poſſibilis eſt hæc ſcientia in Deo reperitur.

2 Principio igitur,ſtatuo hanc hypotheſim: ſcilicet, ſi hæc ſcientia poſſibilis eſt,negari non poſſe,quin ſit in Deo perfectiſſime. Hanc propoſitionem nemo negare poteſt,quia ſcientia ex ſe perfectionem ſimpliciter dicit, nullamque ex proprio conceptu includit imperfectionem, nec majorem aliquam aut æqualem perfectionem excludit: ergo, ſi talis ſcientia eſt poſſibilis ex ſe, pertinet ad perfectionem ſimpliciter, tam entis ſumme perfecti,quam perſonæ ſapientiſſimæ,& in omni ſcientiarum genere peritiſſimæ; ergo, ſi talis ſcientia eſt poſſibilis,non poteſt Deo deeſſe. Item nulla excogitari poteſt ſcientia eminentior,quam divina, aut quæ illam ſuperet in aliqua perfectione, etiam extenſiva: ergo, ſi eſt poſſibilis ſcientia talium objectorum, maxime in in divino intellectu. Unde, ſi qui Theologi negant Deum habere hanc ſcientiam, in eo ſolum fundantur, quod putent impoſſibilem.

Si propoſitiones conditionales ſcibiles ſunt & ſcientia illarū poſſibilis eſt.

3 Huic adiungo alteram hypotheſim; nimirum, ſi hæ propoſitiones conditionales de futuro contingente, ſcibiles ſunt, etiam ſcientiam earum eſſe poſſibilem. Eſt hæc hypotheſis fere per ſe nota ex terminis: nam ſcientia, & ſcibile, vel correlativa ſunt, vel ad modum correlativorum reciproce dicuntur: ſicut in ſimili materia Ariſtoteles dixit; ſi dantur obiecta ſenſibilia, eſſe poſſibilem ſenſum, vel e contrario,ſi non eſt poſſibilis intellectus numerans,non eſſe poſſibile tempus, ut eſt numerus motus. Rurſus, ut propoſitiones ſciantur, aliqua ſcientia ſciri debent: ergo, ſi non ſit poſſibilis talis ſcientia, nec ipſæ poterunt eſſe ſcibiles. Denique, ſi tale obiectum ex ſe eſt ſcibile, ex nullo alio capite poteſt ſcientia eſſe ſimpliciter impoſſibilis, ut jam declarabo.

Si veræ ſint hæ propoſitiones & ſcibiles erunt.

4 Tertiam igitur propoſitionem addo; videlicet, ſi tales propoſitiones veræ ſunt determinate, ſcibiles etiā eſſe quatenus tales ſunt, id eſt, de eis ſciri poſſe quod vere ſint. Hoc etiam ſupponunt omnes Theologi, qui de hac materia diſputant: & videtur per ſe manifeſtum, quia omnis veritas ex ſe ſcibilis eſt, quia verum, ut verum,eſt proprium obiectum intellectus & ſcientiæ;imo eatenus aliquid verum eſt, in quantum eſſe poteſt conforme intellectui ſeu ſcientiæ. Quapropter, ſi in obiecto eſt veritas, non poteſt ex ſe non eſſe ſcibile: quod ſi ex parte ipſius non repugnat ſciri, neque aliunde poterit ſimpliciter repugnare,præſertim in ordine ad Deum. Quod in hunc modum declaratur: quia ſicut pertinet ad infinitatem potentiæ Dei, quod ſit omnipotens, id eſt, quod poſſit omne poſſibile, ſeu omne quod claudi poteſt ſub latitudine entis, ita pertinet ad infinitatem ſcientiæ Dei,ut ſit omnia ſciens; id eſt,ſciens omne ſcibile,ſeu (quod idem eſt) omne quod clauditur ſub latitudine veri.

Occurritur objectioni.

Dicet forte quis veritatem quidem omnem de ſe eſſe ſcibilem; tamen ex parte modi poſſe eſſe incognoſcibilem: quia videlicet modus attingendi illam non eſt poſſibilis. Sed hoc & involvit repugnantiam,& neceſſario refunditur in imperfectionem ſcientiæ divinæ,ut,ſi quis diceret, aliquid de ſe non repugnare eſſe ens, tamen, quia non eſt poſſibilis modus productionis ejus,non eſſe poſſibile, apertam diceret contradictionem, & neceſſario imminueret divinam potentiam; quia non poſſe producere tale ens non eſſet ex repugnantia obiecti, ſed ex defectu potentiæ. Idem ergo eſt in præſenti,quia ſi obiectum habet veritatem,ex parte ejus non repugnat cognoſci: ergo ſi omnino eſt latens veritas ſolum eſſe poteſt ex defectu virtutis cognoſcentis. Confirmatur, quia,ſi ſic reſponderet de his futuris, eadem ratione poſſet idem dicere de futuris contingentibus abſolutis: nam etiam modus, quo attingitur eorum veritas, nobis eſt ad intelligendum difficillimus: hoc ipſo tamen, quod in eis eſt veritas, certe ſcimus non poſſe ſubterfugere divinam ſcientiam: ergo idem eſt in præſenti dicendum.

Varii dicendi modi circa veritatem harum propoſitionum.

5 Solum ergo videndum nobis ſupereſt, an in his propoſitionibus ſit determinata veritas, ut, hoc oſtenſo,demonſtratū etiam ſit, Deum earum ſcientiam habere. Tres igitur in hac re cogitari poſſunt dicendi modi. Primus eſt propoſitiones has eſſe falſas,& impoſſibiles,ideoq;ſciri non poſſe,quia quod non eſt,non ſcitur. Ratio eſt,quia illæ non ſunt niſi propoſitiones conditionales: ſed ut conditionales non poſſunt eſſe veræ: ergo nullo modo. Probatur minor, quia in conditionali nihil affirmatur,niſi unum ex alio ſequi: ergo ſi nō bene ſequitur,conditionalis eſt falſa;& ideo eſt vulgare apud Dialecticos, veritatem conditiolis conſiſtere in bonitate illationis,&, quia conſequentia,quæ ſemel eſt bona,ut ipſi etiam dicunt, ſemper eſt bona, ideo aſſerunt,conditionalem veram,eſſe neceſſariam;illatio autem quæ fit in his locutionibus non eſt bona; & ideo etiam ipſæ locutiones non ſunt neceſſariæ, ut per ſe notum eſt: ergo neque veræ eſſe poſſunt. *Prima ſententia.*

6 Secundus modus dicendi eſt, has propoſitiones, nec veras eſſe, nec falſas determinate, quatenus in eo ſtatu ſunt: ſolumque poſſe reduci ad aliquam veritatē, ſi fiant quaſi modales propoſitiones; dicendo ſi hoc fit, illud ut in plurimum eveniet,vel frequenter, vel probabiliter,vel raro. Ratio eſt, quia effectus,qui de cauſa libera per tales locutiones enunciantur, non habent determinationem ullam: ergo nec veritatem habere poſſunt. Patet conſequentia, quia veritas locutionis pendet ex determinatione objecti,ſumitur enim ex conformitate ad illud. Antecedens autem patet,quia hic effectus non eſt determinatus in cauſa, cum ipſa ſit indifferens;neque ex ipſo effectu, quia nullum habet eſſe, neq; in tempore, neque in æternitate, in quo ſolo eſſe poteſt fundari determinatio futuritionis. Et hæc eſt magna differentia inter hæc conditionata futura,& inter abſoluta. Unde in his maxime videtur habere locum quod Ariſt.dixit.1. Periher.cap. ult. futura contingentia non habere determinatam veritatem. Altera vero pars hujus ſententiæ per ſe clara eſt, quia hæc futura poſſunt habere cauſas magis vel minus propenſas ad effectum juxta occurrentes circumſtantias,vel conditiones: ergo ex illis poteſt ſumi aliqua determinatio, non ſimpliciter, ſed modalis & ſecundum quid. *2. Sententia.*

Tertia ſententia.

7 Tertia ſententia eſt, has propoſitiones neque eſſe impoſſibiles, neque etiam quaſi ſuſpenſas quoad veritatem vel falſitatem, ſed ad alterutram eſſe determinatas, quamquam a nobis diſcerni non poſſit, quando determinata ſit locutio ad veritatem, quando vero ad falſitatem.

8 Hæc eſt ſine dubio vera ſententia, ad quam explicandam adverto in primis,illas propoſitiones affirmari poſſe & debere, non in vi illationis ex virtute antecedentis, ſed per modum ſimplicis affirmationis unius de alio ſub tali conditione concepto. Itaque cum dicimus: Si Petrus hodie viveret, in hac occaſione, hoc faceret, non affirmamus Petrum eſſe talis virtutis aut conditionis, ut neceſſario hoc eſſet factu-

rus,

rus, vel ut ex ejus existentia talis effectus necessaria illatione inferatur: sed solum affirmamus, talem effectum de facto fuisse conjungendum cum illa causa, si extitisset. Hoc satis videtur probari: primo ex communi sensu, & intentione omnium sic loquentium: neque enim volunt affirmare aliquid per se falsum, sed aliquid quod probabile sit aut verisimile: quod non esset, nisi in illo sensu proferretur. Unde etiam viri docti non statim rejiciunt has locutiones, vel ab illis dissentiunt, ut falsis: sed vel ambigui sunt, vel judicium suspendunt, quia vident, rem esse incertam, vel illi parti assentiuntur, quam pluribus coniecturis niti existimant: signum ergo est, in his locutionibus non affirmari illationem ex vi antecedentis, sed solam coniunctionem unius cum alio in tali eventu.

9 Secundo ex re ipsa ita declaratur, quia hic sensus & modus significandi, & affirmandi unum de alio ex hypothesi non repugnat rebus significatis: & alioqui est rebus ipsis consentaneus. Major patet. Nã quidquid mente concipitur, potest etiam enunciari: sed totum hoc mente concipitur: posito Petro in tali statu & occasione, non quidem necessario peccabit, poterit tamen peccare, & pensatis omnibus coniecturis, verosimilius est, illum peccaturum: ergo potest de Petro, sub conditione talis status & occasionis, enunciari simpliciter illum peccaturum: Dico simpliciter, quia non est necesse, talem enunciationem esse modalem: verbi gr. probabile vel contingens ut in plurimum esse, illum peccaturum: sed simpliciter seu de inesse, ut dicunt. Quod non solum in vocali enunciatione videtur per se notum, sed etiam in humanæ mentis judicio, quia quando homo interius conficit hujusmodi enunciationem, & de illa judicat, sicut non judicat esse impossibilem, aut evidenter falsam, ita non solum judicat esse probabilẽ aut verisimilẽ, ac si hoc ipsum sit veluti pars obiecti illius judicii, alias judicium esset evidens & certum, cum tamen homo non assentiatur evidenter, sed cum formidine: igitur, sicut in propositione de præterito, aut de præsente de cujus veritate non mihi evidenter constat, si tamen habeo probabilem coniecturam, vel auctoritatem non solum judico esse probabilem, sed simpliciter judico ita esse vel fuisse, quamvis cum formidine; ita in præsenti, proposito illo obiecto sub illa conditione, potest intellectus ex coniecturis absolute judicare, hoc esse eventurum, si illud fiat: hoc ergo ipsum potest simpliciter illis propositionibus significari. Imo, si res attente consideretur, cum ille modus, qui significatur, cum dicitur hoc esse probabile vel verisimile, non sit intrinsecus ipse rei vel propositioni, quæ dicitur probabilis, sed extrinsecus pertinens ad manifestationem vel cogitationem eius, supponit aliquam veritatem seu propositionem de inesse, quæ denominetur probabilis aut verisimilis; ergo potest illa simpliciter significari sine tali modo: & hoc fit in illis locutionibus.

10 Sed instabit forte aliquis interrogans more sophistico, an ea propositio in prædicto sensu appellanda sit categorica, vel hypothetica: neutra enim videtur esse. Respondetur tamen, non esse multum in verbis immorandum, quando res satis concipitur, & per se evidenter constat, prædictum sensum posse affirmativa locutione significari, sive eam quis vocet categoricam, sive hypotheticam. Addo vero formaliter, & ex vi verborum, illam esse hypotheticam: quia ex hypothesi tantum affirmat, & quia illa hypothesis non significatur, ut ponenda in re, ideo habet formam & modum conditionalis: & ita nos de illa loquimur: non tamen ex illis conditionalibus, quæ fundantur in formali illatione, & quæ affirmant necessariam consecutionem unius ab alio: sed ex illis, quæ affirmant tantum coniunctionem seu dimanationem unius ab alio: non ut necessariam, sed ut futuram tantum, si alterum ponatur. Et in hoc participant hæ propositiones rationem conditionalium locutionum, quia non absolute significant aliquid fore, sed ex hypothesi: & requirunt bonam illationem & consecutionem non formalem, ut sic dicam, sed materialem: ideoque non necessariam ex vi talis causæ, sed solum ita futuram ex determinatione eiusdem causæ. Neque hic modus conditionalium fuit incognitus Dialecticis: nam ipsi ponunt conditionales, quas vocant promissivas, quæ non significant necessariam illationẽ, & alias etiam vocant per se probabiles. Quoad sensum autem æquivalent hæ propositiones propositionibus categoricis, in quibus unum simpliciter de alio affirmatur: solumque differunt, quod in his prædicatum non dicitur de subiecto absolute concepto, sed solum posito sub hac aut illa conditione.

An Categoricæ sint an hypotheticæ hæ propositiones.

Illatio pro impugnanda prima sententia.

11 Ex hoc principio manifeste infertur contra primam sententiam, has propositiones non esse intrinsece falsas & impossibiles; quod satis probatum manet destructo fundamento sententiæ illius, quia hæ propositiones non significant necessariam connexionem vel illationem: sed ex hac sola possunt habere intrinsecam falsitatem. Ergo item, quod hoc posito, sequatur illud, sicut non est necessarium, ita nec impossibile: ergo propositio, quæ affirmat, hoc posito illud esse futurum cum non affirmet necessario futurum, sed tantum, futurum, non habet unde sit impossibilis: quia sola illa propositio affirmans est impossibilis: quæ aliquid impossibile affirmat. Deinde declarari hoc potest, nam quacunque ratione certo constet, Petrum, verbi gratia, peccaturum tali die, si quis ex hac cognitione vel revelatione sic proferat, si Petrus vivit, tali die peccabit, non proferet falsum ex forma & modo locutionis, ut per se constat; ergo signum est, locutionem illam non esse ex terminis intrinsece falsam, & impossibilem, nam quæ talis est, nunquam potest esse vera. Et hoc exemplum etiam confirmat, per illum modum loquendi non significari necessariam illationem. Præterea hoc etiam confirmat communis modus concipiendi omniũ etiam virorum sapientium: nam auditis his propositionibus non statim apprehendimus illas; ut falsas, vel ut impossibiles, sed ut ambiguas & incertas nobis; & ideo plures de illis quæstiones tractamus; ut si duraret status innocentiæ, an peccarent homines, &c. Quin potius (quod maxime urget) Deus sæpe in Scriptura hæc affirmat, & revelat, ut jam ostendimus. Quod si dicas solum revelari ut verisimiles ex coniecturis. Respondetur, licet hoc daremus (quod revera falsum est) præsenti intentioni sufficere; quia saltem ad hoc necesse est, ut non sint impossibiles, nec intrinsece falsæ: alias nec verisimiles esse possent Deo ex coniecturis: nam, licet respectu nostri aliquid, quod ex se est impossibile, & intrinsece falsum, esse possit probabile aut verisimile per media valde extrinseca, ut est auctoritas vel aliquid simile; respectu tamen Dei, qui res omnes cognoscit prout sunt, id, quod est in se impossibile, non potest apprehendi, ut probabile aut verisimile: ergo quomodocunque Deus revelet huiusmodi conditionales, vel ut semper veras, vel saltem ut in plurimum, recte concluditur, illas non esse per se impossibiles.

Occurritur obiectioni.

Sed obiicitur, quia huiusmodi propositiones ex vi & modo suæ significationis sunt affirmativæ, & de subiecto non supponente, quod ex vi talis propositionis, nec est, nec fuit, nec erit: sed juxta regulas Dialecticæ propositio affirmans de subiecto non supponente est falsa: ergo. Respondetur in primis. Sumantur propositiones negativæ, seu de negativo effectu; ut, si Petrus in tali occasione vocetur a Deo, non convertetur; in hac enim nihil affirmatur, sed potius negatur aliquid de tali subiecto: ergo quamvis demus esse de subiecto non supponente, poterit esse vera aut non falsa. Secundo, & ad rem dicitur; in unaquaque locutione ut vera sit, subiectum debere supponere juxta exigentiam copulæ. Unde in propositionibus, quæ dicuntur abstrahere a tempore, non requiritur, ut subiectum supponat pro re, quæ aliquando est, fuit, vel erit, sed solum secundum esse essentiæ seu possibile: sic ergo in præsenti, quia hæ propositiones non significant aliquid absolute futurum, neq; affirmant existentiam unius, vel alterius extremi, sed solam coniunctionem unius cum alio, si alterum inesse ponatur, ideo non requirunt absolutam suppositionem pro re aliquando existente, sed solum conditionalem prout per copulam significatur.

Obiect. 2.

Solvitur.

13 Addendum præterea est contra secundam sententiam, has propositiones non esse indeterminatas & quasi suspensas quoad veritatem vel falsitatem, sed alteram determinate habere in se, & aliquando esse

Rejicitur secunda sententia.

esse veras, aliquando falsas, juxta conformitatem vel difformitatem ad id, quod significant. Probatur, quia in primis, quantum attinet ad modum significandi earum, ita enuntiant unum de alio, ut sufficere possit ad verum vel falsum significandum: nam hæc affirmatio vel negatio non solum per modum indicativi, sed etiam aliis modis fieri potest, ut Arist. sentit 1. de interpr. cap. 4. Et patet ex communi modo loquendi, quando enim quis dicit, *si venisses, hoc fecissem*, aliquid sine dubio affirmat, in quo potest dicere verum aut falsum. Item oratio illa non relinquit animum suspensum, unde interdum negamus, admittimusve, quod sic asseritur. Denique in illo modo significandi esse potest aliqua contradictio: in omni autem contradictione necesse est unam partem esse veram, & alteram falsam: ergo, quantum est ex significandi modo, est ibi sufficiens fundamentum ad veritatem, vel falsitatem determinatam. Quod vero neque ex parte rei significatæ possit esse hæc suspensio vel indeterminatio probari potest omnibus rationibus, quibus id de absolute futuris ostendimus, est quippe eadem fere ratio: quandoquidem futura etiam absoluta, quamdiu non sunt, nihil sunt, nec in suis causis habent determinationem: & quia conditionalis in hac materia non differt ab absoluta nisi in conditione, qua completa propositio redditur absoluta; ergo cum proportione sic est determinata veritas in conditionatis sicut in absolutis locutionibus. Explicatur deinde in hunc modum, quia si Petrus constitueretur in tali occasione & cum tali contentione, necessario peccaturus erat, aut non peccaturus; & ita illa conditionalis de disjuncto extremo sine ulla controversia est vera, quia est necessaria: non poterat autem Petrus utrumque efficere: ergo in re unum erat effecturus, quod in se determinatum esset, quamvis nos lateat, quid illud sit: ergo, si nunc per illam propositionem id affirmatur, quod facturus erat, illa affirmatio est vera, & contradictoria falsa. Vel e contrario si non erat facturus, affirmatio erat falsa, & negatio vera: ergo in re semper una pars est determinata, etsi nos lateat.

Et confirmatur, ac declaratur amplius: nam, si Deus (verbi gratia) postquam voluit Petrum creare, & in tali opportunitate constituere aut permittere, vidit illum peccaturum, jam de illo conditionalis est vera: *Si Petrus creatur in tali occasione peccabit*: ergo etiam si intelligeretur illa oratio proferri prius ratione, quam Deus vellet Petrum creare, etiam illa propositio esset vera determinate. Probatur consequentia: quia jam habuisset ex tunc conformitatem cum re significata: hanc enim non fecit sed ostendit potius & manifestavit effectus subsecutos, postquam Deus voluit Petrum creare, &c. ergo eadem ratione omnis conditionalis similis intellecta vel cogitata in illo signo antequam Deus aliquid decrevit aut voluerit de illo antecedente sub conditione sumpto, est determinate vera, aut determinate falsa: quia statim ac Deus ponere vult in esse illud antecedens, absolute determinatum est, quid ex illo sequendum sit vel non sit: ergo illud ipsum antea sub conditione prolatum, erat determinate verum, aut determinate falsum, juxta exigentiam objecti. Et confirmatur, nam ita intelligimus se habere illam conditionalem secundum illam antecessionem ad effectum absolute futurũ, sicut se habet ipsum futurum, ut futurum ad seipsum, ut præsens in suo tempore: sicut ergo hoc ipso, quod res pro aliqua differentia temporis habet esse in æternitate & ab æterno; ita etiam propositio conditionalis de tali re futura, si Deus velit causam ejus in re ponere, est absolute & determinate vera, etiamsi intelligatur prius ratione proferri aut concipi, quam Deus aliquid eorum determinate velit, quia revera ita futurum est, sicut per illam significatur.

Quod si respectu eorum, quæ aliquando futura sunt, hoc recte intelligitur, pari ratione etiam iis, quæ de facto non sunt futura, intelligimus similem veritatem conditionalem inesse, etiamsi conditio nunquam sit ponenda: nam est eadem omnium ratio, & quantum est ex se, eodem modo se habent in illo signo rationis, in quo apprehenduntur ante voluntatis Dei determinationem ad hoc vel illud efficiendum. Tandem adjungi possunt generales rationes, quia fieri non potest, quin ex duabus contradictoriis, altera sit vera, & altera falsa. Item, quia in omni disjunctiva vera, una pars saltem debet esse vera: illa autem disjunctiva, *Petrus in tali occasione, si illi offeretur, peccaret, vel non peccaret*, est simpliciter vera: ergo. Item, quia nulla est ratio ad hoc negandum, quia, quod nos lateat in qua illarum partium sit veritas aut falsitas determinata, nullum argumentum est, quod in re non sit determinata: neq; enim requiritur existentia rei significatæ vel præsens, vel absolute futura in aliqua differentia temporis, quia non hac ratione sumitur in prædicto modo enunciandi, satis enim est existentia conditionate sumpta, cui conjungendus revera esset talis vel talis effectus, si in re poneretur talis existentia; quod quidem objectum & veritas ejus, quamvis nihil reale sit actu existens: hoc tamen non obstat, quominus esse possit aliquid objective existens in aliquo intellectu, quod satis est ad rationem entis veri, seu veritatis, ut Arist. dixit 5. Metaphys. cap. 7. & l. 9. cap. ult. & videri etiam potest apud D. Th. opusc. 30. c. 1. & opusc. 42. c. 3. & patebit amplius ex dicendis de scientia Dei circa hæc futura.

Atque, ex his tandem concluditur, in his orationibus conditionalibus de rebus contingentibus esse sufficiens fundamentum, ut, quantum in ipsis est, cognosci ac sciri possint, si ex parte cognoscentis sit sufficiens vis & facultas cognoscendi. Atque ita fit, ut hæc objecta ex se sint scibilia, cum omnis veritas ex se sit scibilis. Quod amplius inferius cap. 7. declarabitur, ac confirmabitur.

CAPUT VI.

Solvuntur objectiones contra prædictam sententiam.

1 QUæ ab auctoritate Scripturæ, vel Patrum aut Scholasticorum contra prædictam sententiam objici possunt, quod facilia essent, in superioribus sunt obiter expedita. Ratio etiam potissima, quæ ex indeterminatione objecti confici solet in proximo superiori capite ex professo dissoluta est, & revera vix habet majorem difficultatem, quam sit absoluta scientia, & determinate veritate futurorum contingentium. Proponam nihilominus rationes, quæ difficiliores existimantur, ut magis veritas confirmetur.

2 Prima sit interrogando: cur potius Deus cognoscat voluntatem, verbi gratia, Petri in tali occasione hoc facturam fuisse, quam oppositum? non est enim major ratio hujus, quam illius: ergo neutrum cognosci potest, quia certum est, utrumque cognosci non posse. Secunda ratio sit: quia, si Deus hujusmodi conditionales nosceret, etiam cognosceret omnes, quæ a nostro intellectu fingi aut excogitari possunt: ergo cognosceret etiam omnino disparatas, in quibus nulla est neque connexio, neq; causalitas inter extrema, ut si Petrus ambularet, volasset leo. Item cognosceret has conditionales, etiamsi in communi proferantur abstrahendo a singularibus personis vel circumstantiis, ut, si homo creatur, erit albus, & similes: consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia ad omnes has propositiones possunt applicari rationes factæ: in eis enim possunt contradictoriæ formari: ergo altera tunc erit vera determinate: ergo cognoscibilia: ergo cognita a Deo. Consequens autem videtur per se manifeste falsum, quia propositionibus omnino disparatis non apparet, quomodo possit cognosci veritas. Tertio sequitur, ex prædicta scientia habere Deum de aliquibus affectibus creatis scientiam aliquam contingentem, & independentem a voluntate divina, quod videtur valde absurdum. Sequela declaratur: quia, si Deus scit, Petrum in tali occasione positum peccaturum, quamvis possit Deus velle vel nolle permittere Petrum constitui in tali occasione, tamen, quod in tali occasione positus non peccet, non potest Deus ipse impedire, quia supponitur præscivisse ita facturum fore, qua suppositione facta non potest illi repugnari. Argumen. contra superiorem sententiã.

4 Quarto ex alio capite, non minori difficultate, objicitur: quia non videtur hæc scientia posse deservire ad explicandam rationem divinæ providentiæ etiam in operibus gratiæ, & libertatis creatæ: nam ad hoc necessarium est, ut ponatur hæc scientia prius secundum ratio-

tionem, quam sit libera determinatio voluntatis divinæ circa res ad extra agendas: consequens autem non est verum: tum quia hęc scientia, si est in Deo, non est mere necessaria, sed contingens seu libera: ergo supponit ex parte objecti liberam determinationem, saltem ut futuram aliquo modo: ergo multo magis supponit in ipsamet voluntate Dei liberam determinationem, non solum ut futuram sed etiam ut præsentem, & æternam. Patet hæc ultima consequentia, quia tam necessaria est voluntas divina actu existens sub omni conditione suæ actualis existentiæ, sicut est voluntas creata in esse possibili, seu sub quacunque conditione vel occasione possibili. Unde in quocunque signo rationis intelligitur cognita a Deo voluntas creata, ut possibilis in hac vel illa occasione, intelligitur voluntas increata ut existens ita disposita ad volendum: ergo, sicut ante illam scientiam voluntatis creatæ supponitur, ut futurum quid faceret illa voluntas in tali occasione, ita & in voluntate increata supponitur quid facit & quid vult: quia jam tota illa causa non ponitur sub conditione, sed ut existens.

5 Quinto, quia saltem sequitur præscire Deum de sua voluntate, quid sit volitura, prius ratione, quam intelligatur voluntas ipsa jam determinata ad volendum de præsenti: quod habet multa incommoda. Præsertim videtur hoc repugnare libertati Dei: quia non poterit Deus voluntate sua scientiæ suæ resistere; & alioqui illa scientia est dispositio intrinseca ipsi, ut volentis: & ideo determinans libertatem ejus. Unde etiam sequitur, omnia futura prius esse determinata in scientia Dei, quam in ipsius voluntate. Ac denique sequitur, in eo etiam signo non tantum futura conditionata, sed etiam absoluta contingentia sciri.

Sexto videtur valde incommode explicari illo modo negotium gratiæ efficacis, permissionis, prædestinationis, & reprobationis divinæ. Nam hinc videtur sequi, aliquam præscientiam meritorum fuisse rationem prędestinationis, saltem ut conditionem sine qua non. Ulterius vero sequi videtur, sine causa & quodammodo contra pietatem & misericordiam, Deum creasse aliquos, atque ita limitasse auxilia, prout vidit futura fuisse occasionem damnationis eorum: nam videtur ex intentione sua creasse illos ad gehennam. Rursus sequitur, fortasse non potuisse Deum efficaciter velle aliquem salvare, vel convertere, toto etiam tempore vitæ ejus: quia fortasse non prævidit, illum bene usurum aliquo præveniente auxilio: hoc enim est, quod contingens cum simpliciter pendeat ex libero arbitrio: non ergo repugnantia ita fuisse eventurum in actu: si ergo id constituamus, non poterit Deus illum eligere, vel efficaciter vocare. E contrario vero sequitur, hoc modo posse Deum prædefinire etiam mala: quia si præsciuntur futura, si hoc vel illud quod alios bonum est, fiat, & Deus potest velle totum hoc antecedens, cur non potest etiam velle id, quod certo scit eventurum ex illo antecedente.

Ad primum.

Multa ex his argumentis ex dictis in superioribus libris de auxiliis sunt dissoluta: ea tamen omnia proponere hic libuit, ut omnibus satisfaciamus: & quia in eorum solutione nihil fere ex superius dictis repetemus: & veritatem propositam amplius declarabimus & confirmabimus. Ad primum ergo respondetur. Si in eo quæratur ratio ex parte Dei, cur cognoscat ex duobus contradictoriis unum esse futurum potius quam aliud; respondetur ex parte Dei non esse quærendam rationem: quia ejus virtus seu lumen de se indifferens est ad judicandum & sciendum quidquid in re sit futurum, sive hoc sit, sive illud: indifferentia (inquam) eminenti seu virtuali, & ad omnia sufficiente juxta exigentiā objectorum. Si vero ex parte objecti quæratur ratio, ob quam hoc potius, quam illud sit scibile, hæc non est alia, nisi quia in re hoc potius futurum est, quam illud. Quod si ulterius hujus ratio inquiratur, cur scilicet hoc potius quam illud, futurum dicatur, cum causa sit æque indifferens. Respondetur, imo, quia est indifferens, pro libertate sua esse ad alterutram partem in ea occasione determinandam; & hæc pars, una & determinata futura est, quam ipsa velit, seu volitura sit: sola ergo libertas & usus ejus est ratio talis futuritionis ex parte objecti. Quod si tandem urgeatur & inquiratur, unde constare possit, quę sit illa pars, ad quam esset talis voluntas determinanda: respondetur, hoc jam esse inquirere modum seu medium illius scientię, de quo in sequenti capite dicendum est. Nunc ergo breviter dico, nobis non constare, Deo autem per se notum esse suo infinito lumine, quo intuens omnes rerum complexiones, & compossitiones possibiles, simul intuetur quæ sint vel essent futuræ, & quæ non. Denique (quod tam in hoc, quam in cæteris argumentis notandum est,) omnes fere hæ interrogationes fieri possunt de futuris contingentib. absolutis priusquam in re existant; & ideo dixi fere nullam majorem difficultatem esse in his, de quibus agimus, quam in illis.

4 Ad secundum aliqui absolute negant, Deum cognoscere hujusmodi complexiones conditionatas, in quibus antecedens nullo modo conducit ad esse consequentis, neque ex necessitate, neque ex aliqua causalitate: quia tunc esse unius nullo modo refert ad esse alterius. Quod autem affirmatur sub conditione, saltem debet habere cum illa talem connexionem, ut, illa posita, ipsum ponatur, quę connexio esse non potest inter ea, quę omnino disparata sunt. Et eadem ratione idem videtur dicendum de his conditionatis sumptis sub terminis communibus: quia, cum causalitas non sit nisi in particulari, & cum determinatis conditionibus, donec ad has descendatur, non potest cognosci determinatio futura causæ liberæ. Mihi tamen dicendum videtur, quoad hanc posteriorem partem verum esse, hujusmodi conditionales indefinitas non cognosci a Deo, nisi quatenus in suis singularibus & ratione illorum veritatem habent; tum quia, ut Arist. alias dixit, hujusmodi prædicata contingentia non conveniunt speciei nisi quatenus conveniunt alicui individuo: tum etiam, quia Deus nihil confuse intuetur, sed distinctissime & intuitive prout est, aut futurum est, aut esset in re: hoc autem modo nihil horum videtur, nisi prout in singulari existit. Visis autem omnibus singularibus, etiam in illis videt Deus naturas communes, & quidquid nos possumus de illis conceptis in confuso vere prædicare. Atq; hoc modo, quacunq; ratione hæ conditionales a nobis concipiantur non subterfugiunt scientiam Dei. Unde, quod ad priorem partem attinet, si in illa connexione rerum inter se (ut sic loquar) disparatarū importetur dimanatio unius ab alia, clarum est, propositiones esse falsas, & non esse scibiles: & hoc solum probant rationes factæ. Si autem importetur sola concomitantia, seu coexistentia illarum duarum rerum in ordine ad eandem durationem, hoc modo potest in eis esse veritas, nihilq; hoc sensu est enunciabile etiam conditionaliter, de quo Deus non sciat an verum vel falsum sit. Sicut in futuris absolutis verum est dicere: *Tali die quando Petrus peccabit, Joannes pœnitentiam aget:* quia solum significatur coexistentia illorum duorum futurorum. Si ergo illud ipsum prius ratione conditionaliter significetur, erit etiam verum: nam solum fit hic sensus, Si Petrus & Joan. tali die existant, alter peccabit, alter pœnitentiam aget; & sic de reliquis. Nec in hoc invenio novam rationem dubitandi, quæ ad rem spectat: an vero locutio sub conditione possit in propria significatione illum sensum reddere, ad modum loquendi spectat: & melius quidem significatur illa concomitantia per adverbium temporale, *quando hoc fuerit, &c.* quam per notam conditionalem: aliquando tamen hoc est in usu, ut 4. Reg. 13. dixit Eliseus regi Syriæ: *Si percussisses quinquies aut sexies, sive septies, percussisses Syriam usq; ad consummationem:* ubi non est connexio causalis, ut per se patet, sed est concomitantia ex voluntate Dei, Prophetæ revelata.

Ad 2.

Deus cognoscit cōplexiones rerum quæ dispa; ratæ sūt & quomodo.

5 Ad tertium respondetur, primo concedendo sequelam, quia illa est necessitas conditionata tantum, & ex suppositione futuræ determinationis causæ liberæ, & nullo modo est necessitas absoluta. Neq; hoc est ulla imperfectio, sed potius pertinet ad perfectionem Dei unumquodq; cognoscere, quale est. Idemque argumentum fieri potest in futuris absolutis: nam statim ac Deus voluit Adam creare cum tali dispositione, &c. & relinquere illum suæ libertati, statim prævidit illum peccaturum; & quoad hoc non habuit illa scientia aliam dependentiam a voluntate Dei, sed necessario secuta est supposita priori voluntate, & futura determinatione vo-

Ad 3.

voluntatis Adæ: quod ergo hic secundum realem existentiam contingit, invenitur in futuris conditionatis secundum existentiam apprehensam seu cognitam, & sub tali conditione positam. Addo præterea, simpliciter totum hunc effectum pendere a voluntate Dei, ut absolute sit vel non sit, & consequenter etiam in illis conditionatis debere in antecedente includi voluntatem divinam, scilicet si ipsa velit talem effectum, vel saltem velit illum permittere & ad illum concurrere; & hoc modo etiam illa scientia habet habitudinem ad voluntatem divinam sub prædicta conditione.

Ad 4. & 5. 6 Ad quartum respondetur, hanc scientiam antecedere in Deo secundum rationem ad determinationem liberam divinæ voluntatis, ut actu jam posita in æternitate; quod quidem si ita non esset, non posset illa scientia esse utilis ad dispositioné liberam Dei circa res creatas; ut recte argumentum probat, quamvis licet in ea non esset talis utilitas, non propterea esset neganda; quia per se & ratione scientiæ necessaria est, sicut scientia futurorum absolute in aliqua temporis differentia, licet prout est simplex intuitio non habeat causalitatem, nihilominus ea Dei perfectione necessaria est. Contra hanc autem antecessionem rationis nihil probat illa objectio, sed ad summum concludit in eo signo rationis, in quo Deus præscit de omnibus voluntatibus creatis, futuris seu possibilibus, quid factureessent sub quacunq; conditione cognoscere etiam de sua voluntate quidquid volitura est libere, vel absolute in æternitate, si talis determinatio libera tantum supponit ea, quæ intrinsece ac necessario conveniunt ipsi Deo; vel certe sub conditione, si supponit aliquid aliud libere futurum in creatura: utrumque autem horum verum est. Nec inde sequitur, quod libertas divinæ voluntatis destruatur, ut inferius cap. 8. disputabitur, ubi omnia quæ in hac responsione tacta sunt, exponentur latius. Et ideo hæc nunc etiam de quinta objectione sufficiant.

Respondetur ad sextum, explicaturque quantum deserviat hæc scientia ad explicandam gratiæ efficaciam.

7 AD sextum vero respondetur, imo optime hac ratione intelligi efficaciam gratiæ vocantis, seu excitantis: aut enim neganda est efficax gratia ex vi vocationis & excitationis, prout a Deo fit, quod non censeo dicendum propter ea, quæ supra attuli; vel certe non potest alia ratione commodius explicari, ut in superioribus ostensum est. Ad id vero quod de prædestinatione tangitur, fatendum est (quod in omni sana sententia est necessarium) neminem a Deo eligi ad gloriam, nisi prius ratione Deus in se habeat cognitam viá & modum, quo possit illum electum ad gloriam perducere. Et, quia electio non est ad gloriam utcumque, sed ad gloriam, ut ad coronam & præmium, saltem respectu adultorum, ideo talis electio etiam supponit in Deo scientiam meritorum, non ut futurorum simpliciter, sed ut possibilium ex gratia Dei, & consequenter futurorũ, sub conditione, id est, si Deus velit hominem creare, & talem gratiam, vocationem & auxiliũ conferre. Quod totum constat ex illa ratione generali suprafacta, quod intentio efficax finis supponit præscientiam mediorum, ut possibilium, & efficacium respectu intendentis. Hinc vero non fit, electionem aut prædestinationem esse propter merita, si illud *propter* dicat causam moventem; sed solum sequitur, merita esse necessaria media ad executionem illius intentionis, sine quorum præcognitione, ut explicata est, nemo posset prudenter intendere. Et similiter, quamvis Deus quem efficaciter vult convertere, tunc & tali modo illum vocet, quando & quomodo scit illum cooperaturum, non tamen inde sequitur, ita illum vocare, quia cooperaturus est, quæ causalis significat rationem moventem Deum: sed sequitur, Deum vocare ipsum ut cooperetur, quod significat proximam finalem causam talis vocationis. Quomodo ponderavit Augustin. dixisse Paulum: *Elegit nos in ipso, ut essemus Sancti*, non quia futuri eramus: quia in altero finalis causa, in altero vero meritoria significatur.

8 Non tamen est idem de reprobatione; quamvis sine causa Catherinus id imponat Augustino l. 2. de prædest. dicens, juxta Augustin. Deum non misisse Tyriis & Sidoniis prædicatores, quia sciebat esse credituros, & ipse nolebat ut crederent: & eodem modo dicit, ex sententia Augustini se habuisse Deum circa ultimam damnationem, scilicet Deum noluisse dare reprobis auxilia, quibus scivit fore salvandos, quia damnare decreverat. Quod tamen & falso tribuitur Augustino, ut constat ex responsionibus ejus ad articulos sibi falso impositos; & ex se falsissimum est, & alienum a divina bonitate & pietate, & ab illa voluntate, qua vult omnes homines salvos fieri. Unde in Concilio Valentino sub Lothario cap. 2. inter alia dicitur, neminem ex Dei præjudicio condemnari, de qua re plura diximus l. 2. Quã- Ostenditur non esse Aug. opinionem quam ei ponit Catherinus. vis ergo in utroque negotio præscientia sit eadem, tamen Dei voluntas & intentio non est eadem: nihil enim repugnat, quod aliquid sciatur futurum, quod tamen non sit volitum nec intentum. Deus ergo nec dat auxilia, quibus videt hominem abusurum, nec negat majora, quibus videt hominem bene usurum, ut homo non convertatur vel pereat, sed sufficientia auxilia dat, quibus, quantum est ex parte Dei, convertatur homo, majora denegat, vel aliquando in pœnam prioris mali, vel quia illi nemini debet: & ostendere vult se gratis dare, cui dat, vel ut permittat libertatem & naturam suo modo operari, vel propter alias rationes providentiæ suæ, juxta quas ex infinitis rationibus, quibus Deus prævidit posse se gubernare homines, & ad finem supernaturalem dirigere, in quibus fere omnibus prævidit, si hunc eligeret vel illum, illos fuisse damnandos, illos vero salvandos, ex sola sua libertate hunc eligit modum gratis eligendo omnes, qui juxta hanc rationem providentiæ salvandi sunt: reliquos vero permittendo damnari, quamvis hoc ipse non intendat. Nec fere potuit aliter fieri nisi Deus vellet, & communem usum libertatis valde immutare, vel omnibus hominibus extraordinaria dona gratiæ conferre: quod non oportebat.

9 Et juxta hæc facilis est etiam responsio ad alteram partem, quod si Deus prævidisset hominem numquam cooperaturum gratiæ ejus, non posset illum eligere, vel actus ejus præfinire: hæc enim conditionalis in omni sententia vera est; tamen antecedens, quoad omne tempus vitæ, & quoad omnia auxilia & omnes modos, quibus Deus potest hominem ad se trahere, est plane impossibile; multo magis, quam impossibile sit hominem lapsum & divina gratia destitutum, & longo tempore a dæmone vexatum, non cadere aliquando: quia potentior est divina gratia, & plures modos ac efficaciores novit Deus permovendi & trahendi voluntatem hominis, ut in bonis consentiat, quam sit tota fragilitas naturæ, vel potentia dæmonis ad perdendum hominem.

10 Denique, quod de prædefinitione peccati dicebatur, eodem modo expediendum est, quo simile de probatione est dissolutum: ex vi enim libertatis non repugnaret, peccatum præfiniri: quia supposita hac scientia, non propterea tolleretur libertas, tamen aliunde repugnat divinæ bonitati propter obiecti turpitudinem, ut in superioribus tractatum est.

CAPUT VII.

Declaratur modus, quo Deus hæc futura cognoscit.

1 IN hac re declaranda, eadem nobis occurrit difficultas: quæ sese offert Theologis omnibus in explicando modo, quo Deus cognoscat contingentia, quę revera in aliqua temporis differentia futura sunt: & tota posita est in explicando, quonam medio ex parte obiecti veluti utatur Deus ad hæc futura cognoscenda: nam ex parte principii seu cognoscentis nulla est difficultas: certum est enim Deum seipso, suaque essentia hæc omnia cognoscere, sive illa per modum intellectualis luminis, sive per modum speciei intelligibilis, sive per modum actus intelligendi a nobis consideretur.

2 At vero ex parte obiecti res est obscurissima: quia omne obiectum aut est per se notum, ut in se cognoscatur immediate & per se ipsum, aut medio aliquo indiget, quo cognoscatur juxta analyticam doctrinam: hæ autem conditionales contingentes, neque ex terminis per se notæ sunt, ut manifeste constat: quia nec sunt Ratio difficultatis proponitur.

veri-

veritates neceſsariæ, nec termini earum ſeipſis habent immediatam & intrinſecam connexionem; neque eſt ullum medium quo cognoſcatur. Aut enim hoc medium eſset extrinſecum, ut auctoritas dicentis; & hoc non habet locum in cognitione divina; tum quia pertinet ad imperfectam cognitionem; tum quia non habet Deus ſuperiorem a quo diſcat, vel cui fidem adhibeat. Aut tale medium eſset effectus aliquis, & hoc etiam confert imperfectam cognitionem; & non habet locum in præſenti: quia res futura antequam ſit, non habet effectum; niſi forte futurum ab ipſa, & conſequenter magis occultum quam ipſa. Aut denique medium eſt cauſa aliqua: & hæc nulla excogitari poſse videtur, ex qua certo & infallibiliter cognoſcantur hęc futura: quia nulla eſt, cum qua habeant neceſsariam connexionem. Et hæc quidem communia ſunt his futuris conditionatis cum abſolutis. Illud autem eſt horum proprium, in quo poſita eſt ſpecialis difficultas, quod illa, quæ aliquando futura ſunt habitura ſunt verum eſse reale pro aliqua differentia temporis, ratione cujus poſsunt terminare æternum intuitum divinæ ſcientiæ; & ita illa ſciuntur a Deo non aliquo medio, ſed in ſeipſis; & per modum ſimplicis intuitionis, non quia neceſsariam connexionem habeant, ſed quia realē & exiſtentem connexionem habent, quæ videatur. At vero hæc conditionata, quia nunquam habitura ſunt eſse, nec hoc modo poſsunt in ſeipſis videri, nec vere habent in ſe connexionem, vel determinationem, quæ in ſe videri poſſit, ideo nullum relinqui videtur medium, nullusque modus quo cognoſci poſsunt.

Prima ſententia. 3 Antequam noſtram ſententiam aperiamus, duo ſunt examinandi modi, quibus hęc ſcientia declarari ſolet omiſſis aliis, quæ nullam auctoritatem vel probabilitatem habent; & in futuris etiam abſolutis ab omnibus rejiciuntur. Prima itaque ſententia affirmat, ſcire Deum hæc futura in ſuis cauſis proximis, & perfecta comprehenſione noſtri liberi arbitrii, & eorum omnium quæ poſsunt illud determinare, vel impedire: nam licet liberum arbitrium nude ſumptum indifferens ſit; & ideo in illo ut ſic non poſſit effectus determinatus cognoſci, tamen adjunctis omnibus circumſtantiis occaſionibus, cauſis & cogitationibus, quæ hic & nunc illud circumſtant, infallibiliter in ejus comprehenſione cognoſcitur, ad quid ſit determinandum. Quod ſi hoc verum eſt de libero arbitrio actu exiſtente, vel aliquando futuro, idem proculdubio erit de illo apprehenſo ſub ea conditione, ſi in tali occaſione & circumſtantiis conſtituatur. Atque hac ratione merito tribui poteſt hæc opinio Durandi in 1. diſt. 38. quæſt. 3. Thom. de Arg. in 2. diſt. 40. art. 3. ad arg. & aliis, qui dixerunt, Deum hoc modo cognoſcere ea contingentia, quæ revera ſunt aliquando futura. Quæ ſententia tribui ſolet Div. Thom. 1. cont. Gent. cap. 67. ratione 3. Sed ibi non agit de cauſis liberis, ſed de aliis, ut etiam Ferrara intellexit. Poteſt tamen in hujus ſententiæ confirmationem adduci Auguſt. nam pluribus in locis explicat vocationem efficacem; quia datur modo congruo, id eſt, prout Deus novit eſse ita accommodatam affectui, & diſpoſitioni talis voluntatis, ut in ea habitura ſit effectum, ut conſtat ex quæſtione 2. ad Simplicianum, & aliis locis ſupra citatis. Unde libro 4. de anima & ejus origine c. 7. dicit, nos non cognoſcere, quibus tentationibus vincenda ſit noſtra voluntas, vel quibus ſit reſtituta, quia illam non comprehendimus: ergo e contrario Deus id cognoſcit, quia illa omnia comprehendit. Ratio vero eſse poteſt, quia cum hæc quæ nunquam ſunt futura, non poſſint per æternitatis præſentiam cognoſci, non videtur ſupereſse alius modus, quo cognoſci poſſint. Et alioqui non videtur hic modus impoſſibilis, ſpectato infinito exceſsu inter divinam & angelicam, vel humanam tum ſcientiam tum voluntatem. Poteſt autem angelus ſua ſcientia, magna & vehementer conjectura ſuſpicari, quid hominis voluntas velit in tali occaſione, ſolum ex cognitione ipſius voluntatis, & naturæ ejus: ergo Deus poterit ex hoc medio ſcientiam certam illius effectus habere.

Fefellit ur. 4 Hæc ſententia, ſicut in contingentibus abſolute futuris a gravioribus Scholaſticis rejicitur, ita & conditionalibus eſt a nobis rejicienda: militat enim eadem ratio, ut ſæpe dictum eſt. Improbant autem illam D. Th. 1. part. qu. 14. art. 13. & q. 57. art. 3. 86. art. 4. 2. 2. qu. 171. art. 6. ad 2. & 1. cont. Gen. c. 66. & 67. Cajetan. & Ferrara his locis Capre. late in 1. diſt. 38. qu. 1. ubi in hoc conveniunt Scotus cum ſuis, Ocham cum Nominalibus, & denique reliqui Theologi. Et mihi eſt indubitata ſententia. Ratio vero generalis eſt, quia effectus in cauſa cognoſci non poteſt, niſi ſecundum eſſe, quod habet in illa; ſed effectus contingens in cauſa ſua proxima, etiam proxime diſpoſita ad operandum cum omnibus prærequiſitis, non habet eſſe certum, & determinatum ſed indifferens; quia virtus cauſæ neque eſt ex ſe ad illum determinata, neq; ex omnibus adiunctis ſufficienter determinatur: ergo non poteſt talis effectus in tali cauſa cum certitudine cognoſci. Major cum conſequentia per ſe nota videtur. Minor conſtat ex ſupra tractatis de eſſentia cauſæ liberæ: eſt enim de ratione ejus, ut, poſitis omnibus prærequiſitis, ad agendum adhuc maneat indifferens: cauſa autem propria & proxima horum effectuum contingentium eſt cauſa libera. Declaratur præterea, in communi hoc modo: quia hæc cauſa eſt voluntas, & in illa præciſe ſumpta certum eſt & conſtans, hoc non poſſe cognoſci: ſummo ergo omnia quæ adiunguntur voluntati, & dicuntur ita determinare illam in actu primo, ut jam poſſit in ea cognoſci effectus: & interrogo, an illa omnia ex neceſſitate naturæ eveniant, ita ut voluntas non contingenter ſed neceſſitate quadam naturali in illo ſtatu conſtituatur? vel cum contingentia & libertate? Si hoc ſecundum dicatur, reſtabit quęrendum quomodo cognoſcatur, voluntatem eſſe conſtituendam in eo ſtatu, cum quid contingens ſit; & ſi hoc ipſum dicatur cognoſci in aliqua priori cauſa, rurſus idem de illa interrogabimus & nullus erit quæſtioni finis, niſi vel ſiſtamus in cauſa neceſſario agente, vel in effectu, qui non poſſit cognoſci in cauſa ſua. Si autem concurſus illorum omnium, quæ determinant voluntatem dicatur neceſſitate quadam naturali evenire, perit libertas: quia cauſæ, quæ neceſſitate naturæ determinata eſt ad unum, non agit libere: nam hæc duo ſunt contradictoria: ſed talis cauſa neceſſitate naturæ determinata eſt ad unum, quia neceſſitate naturæ dicuntur illi adiungi vel ſuperaddi, quæ illam determinant ad unum: ergo.

5 Vel aliter poteſt hoc dilemma proponi: nam vel concurſus omnium illarum conditionum, quę dicuntur determinare libertatem, provenit ab extrinſeco, ipſa voluntate ſolum paſſive ſe habente; vel medio influxu libero ipſiuſmet voluntatis. Si primum dicatur, ſequitur impediri ſemper ſeu tolli uſum libertatis, cum voluntas ab alio ad unum determinetur, prius quam ipſa libertate ſua utatur, quæ illatio ſæpe eſt in ſuperioribus probata libro primo, & tertio. Nec refert, ſi quis dicat poſſe hanc determinationem voluntatis eſſe moralem, & non phyſicam, ideoque non impedire libertatem. Hoc (inquam) non obſtat, quia illa determinatio moralis, qualis eſſe poteſt, non eſt neceſſaria, nec ſemper, imo raro occurrit: hæc autem futura conditionata non ſolum cognoſcuntur in his effectibus, qui proveniunt a voluntate ſic determinata, ſed etiam in his, quæ ſunt a voluntate omnino indifferente: imo & interdum in his quæ ſunt a voluntate in oppoſitam partem magis propenſa, ut de peccato Adæ, & de aliis ſimilibus dicebamus: tum etiam quia illa determinatio, licet fortaſſis talis ſit, ut actus ſit ſuo modo infallibilis, non tamen eſt tanta, ut repugnet omnino, & implicet contradictionem, aliter evenire, quam judicatum eſt; quod tamen in veritate divinæ ſcientiæ reperiri neceſſe eſt, ut eſt etiam in ſuperioribus tactum.

Si vero dicatur: in illis conditionibus includi aliquē influxum liberum ipſiuſmet voluntatis, facile rejicitur talis reſponſio: Quia influxus liber voluntatis proxime non eſt niſi in aliquem actum ſecundum ab ipſa voluntate elicitum; & mediante illo in aliquem alium effectum: ergo talis influxus liber non eſt unum ex prærequiſitis in cauſa libera ad actum liberum efficiendum, ſed eſt ipſa affectio actus liberi. Unde cognoſcere actū liberum futurum in tali effectione futura, non eſt cognoſcere in cauſa, ſed in ſe. Niſi fortaſſe ſermo ſit de aliquo poſteriori actu, qui in alio priori cognoſcatur, quod nil refert ad quæſtionem, de qua tractamus, quia non dubitamus, quando, ſuppoſito uno actu libero, Occurritur reſponſioni.

poſſit

possit in eo alius cognosci, sub hac conditionali (v. g.) si quis amet & non habeat, desiderabit: hoc autem modo non cognoscitur contingens, ut sic, sed necessarium ex suppositione, & sub ea ratione qua necessarium est, & tunc relinquitur quæstio eadem de illa suppositione libera quomodo cognoscatur esse futura, si causa ejus in tali dispositione constituatur. Atque item illa responsio non habet locum in primo actu seu primo influxu libero, quomodo scilicet, sub ea conditione cognosci possit, cum tamen tota difficultas sit de primo actu, & prima effectione libera: nam hæc scientia ad ista omnia extenditur, ut ex probationibus superius adductis constat.

Præterea declaratur in hunc modum: nam si hoc modo hæ conditionales cognoscuntur, revera cognoscuntur in vi illationis; quia cognoscitur consequens in antecedente, quia cognoscitur ex vi ejus infallibiliter futurum: ergo & ex necessitate; nam infallibilitas, quę oritur ex vi antecedentis per se sumpti, nulla alia facta suppositione ex parte consequentis, requirit necessitatem in causa prout antecedit usum libertatis: talis autē necessitas est necessitas simpliciter, & libertati repugnat. Confirmatur etiam a posteriori, quia, si ex reprehensione causæ posset cognosci futuritio talis effectus, angelus posset hujusmodi conditionalem propositionem cognoscere, quia comprehendit humanam voluntatem, quoad potestatem ejus, & quoad omnes conditiones requisitam ad operandum ante usum libertatis: ergo etiam cognoscet, quid faciet, his vel illis conditionibus positis. Respondent quidam, non esse parem rationem; quia, licet angelus comprehendat, non tamen super comprehendit sicut Deus. Sed contra: quia aut hæc vox importat excessum perfectionis cognitione solum ex parte cognoscentis, aut ex parte rei cognitæ. Primum solum, nihil refert; quia si cognitio eque manifestat totum, id quod est in objecto, & quantum ex parte objecti cognoscibile est, etiam manifestat quidquid ex vi talis objecti cognosci potest, imo hoc pertinet ad rationem comprehensionis: & ille excessus ex parte cognoscentis solum quasi materialiter se habet ad cognoscendum unum in alio, seu ex alio. Unde si comprehensa tali causa cum omnibus conditionibus ejus, ex vi ejus non cognoscitur quid faciet, quantumcunque ex parte cognoscentis super comprehendatur, id est, licet perfectiori ac perfectiori actu comprehendatur, nunquam poterit talis effectus ex vi talis causæ cognosci. Si autem dicatur alterum, aperte sequitur alteram illarum cognitionum non esse comprehensionem: quia id comprehenditur, quod omnino est (ut sic dicam) intra comprehendentem, ita ut ex parte objecti nihil illum lateat: repugnat ergo esse comprehensionem, & superari ex parte objecti ab alia cognitione.

Præcluditur evasio quædam.

7 Neque testimonia aut locutiones Augustini illi favent sententiæ: aliud est enim, ad cognoscendos hos actus liberos de causa sua, seu de voluntate, in tali occasione applicata, necessarium esse comprehendere causam ipsam seu voluntatem, & omnia quę illam circumstant: aliud vero ex vi comprehensionis causæ cognoscere talem effectum. Primum est verum, quia cognitio talis effectus supponit & requirit perfectam cognitionem causæ: secundum autem est falsum, ut ostensum est: neq; sequitur ex primo, quia potest effectus cognosci de causa seu emanaturus a causa, non in ipsa causa, sed in ipsamet emanatione in se cognita, vel ut præsente, vel ut futura absolute, vel sub conditione. Augustinus ergo affirmat primum, non autem secundum.

Respondetur ad Aug.

Secunda sententia declaratur.

8 SEcunda sententia est, cognoscere Deum hujusmodi conditionata, futuram in decreto suæ voluntatis. Quod si objicias Deum nihil de his sua voluntate decrevisse, cum simpliciter futura non sint: respondent hujus sententiæ auctores, Deum non cognoscere hæc in absoluto decreto, quo voluerit, illa esse aut fieri, sed in decreto includente eandem conditionem in objecto. Itaq; fingit hęc sententia, Deum pręter ea, quæ absolute decrevit fieri a causis liberis, decrevisse etiā omnia, quæ a quacunq; voluntate possibili futura essent, si sub hac vel illa conditione crearetur, imo & omnia, quæ ipsamet voluntas divina faceret, si aliæ occasiones, vel circumstantiæ ad operandum, se illi offerent. Hanc sententiam docuere nonnulli ex his auctoribus modernis, qui prædefinitionem Dei requirunt ut causam simpliciter necessariam & essentialem actuum humanorum, confundentes prædefinitionem cum concursu. Inter antiquos vero potest hæc opinio attribui Scoto & aliis, qui dixerunt, cognoscere Deū contingentia, quę aliquando sunt futura in decreto aliquo suæ voluntatis, quanquam illi de hoc conditionato decreto nihil expresserint. Cumel, t. 1.

9 Alii vero tantum ab hac sententia diffident, ut impossibile eis videatur habere Deum hujusmodi conditionata decreta. Quia voluntas illa non potest esse necessaria in Deo quoad specificationem (ut sic dicam) quia voluntas divina non est ex se determinata ad volendū hoc potius quam illud circa creaturam liberam quacunq; conditione posita, & seclusa alia priori voluntate vel permissione Dei. Neq; etiam est necessaria quoad exercitium: quia Deus circa creatura nullam necessariam voluntatem habet, nisi fortasse simplicem complacentiam de illis, ut possibiles sunt, quatenus hac ratione connexionem habent cum sua omnipotentia, sub quacunq; autem aliena ratione, sub qua non habent talem connexionem, vel cum omnipotentia, vel cum bonitate, aut beatitudine Dei, non est cur Deus necessario exerceat aliquem actum voluntatis circa illas. Rursus nec talis actus potest esse liber, quia non potest intelligi actus liber in Deo, nisi ex eo resultet pro aliquo tempore mutatio in creatura; sed ex illa voluntate conditionata, nulla resultat mutatio in creatura aliquo tempore futura: quia ex vi talis voluntatis creatura nunquam erit absolute loquendo, & conditionalis nihil ponit in esse: ergo talis voluntas non est possibilis. Major patet, quia talis voluntas non potest esse in Deo per mutationem Dei: ergo oportet ut sit cum mutatione creaturæ, quia, cum inter illa duo extrema, scil. voluntatem Dei, & creaturam medier nova relatio saltem rationis, necesse est ut illa saltem remote fundetur in mutatione alterius extremi, quia illa relatio non est conficta sine aliquo fundamento in re.

Ratio cōtra superiorē sententiam.

10 Sed ego non censeo, hujusmodi voluntatem esse simpliciter impossibilem in Deo, tam circa volenda ab ipso Deo, quam a voluntate creata. Cur enim non potest Deus nunc habere hanc voluntatem: si crearem talem angelum, prædestinarem illum: aut, si Adam non peccasset, Spiritus sanctus fieret homo? cum neq; ex parte objecti sit repugnantia, neq; etiam ex parte actus divini. Ut enim intelligatur determinatio libera ad aliquod objectum, non semper necessaria est realis mutatio physica in illo objecto, ut latius 1. parte qu. 19. ostenditur. Et patet breviter, primo exemplis: quia voluntas qua Deus vult aliquem obligare, nullam mutationem ponit in illo formaliter, & ex vi sua. Item voluntas, qua vult dare concursum sufficientem, quantum est ex parte sua, in nulla re ponit necessario mutationem realem, & sic de aliis. Ratio vero est, quia, quidquid homo potest velle per mutationem sui, si aliunde non repugnet, potest etiam Deus velle sine sui mutatione propter summam eminentiam actus suæ voluntatis. Potest autem homo velle aliquid, etiamsi in illo absolute nolit mutationem efficere: cur ergo non poterit idem Deus facere? Unde respectus ille rationis non semper fundatur in physica mutatione aliquando futura, sed sufficit interdum mutatio moralis, quæ sumitur in ordine ad prudentem rerum æstimationem: & in præsenti dici potest illa mutatio conditionalis, quia nimirum ex vi illius decreti ita jam compararetur effectus ad talem causam, quod posita illa, omnino esset futurus ex vi talis decreti, cum tamen alioqui de se non ita esse futurus.

Non probatur præcedens discursus.

11 Sed, quamvis hæc voluntas absolute & in universum non sit impossibilis in Deo, tamen, cum sit libera & non necessaria, ut bene probant argumenta facta, nullo sufficienti fundamento affirmatur, Deum habere tale decretum liberum circa omnia hæc conditionata objecta: supponit ergo hic modus explicandi prædictam sententiam aliquid incertum: maxime cum hujusmodi actus nihil conferat ad rerum gubernationem; nec per eum Deus aliquid disponat circa res a se gerendas.

Secunda sententia probatur.

das, eſt ergo talis actus ſine cauſa confictus. Quocirca, ſi liber eſt, potuit non eſſe in Deo; unde, illo caſu poſito, non poſſet Deus habere ſcientiam conditionalium: conſequens autem eſt falſum; quia tunc procedunt rationes factæ, quod etiam tunc aliqua pars conditionalis inter contradictorias, eſſet vera: ergo cognoſceretur ex vi perfectionis ſcientiæ Dei. Deinde illud decretum, prædicto modo excogitatum circa conditionata, non pertinet ad intrinſecam perfectionem Dei, cum ſit liberum formaliter: hæc autem ſcientia ſuppoſita veritate objecti, per ſe pertinet ad perfectionem Dei, ſeu neceſſario comitatur illam.

12 Propter hæc dicunt aliqui, quamvis Deus nunc non habeat neceſsario tale decretum circa omnia objecta conditionalia, cognoſcere tamen quid ſua voluntas decretura eſſet circa creatas voluntates in omnibus illis occaſionibus, quæ ſub illis omnibus conditionibus apprehenduntur, & hoc modo ſemper ſcire de omnibus voluntatibus creatis, quid eſsent voliturae. Evaſio.

Sed hæc reſponſio, præter alias difficultates infra attingendas, relinquit nobis eandem quæſtionem de ipſamet voluntate divina, quomodo ſcil. de ipſa cum omnino libera ſit, cognoſcatur quid eſſet volitura in tali occaſione, ſi nunc non intelligitur habere actuale propoſitum illud faciendi in illa occaſione. Reſpondent aliqui etiam ex modernis Scriptoribus, hoc cognoſcere Deum de ſua voluntate in comprehenſione ſuæ eſſentiæ, & omnium quæ in illa repræſentantur, & præſertim in ſuo judicio & ratione æterna, per quam cognoſcit, quid ſit melius facere, velle, aut permittere in omni occaſione; & conſequenter ſcit, voluntatem ſuam id fuiſſe volituram. Alii vero diſtinctione utuntur: nam vel conditio (inquiunt) talis eſt, ut nullam habeat connexionem neque ordinem ad voluntatem, id eſt, quod de ſe neque confert quidquam ad illam movendam, determinandam ſeu impediendam, vel ad hoc aliquid confert. In priori eventu negant Deum cognoſcere quid eſſet voliturus, ut (v.g.) in hac propoſitione, ſi Adam non peccaret, an decerneret Deus ut Spiritus Sanctus fieret homo: quia illa conditio nihil omnino confert ad hanc voluntatem: imo aliqui exiſtimant, non potuiſſe Deum habere hoc actualem decretum circa illam conditionalem propter eandem rationem. At vero in poſteriori caſu ajunt, Deum cognoſcere ſuum decretum, vel prædicto modo, vel in ipſa rerum connexione; ut in illa conditionali, ſi in Tyro & Sidone fierent ſigna, crederent, cognoſcit Deus, quod etiam ipſe concurreret cum illis ad credendum, vel cerneret, ut crederent; quia ex natura rei ille effectus haberet aliquam connexionem cum voluntate Tyriorum & Sidoniorum, & conſequenter cum concurſu & decreto ipſius Dei.

13 Sed hæc omnia falſa ſunt, & difficiliorem ac obſcuriorem reddunt hanc rem: nam in primis quod dicebatur de cognitione decreti divini in judicio & comprehenſione intellectus, repugnat divinæ libertati; quia illud judicium eſt mere naturale; ergo ſi ex vi ejus voluntas eſt determinanda ad hoc potius quam ad illud, non libere, ſed neceſſario determinatur per influxum neceſſarium a cauſa, vel conditione neceſſaria. Conſequentia nota eſt ex dictis: antecedens patet; quia illa divina comprehenſio ut antecedit voluntatem, non eſt unde habeat ullam indifferentiam, ſed eſt omnino naturalis. Præterea oſtenditur, id eſſe falſum, quia omne bonum extra Deum, etiamſi ſit melius & utilius creaturæ, ipſi tamen Deo neceſſarium non eſt, neque ad perfectionem virtutis ejus pertinet illud velle; ergo nullum judicium, quantumvis comprehenſivum de hujuſmodi bonis determinat voluntatem Dei ad volendum hoc vel illud. Refellitur

Hinc conſequenter conſtat inutilem eſſe illam diſtinctionem, licet ſit connexio inter conditionem propoſitam, & effectum, dummodo non ſit neceſſaria habitudo, ſed cum indifferentia libertatis non poteſt ex vi talis connexionis futurum decretum cognoſci, ut in exemplo de Sidoniis, qua‑vis effectus credendi eſſet accommodatus voluntati Sidoniorum in tali opportunitate conſtitutæ, non inde ſit, Deum concurſurum cum illis, aut effecturum ut ipſi crederent, etiamſi vellet, ut talis conditio in re conſtitueretur. Neque vero e converſo dici poteſt, quod, videndo eſſe futuram voluntatem Sidoniorum, ſi talis conditio adeſſet, vidit conſequenter ſuum concurſum ſeu ſuum decretum vel abſolute futurum; quia ille effectus ſeu actus voluntatis Sidoniorum ſupponit maxime juxta hanc ſententiam, decretum divinæ voluntatis volentis, vel actum, vel ſaltem concurrere ad actum: non ergo poteſt hoc decretum a Deo in illo effectu cognoſci. Altera vero pars, ſcil. quando conditio & decretum Dei non habent connexionem, eſt in aliquo ſenſu vera; non tamen in alio ſupra declarato; ſcil. ſi ſolum judicetur concomitantia, quia nihil repugnat, quod vel nunc Deus habeat tale decretum, vel cognoſcat, an haberet illud poſita hac vel illa conditione.

14 His ergo modis non recte explicatur hæc ſcientia per ordinem ad decretum divinæ voluntatis. Et accedunt præterea difficultates omnes ſupra tactæ contra ſententiam aſſerentem, prædeterminare Deum voluntatem efficaciter ad ſuos actus, & hujuſmodi prædeterminationem eſſe neceſſariam ad operandum: quoniam hæc ſententia manifeſte ſupponit & continet illam. Unde ſequitur juxta hanc opinionem, Deum præſciviſſe illam conditionalem: ſi Adam creatur, &c. peccabit, quia præſcivit decretum voluntatis ſuæ determinandi Adam ad actum peccati, ſi in tali occaſione conſtitueretur, quod quã ſit alienum a veritate & pietate, ſupra dictum eſt. Et præterea quando Sancti inquirunt, cur Deus creaverit Adam, quem præſciebat caſurum: certe ſupponunt, non fuiſſe caſurum ex determinatione Dei, alioqui non haberet locum illa quæſtio, ſed alia magis perplexa, ſcil. cur divina voluntas ſuo decreto determinare deberet voluntatem Adæ ad talem actum & conſenſum, cum voluntas Adæ ſine hac determinatione cadere non poſſet? Unde præterea inquiro an talis determinatio ſit neceſſaria ad veritatem illius conditionalis, necne? Si eſt neceſſaria, tollitur libertas ad nõ agendum in habentibus illam, & ad agendum in non habentibus, ut ſupra late deductum eſt. Quare hoc modo explicatæ hujus ſcientiæ nulla eſt utilitas ad declarandam præfinitionem Dei, & alia ſupra dicta. Si vero non eſt neceſſaria, adhuc habet locum hæc conditionalis: ſi homo creetur a Deo in tali occaſione, & non determinetur ad hoc vel illud a Deo faciet hoc vel illud, in quo altera pars eſt vera: ergo illa ſciri poteſt ſine illo decreto, cum in ipſamet excludatur.

Vera ſententia.

15 Dicendum ergo eſt, Deum cognoſcere hæc futura conditionata ſua infinita virtute intelligendi, penetrando immediate veritatem, quæ in ipſis eſt, ſeu concipi poteſt; neque indigere aliquo alio medio, ut illa cognoſcat. Qui modus dicendi, eſt conſentaneus his auctoribus, qui dicunt: Deum cognoſcere futura contingentia immediate intuendo veritatem eorum, quos ſupra c. 3. citavimus, & in idem fere cedit, quod alii dicunt, cognoſcere Deum futura ex vi infinitæ repræſentationis ſuarum idearum. Declaratur autem in hunc modum: nam, ut dixi, ex parte Dei & principii cognoſcendi non oportet quærere alium modum vel rationẽ cognoſcendi, quam ipſum lumen infinitum Dei, & perfectionem ac æternitatẽ ſcientiæ ejus; ex vi cujus apprehenſa quacunque re, ſeu quacunq; complexione rerum a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis judicat, quid veritatis ſit in unaquaque re, ſeu in quocunque objecto cognoſcibili: & in hoc ſenſu vere loquuntur, qui dicunt, Deum cognoſcere hæc omnia per ſuas rationes æternas, & ex vi earum. Vere etiam dici poteſt, ſcientiam Dei ex vi ſuæ æternitatis ad hæc omnia cognoſcenda extendi; quia illud immutabile judicium Dei tale eſt, ut non ſolum attingat, quidquid futurum eſt in aliqua differentia temporis realiter futura, ſed etiam quidquid futurum eſſet in quacunque differentia temporis poſſibilis, ſi Deus voluiſſet creare illud. Ex parte autem objecti, ſeu rei cognoſcendæ, neque oportet, ut aliquod medium intercedat, quia veritas ipſa in ſe & ſine alio medio videtur a Deo; quia nullum medium habet, & unumquodque cognoſcitur a Deo ſicut eſt: neque etiam requirit entitatem aliquam realem, præter eam, quam habet objective in intellectu divi- Probatur.

no:

no: quia, ut dixi, non concurrit ad illam cognitionem ut principium eius, ſed mere terminando; & ad hoc non requiritur actualis exiſtentia, ſi alioqui in cognoſcente ſit ſufficiens virtus & principium talis cognitionis.

16 Unde obiter conſtat (quod multum hanc ſententiam confirmat) fere non eſſe maiorem difficultatem in hac ſcientia conditionatorum, quam abſolutorum contingentium: quia in utriuſque cognoſcitur veritas rei, licet in cauſis ſuis videatur eſſe indeterminata, & a parte rei nondum exiſtat: cognoſcitur autem per conformitatem & comparationem ad rem, prout in tali tẽpore & modo exiſtet, vel abſolute, vel ſub conditione: ergo ſcientia divina ad omnes has veritates extenditur ex vi ſuæ infinitæ comprehenſionis. Nec refert, quod res abſolute futura, aliquando habitura ſit realem exiſtentiam, non vero res ſub conditione tantum propoſita; quia illa realis exiſtentia vere non eſt, antequam in propria duratione, & menſura res producatur, ſed ſolum per ordinem ad illam, propoſitio de futuro habet veritatem, & divinus intuitus æternus ratione ſuæ immenſitatis ad illam terminatur, ac ſi jam vere exiſteret. Sic ergo in præſenti, licet res actu non exiſtat, nec abſolute extitura ſit, propoſitio conditionata habet veritatem per habitudinem & conformitatem ad illam ſub exiſtentia apprehenſam cum prædicta conditione; & divinus intuitus ratione ſuæ infinitatis extendi poterit ad videndum, quid tali rei coniungeretur, aut quid ab illa prodiret, ſi tali modo conſtitueretur. Eſt ergo in his futuris omnibus idem cognitionis modus.

CAPUT VIII.

Quomodo cognoſcat Deus hæc futura in decretis liberis ſuæ voluntatis.

1 QUæ hactenus diximus, præcipue procedunt de actibus voluntatis creatæ, qui proprie futuri ſunt: in Deo enim, propter æternitatem & ſimplicitatem ſuam nihil videtur eſſe proprie futurum; licet nos ita loquamur, quia divinas res ad modum creatarum concipimus & declaramus. Et quidem ad intentionem præſentis operis ſufficere videbuntur ea, quę de ſcientia horum futurorum in voluntatibus creatis dictæ ſunt: ad materiæ tamen complementum, & ut difficultatibus omnibus plene ſatisfactum ſit, neceſſarium viſum eſt hanc ſcientiam etiam in divina voluntate declarare.

2 Ut autem difficultas intelligatur, advertendum eſt, in divina voluntate, eo quod vere libera ſit, quædam decreta libera a Theologis conſiderari, quæ prout libera ſunt, id eſt, prout ad talia obiecta libere terminantur, poſſunt non eſſe in Deo ex æternitate, quamvis, poſtquam ſemel fuere, variari non poſſint propter Dei immutabilitatem. De quibus decretis controverſia eſt inter Theologos, addantne aliquid actui neceſſario divinæ voluntatis, vel tantum aliquid rationis: ea vero quęſtio nihil ad rem præſentem attinet: utroque enim modo locum habet difficultas quam tractamus: & ideo ab illa nunc abſtrahimus, quam in diſputatione decimanona Metaphyſ. copioſe tractavimus, & ex ibi dictis ſupponimus, hæc decreta nullum realem modum Deo addere, etiamſi de illis nos ita loquamur, ac ſi illum adderent, quia non poſſumus aliter loqui.

Prima ſententia. 3 De his ergo divinis decretis docuerunt aliqui viri docti, non poſſe Deum illa ſciri ad modum futurorum contingentium, vel abſolute, vel ſub conditione, etiamſi actus liberos creatos Deus ita cognoſcat.

Ratio. Rationem autem differentiæ reddunt aliqui ex principio tacto capite ſuperiori de modo cognoſcendi hæc futura in cauſa, ſeu in voluntatis cognitione. Dicunt enim, hanc cognitionem cauſæ debere eſse talem, ut non ſolum ſic voluntatis comprehẽſio, ſed etiam ſupercomprehenſio: at vero Deus creatas voluntates non ſolum comprehendit, ſed etiam excedit illa infinite, quod eſt ſupercomprehendere, voluntatem tamen propriam, licet comprehendat, non tamen excedendo, ſed adæquando tantum; & ideo non ſupercomprehendit, nec cognoſcit hæc futura de tali voluntate.

Refellitur ratio. Hæc vero ratio mihi nullo modo probari poteſt: in primis enim ſupponit falſam ſententiam, hæc ſcil. futura cognoſci in virtute ſeu diſpoſitione voluntatis per comprehenſionem eius. Deinde, priuſquam conſideremus virtutem & facultatem ex parte cognoſcentis, inquiram de veritate & connexione ex parte obiecti cognoſcibilis: aut enim in voluntate libera creata ſic diſpoſita cognoſcibile eſt quid actura ſit vel eſſet, ſi ita eſſet diſpoſita: vel non eſt cognoſcibile. Si non eſt, ergo, quantumvis ſupercomprehendatur talis voluntas, nunquam in illa id cognoſcetur. Si vero eſt cognoſcibile, ergo, quantum eſt ex vi obiecti, etiam in volũtate increata erit cognoſcibile, quam determinationem liberam ſit habitura in hoc vel illo eventu: quia pręciſe conſiderando objectum non eſt major ratio nec connexio in uno, quam in alio: ergo etiam ex parte virtutis cognoſcitivæ divinæ, tam poterit cognoſci unum, quam aliud; alias aliquid ex ſe cognoſcibile non caderet ſub cognitione Dei ex defectu virtutis cognoſcentis, quod eſt manifeſte falſum. Declaratur tandem in hunc modum ex ſupradictis; quia, quantum ad hanc rationem comprehenſionis; quæ eſt cognoſcere rem, quantum cognoſcibilis eſt, tam perfecte cognoſcit Deus ſuam voluntatem, quam creatam: ſi quis autem eſt exceſſus in divina ſcientia reſpectu voluntatis creatæ, ſolum eſt, vel quaſi materialis in genere entis, vel quia divina ſcientia plura poſſet comprehendere in illa voluntate, ſi plura in illa continerentur: ſed iſta differentia ſolum eſt per accidens, ut in una voluntate potius cognoſcatur determinatio libera, quam in alia: igitur.

4 Ut ergo hæc opinio aliquo modo veriſimilis fiat, non ex parte virtutis cognoſcentis ſeu ex illius exceſſu, ſed ex parte objecti reddenda eſt ratio, videl. quia nec reipſa, nec ſecundum rationem poteſt Deus videre hæc futura decreta libera, prius quam ſint præſentia actu in ſeipſis. Itaque, propoſitio (ut more noſtro loquamur) in qua Deo attribuitur aliquod decretum liberum, ut velle creare mundum, non prius habet determinatam veritatem, quam Deus intelligatur actu habere in ſua æternitate illud decretum, & ideo non objicitur divinæ ſcientiæ ut exhibendum, ſed ut etiam exhibitum. Quod aliter contingit in voluntatibus creatis; & ideo eſt in his locus cognoſcendi futura, vel abſoluta, vel conditionata, priuſquam in ſe ipſis actu ſint, non tamen in decreto libero voluntatis Dei. Aſſumptum declaratur primo, quia in aliquo ſigno æternitatis intelligimus Deũ, ut ſcientem & comprehendentem ſe ipſum, & nondum ſcientem ſuas determinationes liberas etiam ut futuras, vel abſolute, vel conditionaliter: ergo in illo ſigno non deeſt determinata veritas in illo objecto. Antecedens patet de illo ſigno æternitatis, in quo intelligimus, Patrem generare Filium: producit enim illum ex comprehenſione ſui, & non ex aliqua ſcientia ſui decreti liberi: quia hæc non eſt ſimpliciter neceſſaria: Filius autem ſolum per ſcientiam omnino neceſſariam producitur: ergo in illo ſigno non intelligimus in Deo ſcientiam ſui liberi decreti. Prima vero conſequentia probatur, quia in nullo ſigno eſt obiectum cognoſcibile, in quo non cognoſcatur a Deo: ergo, ſi in illo ſigno non ſcitur, neque illud obiectum ſcibile eſt: ergo non habet determinatam veritatem. At vero poſt ſignum illud intelligitur voluntas divina actu jam libere decreviſſe: ergo nullum ſignum relinquitur, in quo poſſit illud liberum decretum ut futurum cognoſci. Probatur minor, quia liberum hoc decretum Dei non habet dependentiam (ut ita dicam) ſeu non præſupponit, nec requirit aliam ſcientiam præter illam neceſſariam: ergo ſtatim poſt illam concipi debet ut actu præſens: nam cum in æternitate omnia ſint ſimul, hæc ſigna rationis ſolum diſtinguuntur ſecundum præſuppoſitionem obiectorum, vel rationum formalium ineſſe: ergo ſecluſa hac præſuppoſitione, nulla eſt ratio ordinis, nec fundamentum ad fingendum illa ſigna. Confirmatur, quia, ſicut hæc ſcientia non eſt ſimpliciter neceſſaria, ita etiam nec liberum decretum: ergo ex hac parte non habent ordinem, & aliunde decretum voluntatis eſt formaliter liberum, & ab illo prorſus reſultat denominatio libertatis in ſcientia: ergo ex hac parte in aliquo ſigno rationis prius debet intelligi actualis voluntas, quam ſcientia ejuſdem voluntatis ut futuræ. Ac denique confirmatur, quia alias prius ſciviſſet Deus ut futura omnia libera decreta, quæ nunc habet, quam viderit præſentia: ergo vidit illa, non tantum ut conditionate futura,

Alio modo imponitur dicta ſententia.

tura, sed ut absolute, quia solum præsupponunt naturalem dispositionem divinæ scientiæ voluntatis, bonitatis, & potentiæ. consequens autem videtur falsum; tum quia rei æternæ videtur repugnare illa antecessio futuri; tum etiam quia alias in illo signo ante actuale decretum suæ voluntatis, haberet Deus scientiam de effectibus futuris a voluntate creata, non tantum conditionatam, sed absolutam vel visionis; tum denique propter illud inconveniens, quia impediretur libertas Dei: nam posita illa scientia, jam non potuisset Deus non habere illa decreta: sicut solent dicere Sancti, Luciferum vel Adam non præscivisse suum lapsum: quia si præscivissent, non potuissent non cadere, ut videre licet in Anselmo de casu diab. c. 21. Euseb. l. 6. de præparatio. Evangel. cap. 9. Theodor. in id Jerem. 26. *Ne auferas Verbum, fortasse audient.*

Vera sententia.

1 Dicendum nihilominus est hanc scientiã, quantũ ad id, quod est perfectionis in illa, extendi ad libera decreta Dei, ita ut Deus ea intueatur non solum ad modum rerum præsentium, sed eorum ad modum futurarum, seu eadem vi & ratione, qua creata futura cognoscit; & hoc sensu dici posse, cognoscere illa ut futura vel absolute, vel sub conditione. Fundamentum hujus assertionis idem omnino esse debet, quod de reliquis actibus liberis; addendo solum, nullam sufficientem rationem differentiæ reddi posse inter divinam & creatã voluntatem, ut in altera hęc futura possint cognosci, & non in alia. Quod primo ostendo in his decretis liberis, quæ de facto non sunt in divina voluntate; possent autẽ esse, si alia non fuissent, vel si hoc vel illud accidisset. Ut (v.g.) nunc Deus non prædestinavit homines, qui ex Adamo non sunt generandi; si autem decrevisset Deus, producere genus humanum in alio homine, ex progenie illius alios prædestinasset, de quibus nunc nihil decrevisset: ergo de illis hominibus potest nunc objici intellectui divino hoc enunciabile; si creassem humanum genus in tali homine, ex illius progenie hos vel illos elegissem: & similia exempla possunt infinita cogitari de quibus habemus in Scriptura nonnullum vestigium, Psal. 80. *Si populus meus audisset me, Israel si in viis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem.* Ubi Basilius & alii notant esse absolutam prædictionem & particulam *forsitan*, non esse positam ad minuendam certitudinem. Ad idem induci potest illud Matth. 26. *An putas, quia non possum rogare Patrem meum, & ipse exhibebit mihi plusquam duodecim legiones angelorum?* In his ergo conditionalibus locum habent omnia argumenta supra facta de voluntatibus creatis: quia in illis objectis est determinata veritas: ergo in se est cognoscibilis per divinam ac infinitam virtutem cognoscendi. Item differentia de supercomprehensione exclusa jam est. Altera vero de existentia æterna decreti liberi hic locum non habet, quia hoc decretum non est positum ab ęterno, ut supponimus. Solum ergo est differentia, quia si illud decretum poneretur in Deo, nihil adderetur voluntati ejus: in voluntate autem creata non ponitur sine additione alicujus actus. Hæc autem differentia ad præsentem impertinens est. Quid enim refert, quod decretum liberum addat, vel non addat, ut cognosci possit? Sicut etiam præsens decretum liberum nihil addit his, quæ necessario sunt in Deo, & nihilominus perfectissime videtur propria & intuitiva visione. Quod vero dicunt alii, has conditionales respectu divinæ voluntatis non cognosci, quia conditio nihil confert ut tale decretum sit, vel non sit, nihil juvat: tum quia id non est in universum verum: potest enim aliquando conferre, ut si Petrus oraturus esset Deum, an Deus voliturus esset illum exaudire: nam oratio ad inclinandam voluntatem confert; tum etiam, quia, quando conditio nihil confert, potest agnosci concomitantia etiamsi non cognoscatur causalitas vel ratio talis voluntatis, ut supra dictum est.

Declaratur & probatur in his decretis quæ Deus non habet.

6 Secundo de his decretis liberis, quę de facto Deus habet pręsertim de his, quæ ex se solo habet (ut ita dicã) id est, quæ in illo non supponunt ex parte voluntatis nisi proprias perfectiones, ut est voluntas creandi mundum: de his (inquam) clarum est, secundũ rem non potuisse prius conditionaliter, quam absolute pręsciri: quia omnis conditio, quæ ad illas antecedit, seu pręrequiritur, supponitur, ut in re posita, quia non est alia, nisi quod Deus habeat talem naturam, bonitatem, voluntatem, &c. conditionalis autem, quę supponit conditionẽ in re positam, transit in absolutam: ut voluntas creandi mundum hunc, quam Deus ab æterno habuit, nullam suppositionem liberam supponit: & ideo idem fuit cognoscere Deum hanc conditionalem: *Si mea voluntas talis est naturæ, libertatis, ac bonitatis, hoc volet*; & absolute dicere, *mea voluntas volet creare mundum*: quia illa suppositio in se & ut scita, necessario supponitur.

Declaratur dicta sententia in his liberis quæ Deus habet.

Prima probatio.

Quod autem nihilominus hujusmodi decretum possit prius ratione cognosci ut futurum, quam ut actu præsens: seu (quod idem est) quod possit cognosci eadem vi & ratione, qua cognoscuntur alia futura conditionata, probatur: primo in hunc modum; quia, quamvis illud decretum in se sit ęternum & actu pręsens, tamen cognosci potest quasi independenter ab illa actuali præsentia, quod per hanc hypothesim optime explicatur, si per impossibile illud decretum non esset æternum, & aliquando illud habiturus esset Deus, nihilominus, semper cognovisset, suam voluntatem fore illud decretum habituram: ergo etiam si nunc sit æternum, intelligitur cognoscibile de divina voluntate ad modum futuri, & independenter ab actuali pręsentia: & hoc solum est prius ratione cognosci, ut futurum quam ut pręsens; quia, ut in argumentis in contrarium tangebatur, hæc prioritas non est in re, sed ad explicandam vim, & modum cognitionis, consideratur ex ordine vel independentia objectorum.

7 Secundo hoc ipsum ita declaratur, quia quãvis decretum Dei liberũ ęternum sit, nihilominus prius ratione concipimus, cognoscere Deũ voluntatem suam quatenus potest hoc vel illud libere velle, quam ut actu volentem hoc vel illud: ergo etiam prius ratione potest eandẽ voluntatem cognoscere ut volituram, quam actu volentem: patet consequentia; quia neq; ex parte objecti est major repugnantia in uno, quam in alio, neq; ex parte cognoscentis potest sufficiens virtus deesse: neq; æternitas ipsius divini decreti repugnat, vel excludit hunc ordinem secundũ rationem. Ut si Deus creasset ab ęterno voluntatẽ angeli, & illa ex ęternitate haberet actum liberum, non repugnaret, Deum cognoscere illum actum non solum ut pręsentem realiter, sed etiam ut emanaturum a tali voluntate: si enim hoc cognosci potest de re, quę est in tempore futura, cur non poterit cognosci de re ęterna secundum quemcunq; ordinem rationis consideretur? Atq; hoc exemplum satis declarat, non esse necessarium hęc futura, prout cadunt in hanc scientiam, dicere ordinem durationis, sed sufficere ordinem causalitatis seu rationis.

Ratio secunda.

8 Tertio hoc ipsum confirmatur, supposito alio principio, in quo omnes auctores hujus sententię conveniũt; scil. habere Deum hanc scientiam conditionatam de actibus voluntatis creatę, prius secundum rationem, quã ipse aliquid libere decernat circa ullam creatarum voluntatum. Ex quo argumentor in hunc modum. Prius ratione, quam Deus habeat hanc scientiam conditionatam de creaturis, habet scientiam simpliciter necessariã de omnibus, quę possunt creaturę convenire: nam juxta probabiliorem opinionem hanc scientiam simplicis intelligentiæ creaturarum habet Deus in illo primo signo, in quo se ipsum comprehendit, seu in quo Pater generat Filium, in quo nondũ intelligitur habere hanc scientiam conditionatam; quia non est simpliciter necessaria, ac scientia simplicis intelligentię; & nihilominus in alio signo æternitatis dicitur Deus habere illam scientiam conditionatam prius ratione quam circa creaturas habeat decretum liberum voluntatis: ergo admittitur in intellectu divina scientia non omnino necessaria, sed aliquo modo libera prius ratione, quam sit in voluntate decretum liberum: ergo eadem ratione, pręcedere potest in intellectu divino similis scientia aliquo modo libera habens pro objecto ipsum decretum liberum voluntatis Dei, prius ratione, quam tale decretum in re positum intelligatur. Patet consequẽtia, quia neq; ex parte scientiæ & actus liberi est major ratio, neque est major connexio inter voluntatem creatam & actum suum, quam inter voluntatem divinam & suum decre-

Tertia ratio.

decretum: eſt enim hoc perfectiſſime liberum. Neq; aſſignari poteſt ulla ſufficiens ratio cur hoc magis repugnet in voluntate increata, quam in voluntate creata. Confirmatur: quia in illo ſecundo ſigno rationis, in quo ante decretum ſuę voluntatis actu poſitum cognoſcit Deus de voluntatibus creatis, quid ſint acturæ, ſi hoc vel illud ipſis accidat, noſtro modo intelligendi, eſt in Deo nova ſcientia circa creaturas præter eam, quæ eſt puræ ſimplicis intelligentię & comprehenſionis omnis potentiæ creaturę: ergo in eodem ſigno intelligetur Deus habere aliquam ſcientiam voluntatis ſuæ pręter ſimplicem intelligentiam, & comprehenſionem poteſtatis ejus: ergo, ſicut de voluntate creata cognoſcet quid actura ſit ex aliqua hypotheſi, ita de voluntate ſua cognoſcet quid volitura eſt ex hypotheſi, quam in re poſitam videt, ſcil. quod eſt talis naturæ, bonitatis, &c. Patet conſequentia, quia nulla eſt ratio, ob quam in eo ſigno nova illa connexio libera ſciri poſſit in voluntate creata, non autem in increata.

Ad fundamenta contrariæ ſententiæ.

9 Neque contra hoc obſtant rationes ſuperius factę, ſed earũ potius reſponſio veritatem hanc amplius confirmabit. Ad primam ergo & præcipuam ex ſignis ęternitatis deſumptam, dicendum in primis eſt, non eſſe univerſalem: procedit enim de liberis decretis, quæ Deus habet, non vero de illis, quę habere poſſet, vel habiturus eſſet circa aliquas res, ſi quippiam aliud circa illas diſpoſuiſſe, vel ſi illę aliter ſe geſiſſent. Deinde dicitur, etiam in illis decretis liberis, quam nũc habet Deus, non recte procedere diſcurſum ibi factum. Quod ut melius intelligatur, advertendũ eſt, hęc ſigna rationis, quæ in æternitate diſtinguimus, non eſſe cogitanda tanquã quædam inſtantia, in quorum uno aliquid intelligitur eſſe, quod non eſt in alio; ſed potius explicanda eſſe quaſi per abſtractionem præciſivam, vel per independentiã aut præſuppoſitionem ſecundum rationem formalem præciſam: hoc ergo ſenſu verũ eſt, ſcientiam per quam Verbum generatur, ratione antecedere ſcientiam futurum, etiam condionatam: & in illo ſigno non habere futura contingentia, tam abſoluta, quam conditionata determinatam veritatem, quanquam illud non tam ſit ſignum in quo, quam a quo, ſeu independentiæ & majoris neceſſitatis. Per hæc ergo nihil aliud ſignificatur, quã futura contingentia non habere illam neceſſitatem, quam habet ſcientia, per quam Verbum producitur; tamen in eorum ſenſu verum etiam eſt, poſſe intercedere ſignum rationis in æternitate, inter illud primum neceſſarię ſcientię: & aliud, in quo videtur intuitive decretum liberum, tanquam actu jam habitum ſeu exiſtens: tale autem ſignum eſt illud, in quo cognoſcuntur futura libera etiam in voluntate ipſa Dei, ex aliqua hypotheſi, quę ſi nunquam ſit ponenda in eſſe, ſcientia manet pure conditionata: ſi vero conditio ſit jam poſita, illa ſcientia definit eſſe conditionata, & tranſit in abſolutam. Ratio verò hujus prioritatis ſecundum rationem, jam a nobis explicata eſt ex independentia objectorum: nam veritas illa ut futura, & fundata ſolum in tali connexione extremorum, pręſcindendo ab actuali exiſtentia pro eadem menſura vel eodem ſigno, eſt de ſe abſtractior, & independens ab illa reali pręſcientia: & ideo ut ſic eſt prius ratione cognoſcibilis. Quid vero decretum liberum non addat voluntati Dei aliquid rei, ſed reſpectum rationis tantum (in quo aliqui vim faciunt) nihil ad pręſentem cauſam refert, quia Deus non cognoſcit hęc decreta fingendo reſpectus: & licet hoc eſſet neceſſarium, poſſet ut futurus intelligi talis reſpectus.

10 Unde prima confirmatio, quæ ex formali libertate voluntatis ſumebatur, potius ſuadet oppoſitum: quia hoc ipſo, quod ſcientia non eſt in ſe libera, ſed neceſſario fertur in objectum, prout cognoſcibile eſt, intelligimus, eo jam ordine ſecundum rationem ferri, quo obiectum eſt cognoſcibile: & quia ex parte obiecti prius magiſq; neceſſarium eſt eſſe poſſibile; ideo ad hoc ſcientia primo terminatur. Deinde, quia etiam futurum ut ſic prius ratione eſt, quam actu exiſtens, ideo prius etiam ſecundum rationem ad illud terminari intelligitur. *Ad primã confirmationem.*

Ad ſecundam autem confirmationem, cum infertur, quod etiam reſpectu creaturarum ſcientia abſoluta futurorum antecederet ad decretum liberum divinæ voluntatis, diſtinguere oportet. Antecederet ad illud ut cognitum, falſum eſt: quia ſaltem neceſſarium eſt præcognoſcere decretum liberum voluntatis divinæ, ut ſecundum rationem futurum proxime poſt talem ſcientiam: nam ex illo pendent abſolute futura in creaturis. Si vero inferatur, quod illa ſcientia antecedit ad illud decretum, ut actu in re poſitum, ſecundum rationis ordinem; ſic concedenda eſt ſequela. Neq; hinc ſequitur aliquod inconveniens; neq; eſt imperfectio ulla, ſed potius maxima perfectio, quod nimirum Deus variis modis ratione diſtinctis hæc futura cognoſcere intelligatur, quibus hæc eſſe cognoſcibilia excogitari poteſt. *Ad ſecundam.*

11 Ad ultimum autem inconveniens ibidem deductum, quod ſolet eſſe præcipuum fundamentum contrariæ ſententiæ, nimirum quia per hanc ſententiam impediri videtur uſus libertatis in divina voluntate, reſpondetur, negando conſecutionem. Et in primis eadem fieri poteſt in ſcientia & libertate animę Chriſti, & ab omnibus neceſſario ſolvenda eſt. Certum eſt enim, beatam Chriſti animam ab inſtante ſuæ conceptionis vidiſſe quidquid Deus vidit ſcientia viſionis, & conſequenter vidiſſe, ſemperq; præſentes habuiſſe omnes actus ſuę voluntatis, quos per totum vitæ tempus habitura erat; & tamen hoc non abſtulit ei libertatem: ergo, quamvis in æternitate ipſa intelligamus, Deum ſecundum ratione præſcire quid voliturus ſit, non ideo tolletur libertas Dei. Quod ita explico; fingamus, Deum in tempore incipere velle aliquid, tunc facile intelligeretur, potuiſſe Deum ab æterno præſcire quid in tempore voliturus eſſet: & tunc intelligeremur id ſcire ſine pręjudicio libertatis, ſicut in anima Chriſti Domini id intelligimus: ergo idem intelligendum eſt etiam ſi omnia ſint æterna. In utraq; ergo difficultate dicendum eſt, illam ſententiam non auferre libertatem propter duo. Primum eſt, quia licet videatur induci neceſſitas quædam ex ſuppoſitione; tamen ipſamet ſcientia, quæ præcedere dicitur, ex parte obiecti ſupponit veritatem pendentem ex libero uſu voluntatis: nam, ut dixi in ſimili, Deus non eſt hoc voliturus, quia ſcit ſe hoc voliturum, ſed potius, quia voliturus eſt, ideo ſcit: & illa ſuppoſitio non eſt omnino antecedens, ut libertatem tollat. Secundum eſt, quia illa ſcientia non proponit obiectum voluntatis, nec movet illam ad volendum, vel nolendum, ſed eſt quaſi mera ſpeculatio rei futuræ, ut dicere ſolent Theologi de ſcientia viſionis, & ideo non immutat modum operandi voluntatis, ſed mere extrinſece ſe habet, ſicut ſcientia vel intuitio, quæ eſt in alio. *Quomodo hæc ſcientia divinã libertatẽ non impediat.*

12 Dices, hac ratione ſatis intelligi, ſcientiam illam inferre voluntati neceſſitatem quoad exercitium; videri tamen neceſſitare illam quoad ſpecificationem, ne poſſit contrarium actum habere: ſicut dici ſolet de homine habente revelationem abſolutam ſuæ damnationis, non quidem neceſſitari ad deſperandum, prorſus tamen impediri ſeu neceſſitari ne poſſit ſperare. Conſequens autem eſt plane abſurdum: primo, quia alias nunquam & reſpectu nullius obiecti haberet Deus libertatem quoad ſpecificationem, quia circa omnia objecta & ſemper habet hanc ſcientiam. *Occurritur obiectioni.*

Secundo, quia, ſi divina voluntas ſecundum ſe haberet hanc libertatem quoad ſpecificationem, & hęc ſciẽtia illam tolleret, deſtrueret obiectum ſuum & ſeipſam, quia ſciendo de Deo talem libertatem, tolleret illam. Reſpondetur, negando ſimpliciter ſequelam propter eaſdem rationes ſupra adductas: nam ſicut hæc ſuppoſitio, quia habet conditiones ſupra declaratas, nam tollit libertatem quoad exercitium, etiamſi ſtante illa non poſſit voluntas non exercere actum: eadem ratione, quamvis eadem facta ſuppoſitione, non poſſit exercere actum contrarium, non id proveniet ex neceſſitate quoad ſpecificationem, ſed ex incompoſſibilitate illarum rerum, quarum altera, ſcientia videlicet, ſupponit jam futurum decretum omnino liberum, & ideo talis ſcientia non deſtruit ſeipſam, neque obiectum ſuum: quia utrumque ſimul per illam ſcitur, & voluntatem ſcilicet ex ſe omnino libere hoc facturam: & quod ſtante hac ſcientia, non poteſt cum illa componi ut aliud faciat.

BREVIS

BREVIS
RESOLUTIO QUÆSTIONIS
DE CONCURSU, ET EFFICACI AUXILIO DEI AD ACTUS LIBERI ARBITRII NECESSARIO.

Anconsistat in aliqua motione, quæ sola sua vi, & natura physice prædeterminet voluntatem humanam.



UM superiorum jussu de quæstione proposita sententiam, quam veram censeo, confirmaturus; ac declaraturus essem, diu multumque cogitavi, an brevi compendio, vel prolixa disputatione, id facere expediret, memor illius sententiæ Augustini. *Laborant homines id discendo, & brevia non valent intelligere, & prolixa non amant legere.* Namque inter homines etiam doctissimos quidam rerum multitudine, & integra ac exacta disputatione delectantur, alii brevitatem, & concisum dicendi modum exoptant. Quamobrem ut omnibus, quod in me esset, satisfacerem, utrumque scribendi genus in hac re his temporibus gravissima amplexus sum. Prius enim integrum opus tribus libris digestum confeci, in quo omnia, quæ ad hujus causæ perfectam intelligentiam, & examinationem conferre poterant omni diligentia congessi. Deinde, quoniam nonnullis tam prolixum opus perlegere fortasse molestum esset: aliis vero per graviores occupationes minime id liceret; decrevi hac brevi summa totius controversiæ punctum attingere, ac comprehendere. Quæ in quatuor breves partes dividitur: in prima sensus quæstionis aperitur: in secunda quorundam Theologorum nova sententia proponitur: in tertia causas, & rationes ob quas illa sententia displiceat mihi, referam: in quarta meam sententiam confirmabo, & declarabo, & obiter ea, quæ contra illam obiici possunt, postquam insinuavero, dissolvam. Quia vero Lectori gratum erit, interdum ea, quæ breviter attinguntur, fusius tractata perlegere, aut ea quæ ex auctoribus referuntur, ex propriis fontibus haurire, hanc diligentiam adhibui, ut semper in margine utraque loca indicarentur.

Quæstionis sensus.

Tractamus copiose de his auxiliis lib. 8 per sex prima capita

2 PRincipio quæstionis sensus & punctus hoc modo declaratur. Convenimus omnes, inter quos hæc controversia versatur, homines indigere divino auxilio supernaturali & gratuito, tam excitante, quam adjuvante, ad opera supernaturalia præstanda. Rursus omnes docemus, hæc auxilia in multis hominibus esse vere ac proprie sufficientia, etiamsi in eis non habeant effectum: quæ idcirco dici solent inefficacia, quoad effectum, id est, non actu operantia, etiam si ex se sint potentia ad talem effectum. In aliis vero hominibus sunt hæc auxilia efficacia, satis enim per se constat, plures homines his divinis auxiliis præparatos, & adjutos converti, credere & penitere, aliosque supernaturales actus operari: atque adeo habere auxilia, non tantum sufficientia, sed etiam efficacia, id est, actu efficientia illa opera, propter quæ talia auxilia conferuntur. Punctus ergo controversiæ est, quid addat hoc auxilium efficax supra auxilium sufficiens? aut cur in uno habeat actualem efficaciam, & non in alio.

Prior sententia.

3 PRior sententia, quam nonnulli Theologi defendunt, in hoc consistit. Auxilium efficax ultra id totum, quod includit auxilium sufficiens addere quoddam aliud auxilium Dei distinctum ab ipso actu libero, quo voluntas consentit vocationi Dei; & est causa ejus, & prius natura quam ille.

4 De quo auxilio hoc docent. Primum a solo Deo fieri, voluntatemque ad illud recipiendum solum passive se habere, quia non est actus ejus, sed quoddam activum principium ipsius actus, seu consensus voluntatis.

5 Secundo, nullum hominem, sive, quum primo convertitur ad Deum, sive, quum per habitus infusos operatur, posse actus humanos supernaturales exercere sine hoc auxilio, quia repugnat supernaturaliter agere sine auxilio efficaci Dei.

6 Tertio, nullum, qui hoc auxilium recipit, non operari, seu non converti, aut non consentire, non ex aliqua præscientia Dei, sed quia illud auxilium talis est naturæ, & talem modum actualitatis habet, ut potenter, & infallibiliter faciat voluntatem secum operari, & consentire, quamvis ita suaviter, ut voluntas libere consentiat.

7 Quarto, per hoc auxilium formaliter determinari voluntatem ad unum actum, & ad exercitium ejus; quia voluntas, quæ ex se erat indifferens ad eliciendum, vel non eliciendum talem actum; vel etiam ad eliciendum alium, affecta hoc auxilio, formaliter determinata manet ad cooperandum illi, ita ut non stet, habere tale auxilium, & non cooperari illi, vel aliquid illi repugnans operari.

8 Quinto, voluntatem, prius natura, quam se determinet ad suum actum præstandum, effective prædeterminari a solo Deo, ipsa voluntate solum passive se habente, quoad hanc prædeterminationem, quæ est quasi in actu primo. Nam actualis operatio, seu actus secundus volendi non est in voluntate (etiam ex horum auctorum sententia) absque ejus cooperatione & vitali, & libera: esset enim apertus error oppositum asserere: sed eorum sensus est inter voluntatem ipsam ex se omni non indifferentem & existentem in actu primo, quasi remoto, & ipsum actum volendi, qui est secundus & ultimus actus, intercedere quandam determinationem in actu primo, quam solus Deus facit in voluntate, infundendo illi prædictum auxilium. Hanc prædeterminationem aliqui physicam vocant, alii quasi physicam, alii omnino ex se efficacem: sed non est hærendum in voce; nam sensus est idem, scilicet hanc prædeterminationem esse talem, ut ex præcisa virtute sua omnino determinet voluntatem ad actum seu consensum.

5 Sexto, huic auxilio attribuunt omnia, quæ vel Scriptura sacra, vel Concilia, vel Sancti Patres, præsertim Augustinus, dicunt de divina gratia in nobis operante, ut velimus, faciamus, & consentiamus: & de Deo, quod ipse sit qui in nobis operatur velle & perficere, qui discernit justum ab injusto, qui miseretur cujus vult: quia non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis, & similia.

10 Septimo, hinc consequenter ajunt, hoc auxilium dari, vel negari ex sola divina voluntate, nam cujus vult miseretur, & quem vult indurat. Ex quo infertur, quod si Deus non decrevit dare, non est in potestate hominis habere illud, cum a solo Deo possit conferri, & nulla possit in homine excogitari dispositio libera, per quam sit in potestate ejus tale auxilium a Deo obtinere. Quia, vel illa dispositio futura esset ex solis viribus naturæ, & ita discretio operantis, & non operantis, seu ha-

habentis & non habentis, auxilium efficax oriretur ex solo bono usu naturali liberi arbitrii, etiam ex parte ejus qui operatur, & habet auxilium efficax, quod est Pelagianum: vel illa dispositio esset ex alia priori gratia: & illam etiam solus Deus faciet in homine, cum sit prior omni consensu libero & supernaturali, imo & auxilio efficaci ad illum necessario: ergo illa gratia non erit in potestate hominis, cum ad talem gratiam non possit alia dispositio requiri, ne procedatur in infinitum, & devolvamur semper in eandem difficultatem: ergo simpliciter totum auxilium efficax, quatenus ab illa priori gratia pendet, non erit in potestate hominis. Itaque juxta hanc sententiam distributio hujus auxilii in sola libera Dei voluntate ponenda est, qui dat illud cui vult, & cui vult negat, nulla alia spectata ratione ex parte hominis, & ita docent, qui in ea doctrina consequenter loquuntur. Et in hoc auxilio constituunt totum negotium prædestinationis hominum quoad infallibilem effectum ejus.

Octavo, quid sit hoc auxilium non satis declarant, divisi enim sunt: ad duos tamen modos reducuntur omnia, quæ dicunt. Unus est, hoc auxilium esse qualitatem quandam, vel motionem, seu entitatem quasi fluentem & actualem: quæ non est habitus, quia non est permanens, cessante actu; neque etiam illa utimur, cum volumus, sed potius ipsa veluti utitur voluntate nostra, & pertrahit illam infallibiliter, ad consensum, & necessario, necessitate talis suppositionis, id est, talis entitatis. Neque etiam est actus vitalis, quia non fit ab ipsa voluntate, sed a solo Deo: nec per illam voluntas amat, odit, timet, aut aliquid hujusmodi operatur, sed solum proxime disponitur, actuatur, & determinatur, ut amet, odio habeat, aut metuat id, ad quod a Deo movetur. Alter modus est, hoc auxilium non esse aliquid inhærens voluntati humanæ, sed esse solum actum efficacem & absolutum voluntatis divinæ, quo efficaciter & potenter præmovet & determinat voluntatem humanam ad id, quod vult: sicut homo per suam voluntatem determinat intellectum ad credendum, vel brachium ad motum. Itaque supponit hic modus di-
12 cendi, Deum dare homini auxilia inhærentia, prævenientia, & excitantia per illuminationes & inspirationes: sed hæc tantum esse sufficientia, donec accedat illa voluntas Dei, & suo arbitrio determinet voluntatem humanam sic excitatam, & utatur illa tanquam instrumento quodam libero ad consensum præstandum.

13 Ultimo sentiunt necessitatem hujus auxilii adæquatam, & formalem (ut sic dicam) non oriri, vel ex fragilitate, quam ob peccatum originale homo contraxit in operando bonum, vel ex actuum supernaturalium perfectione, quæ vires naturales arbitrii humani superat, sed vel ex generali subordinatione, quam voluntas creata habet ad divinam, hoc ipso, quod causa creata est; vel ex eo quod humana voluntas, cum indifferens sit, non est apta ad aliquid volendum, nisi a superiori agente extrinseco prius determinetur. Atque hinc inferunt; simile, vel proportionale genus auxilii divini, talisve motionis requiri ad omnes actus voluntatis humanæ, etiam ad naturales; & aliqui dicunt, non solum ad bonos, sed etiam ad malos pro materiali necessarium esse. Solum erit differentia quasi materialis, vel in ordine & perfectione entium: quia ad actus supernaturales necesse erit, tale auxilium si fit homini inhærens, esse majoris perfectionis in genere entis: vel si fit tantum ipsa voluntas Dei, necessum erit, quod sit determinata ad actum perfectiorem efficiendum. Quæ differentia, servata proportione, reperietur inter actus ipsos supernaturales, tam inter se, quam ad naturales actus comparatos: quia ad actum perfectiorem in uno quoque ordine determinabit Deus voluntatem humanam per aliquam perfectiorem motionem, vel per voluntatem suam, ut habentem vim & efficaciam perfectioris motionis. Et hoc sensu voco hanc differentiam quasi materialem: nam formalis radix, seu ratio necessitatis talis auxilii, eadem est in omnibus actibus ordinis naturalis, quæ est in supernaturalibus. Ad hæc ergo capita videtur tota doctrina hujus sententiæ

Tota hæc sententia fusius declarata est li.1.cap.5 li.2.cap.4. & 6 li.3.cap.7

14

revocari, cujus auctores in particulari visum est non referre: tum quia in manibus omnium versantur, satisque noti sunt; tum etiam ne aliquid alicui imponere videamur, cum in brevi summa non possimus singulorum sententias referre: & præterea, quia in publicis scholis clarius & distinctius hæc sententia proposita est, quam in libris contineatur.

Prædicta doctrina refellitur.

NOs in expositione nostræ sententiæ, quæ præcedenti e diametro opponitur, duo præstamus, quæ hoc loco ad brevem summam redigam. Prius enim quot ac quanta incommoda in ea sententia reperiantur, ostendam. Deinde, quid efficax auxilium sit, juxta August. mentem & veritatem declarabo.

15 Principio igitur argumentamur, doctrinam hanc prout in illa sententia explicata est, non posse in concordiam redigi cum hoc principio, nimirum, dari hominibus, qui nolunt credere, aut pœnitere, auxilium sufficiens, a ad credendum, aut pœnitentiam agendam: Atque adeo doctrinam illam ex hac parte videri divinæ gratiæ contrariam, quia non solum esse debet efficax in his qui convertuntur, & consentiunt, sed etiam sufficiens in his qui non convertuntur, ac dissentiunt. Alias, & falsum esset, quod velit Deus omnes homines salvos facere, contra Paulum b, & e contrario verum esset, Deum deserere hominem priusquam deseratur ab ipso, contra Conc. Trid. c Idemque sequitur, Deum d præcipere homini impossibilia, non dando illi, neque offerendo, ea quæ necessaria sunt ad ea quæ præcipit implenda, contra idem Concilium.

Prima ratio ex auxilio sufficiente

a Auxiliũ sufficiens eleganter describunt Clemẽs ep. 3. Dion. c. 9 de cœle. Hierach. Cypr. li. 4 epist. 7 Aug. in Ench. c. 95 & seq.

16

b 1. ad Timoth. 2

17

Ac denique fieret, non esse in potestate hominis implere supernaturalia præcepta affirmativa: unde, vel ei non imputaretur eorum omissio, vel imputaretur ei, omisisse quod facere non posset. Utrumque autem est contra fidem. Hæc igitur omnia videntur consequi, si auxilium sufficiens deest omnibus, qui efficax non recipiunt, seu omnibus, qui non convertuntur de facto.

c Conc. Tr. sess. 6. c. 11 & 13

18

d De hoc cap 11

19

Superest declaranda prior consequutio, quæ ex sola præcedentis sententiæ expositione satis constat. Dicunt enim illi auctores, præfatum auxilium efficax esse necessarium ad operandum, & non esse in hominis potestate, donec Deus sua sola gratuita voluntate præbeat illud e: ergo, cui non dat, deest aliquid simpliciter necessarium ad operandum, quod neque habet, neque habere potest: qui autem non habet, neque habere potest, quæ necessaria sunt ad operandum, non habet in sua potestate operationem, cum operatio esse non possit sine his, quæ ad illam necessaria sunt.

e Hæc ratio fuse tractata est lib. 1 ca. 9. & 12 & lib. 3 cap. 13

Neque est cur immoremur in impugnanda vulgari responsione, qua dicere solent, hominem sine hoc auxilio efficaci habere auxilium sufficiens ut possit non ut faciat. 20

Hujusmodi enim verba, & in se repugnantiam involvunt, & veritates fidei, quibus illa doctrina impugnatur non declarant. Quod ostenditur primo; quia Deus non præcipit homini ut possit operari, sed ut operetur; debet ergo dare auxilium sufficiens non tantum ad posse, sed etiam ad operandum. Secundo, quia Deus non tantum vult, ut homo possit salvari, sed, ut salvus fiat, ut Paulus dixit: 21 ergo ad hoc dat auxilium sufficiens. Tertio, quia, qui nec habet, nec habere potest, quæ necessaria sunt ad operandum, non solum non habet auxilium ut faciat, sed nec etiam ut possit, moraliter & proxime loquendo: poterit quidem habere potestatem aliquam remotam, & fundamentalem, ac physicam, qualem habet visus ad videndum, dum caret lumine, & calor ad calefaciendum carens concursu Dei: tamen non habebit potestatem proximam & expeditam ad operandum, ita ut vere dici possit hominem habere in manu & potestate sua operationem supernaturalem, quam omisit: at vero hoc necessarium est, ut homini possit imputari ad culpam, quod non operetur. Et ideo Scriptura hoc modo tribuit homini potestatem operandi quando dicit; relictum esse in manu consilii sui. Quocirca in eo sensu

De hac re dictum est lib 3. c. 6 ubi late declaratur auxilium sufficiens

sensu habere sufficiens auxilium ut possit, & non ut operetur, aperta est repugnantia, cum ipsum posse non sit, nisi propter operationem, & tunc vere homo
22 dicatur posse, quando in suo arbitrio, & potestate habet operationem. Et hoc sensu dixit Concil. Trident. Deum non præcipere impossibile, *sed jubendo* (inquit) *monet facere quod possis, & petere quod non possis & adjuvat ut possis*. Neque illa distinctio in aliquo Sanctorum Patrum, vel antiquorum Theologorum,
23 reperietur. Dixit quidem aliquando Augustin. primo homini datum esse, ut perseverare posset, non vero ut perseveraret. Nunc autem dari electis non tantum ut possint, sed etiam ut perseverent: Longe tamen alia est Aug. mens: non enim negat, sed affirmat potius, auxilium datum Adæ, fuisse sufficiens non tantum ad posse, sed etiam ad perseverandum, si vellet. Nam revera, sicut non peccare, ita & perseverare fuit in manu, & potestate ejus: tamen quia non est datum ei illud auxilium eo tempore & modo, quo de facto cum illo erat perseveraturus, licet vere posset, ideo ait Aug. non esse illi datum, ut perseveraret, scilicet de facto & infallibiliter ex præscientia, & intentione Dei, quomodo datur nunc electis auxilium, quo perseverent, ut mox dicemus. Quod autem Adam cum illo auxilio non fuerit perseveraturus, non fuit, quia auxilium ex se non esset sufficiens ad perseverandum, nec quia aliud majus præveniens esset necessarium, sed, quia ipse Adam ex suo arbitrio noluit illi auxilio cooperari.

Concil. Trid sess. 6. ca. 11.

August. de Corrept. & grat. cap. 12. & lib. de natur. & grat. c. 48. D. Tho. 1. 2. q. 109. art. 10. ad 3.

24 Jam vero hac difficultate superati illius sententiæ auctores, conantur aliquo modo defendere, esse in potestate hominis habere auxilium efficax, ejusque voluntati attribuendum esse, quod non habeat, quia alioqui vident, non posse juste ejus voluntati attribui quod non operetur. Quomodo autem id fit in hominis potestate, nec declarant, nec supposita doctrina de auxilio physice prædeterminante, declarari potest. Quod breviter ita ostendo: nam si est in hominis potestate habere hoc auxilium efficax: erit ergo ejus culpæ tribuendum, quod illud non habeat, quando necessarium est credere, vel pœnitere ex præcepto: non enim potest alia ratione esse peccatum non credere, aut non pœnitere, nisi in quantum ex sua culpa provenit carere auxilio illo efficaci ad eos actus: interrogo igitur, quænam illa culpa sit? aut enim est aliquod peccatum commissionis vel omissionis. Primum dici non potest, quia necesse non est, ut, quoties quis peccat non credendo, aut non pœnitendo, novum aliud peccatum commissionis efficiat; quia non semper occurrit aliud præceptum negativum contra quod operetur. Unde, neque dicti auctores hoc dicunt, quia revera esset merum figmentum, & a sana doctrina alienum, dicere, nunquam hominem peccare omittendo aliquod supernaturale præceptum, quin aliud peccatum commissionis faciat contra aliud præceptum negativum. De peccato item omissionis probatur idem: quia vel tale peccatum est hæc ipsa omissio fidei, vel pœnitentiæ: & hoc non, quia ipsamet omissio fidei, aut pœnitentiæ non est voluntaria, nisi in alio priori impedimento, quod homo ponit, ne sibi detur auxilium efficax, quod impedimentum dicebatur esse alia prior omissio, de qua quærimus, quænam sit. Erit ergo necessario dicendum, esse omissionem alterius actus prioris, quam si homo fecisset, recepisset auxilium efficax ad fidem. Sed contra hoc insto, interrogando, an ille prior actus omissus, sit naturalis, vel supernaturalis? Naturalis esse non potest, quia actus naturalis non est dispositio necessaria ad auxilium efficax, & supernaturale: alias ex solo bono usu naturali liberi arbitrii, consequeretur homo tale auxilium, quod est Pelagianum. Si autem est supernaturalis, interrogo an ad illum sit necessarium auxilium efficax, prædeterminans, nec ne? nam, si necessarium est, non imputabitur homini, quod illud non habeat, vel ad alteram dispositionem procedendum erit, in qua idem fiet argumentum, & in qualibet simili, etiamsi in infinitum procedatur; si vero ad illum actum non est necessarium tale auxilium efficax physice prædeterminans, habemus quod intendimus: nam idem dicendum erit de quolibet alio actu, cum sit eadem prorsus ratio. Ponamus ergo, illum actum priorem esse actum orationis: si ergo homo, postquam a Deo est vocatus & excitatus ad orandum, verbi gratia, potest sine tali prædeterminatione orare, & consequenter habere auxilium ad orandum, quod non consistat in illa physica prædeterminatione, cur non dicetur idem de actu credendi, amandi, & similibus.

25 Aliter potest brevius confici hic discursus, nam illud auxilium physice prædeterminans dicitur fieri in homine a solo Deo: ergo non potest esse immediate in potestate libera hominis, quia in recipiendo non est homo immediate liber, sed in agendo, ut ex Concilio Tridentino constat, Solum ergo dici potest esse in potestate hominis mediante aliqua dispositione, sicut recipere gratiam habitualem est in potestate hominis, quia potest efficere dispositionem, ad quam infallibiliter sequitur gratia. Si ergo hoc dicatur de illo auxilio efficaci, inquiro, quænam sit illa dispositio? Naturalis enim esse non potest, ut probatum est ex principiis fidei. Si vero sit supernaturalis, ad illam erit necessarium auxilium efficax. Vel ergo homo habet illud, vel non habet. Si habet, ergo etiam efficit illam dispositionem: quia omne auxilium efficax habet infallibiliter actum, ad quem est efficax: hac enim ratione efficax dicitur. Si autem dispositionem illam habet, ergo etiam recipit aliud auxilium efficax ad ulteriorem actum: supponimus autem, nec se disposuisse ad tale auxilium nec illud recepisse: ergo nec ad ipsam dispositionem recepit prius auxilium efficax: redibit ergo argumentum de illo auxilio efficaci; & sic procedetur in infinitum, donec sistamus in aliquo auxilio prædeterminante, quod non sit in hominis potestate. Quamobrem semper hæc mihi visa est efficax ratio, ex hoc scilicet modo declarandi auxilium efficax, necessario sequi, carere auxilio sufficiente omnes, qui efficax non recipiunt.

16 Secundo argumentamur, auxilium in eo sensu efficax, repugnare libertati. Dicitur enim tale auxilium a solo Deo infundi, voluntatemque nostram solum passive concurrere ad illud recipiendum, & ab eo ita determinari ad unum actum, & ad exercitium illius seu ad consensum, ut impossibile sit, voluntatem recipere hoc auxilium, & non operari ac consentire: *a* ex quo manifeste fit illum consensum non esse liberum. Hoc autem declaramus primo ex doctrina Anselmi *b* recepta a D. Thoma, *c* & fere omnibus antiquis Theologis, *d* quia, licet necessitas solius consequentiæ, quæ est ex suppositione consequente, seu includente usum libertatis, non tollat libertatem, quia jam illius usum supponit: tamen necessitas ex suppositione antecedente ipsum libertatis usum, & necessario inferente illum tollit omnino libertatem; quia tunc effectus, neque in se, neque in sua causa, est liber. Non in se, quia procedit a causa determinata ad unum. Non in sua causa, quia illa posita est, & ad unum determinata independenter ab usu libero ejusdem causæ. Secundo idem declaramus ex Concilio *e* Tridentino, quod ad usum libertatis requirit *potestatem dissentiendi & repugnandi divinæ motioni*. Quæ verba plane, evidenterque reddunt sensum compositum, quia non repugnat, neque abjicit motionem, nisi qui, postquam illam habet, ei non præbet assensum: si ergo motio, vel infusio hujus auxilii talis sit, ut ei voluntas resistere non possit, non manet libera ad illum actum, ad quem per tale auxilium movetur. Tertio, ratione idem ostendimus, quia voluntas non est libera ad recipiendum hoc auxilium, cum in pura ac sola receptione, seu passione non sit libertas, id quod idem Concilium Tridenr. significavit: Deus item suo arbitrio illud dat vel infundit cui vult, & quando vult; ac tunc nulla voluntas ei resistere potest, quominus, ipso dante, ipsa recipiat. Neque etiam est libera ad non operandum post receptum tale auxilium; quia hoc talis naturæ esse dicitur, ut separari non possit a sua actuali operatione; unde ei resisti non potest. Maxime quia includit absolutam, efficacem, ac prævenientem Dei voluntatem, cui nulla creatura resistere potest. Et quamvis ad rationem hanc variæ excogitatæ sunt responsiones, omnes tamen vel re-

26 *Secunda ratio ex libertate voluntatis, a Hæc ratio fuse tractata est li. 1. c. 10 & 13 & lib. 3. ca. 9. & 13. b Ans. lib. de Concor. præd & lib. arbit. cap. 1. & sæpe alias. c D. Tho. 1 p. q 81. art. 1. ad 5. cla rius l. 2. Phys. lect. 15. d Alber. 1. d. 30. artic. 13. Alens. 1. p. q 24. memb. 5. Marsilin 1. qu. 4. art 2. Vval tom. 1. doct fid. c. 23. Favet Aug. lib. 5. de civit. cap. 10.*

e Con Tri. sess. 6 can. 4. & cap. 15. f Vel supra.

Damasc. l. 2 de fide c. 29 & 30. Chry. ho. 1 in ad Heb. & homi. 17. in Ioan. Iustin. q. 8. ad orth. Favet multum Aug li. 3. de lib. arb cap. 18. & li. 7. de Civit. c. 30.

pugnant Concil. Trident. vel ejus doctrinam enervant, & eludunt: vel certe repugnant Scripturæ dicenti, voluntati Dei efficaci, neminem resistere posse: vel in se involvunt contradictionem, dum ajunt, tale esse auxilium hoc ut physice prædeterminet voluntatem, & repugnet ei a sua operatione separari: & simul dicunt, voluntatem posse illi resistere, licet nunquam resistat: quo circa non video quomodo cum hac physica prædeterminatione libertatis usus & exercitium possit consistere. Quam difficultatem senserunt etiam fere omnes auctores graves, qui hoc tempore
27 contra hæreticos scripserunt; & ideo illi semper respondent negando hoc genus præmotionis hoc modo efficacis: quod non solum in ipsis, sed etiam in antiquis Patribus observare licet, Damasc. Chrys. Justin. &c. Nec vero ex hoc discursu inferri potest (ut quidam putant) Deum non posse prædefinire actus supernaturales sine præjudicio libertatis. Est enim longe diversa ratio de physica prædeterminatione, quæ voluntatem nostram afficit, vel immutat: & de interna Dei prædefinitione, quæ per media accommodata, suavi, & morali modo voluntatem inducit, ut late alibi explicuimus: & inferius in hac summa, nu. 48. & sequ. attingemus.

Text. probatio ex auctoritate Patrum negativa, quæ latius habetur li 3. cap 12 g. Conc. Tri sess. 6. ca. 5. & 6. & can 3. & 4. h Arausi II can. 5 & seq.

28 Tertio asserimus, illum auxilii modum, nullum in Sanctis Patribus, aut Conciliis habere fundamentum, ideoque non esse admittendum in re tam ardua & supernaturali. Hoc autem ostendimus; primo, quia omnia auxilia prævenientia, quibus Deus homines movere solet ad fidem, pœnitentiam, & similes actus declarant Concilia, & Patres fieri a Deo in nobis per doctrinam externam & internam, persuasiones, illuminationes, mentisque excitationes denique per inspirationes & immissiones diversorum affectuum bonorum, amoris, aut odii. Hoc constat ex Conc. Trid. g Arausic. h II. Aug. Prosp. & aliis. i Secundo, quia nunquam Patres utuntur illo modo loquendi, quod Deus nostras voluntates prædeterminet, multoque minus reperitur in eis vestigium physicæ prædeterminationis. Dicunt quidem Deum præparare voluntatem, prævenire illam, inclinare, trahere, & facere, ut velimus faciamusque, & similia: prædeterminare autem absolute, aut physice, aut efficaciter, nunquam dicunt: neque illa verba his æquivalent: quia omnia intelliguntur optime sine tali prædeterminatione. Imo ab ipsis Patribus ita explicantur, ut non possint aliter intelligi: dicunt enim Deum id facere invitando, alliciendo, consulendo, & aliis modis similibus, quos Aug. duobus verbis complexus est, *quia Deus vel aperit, quod latebat, vel suave facit, quod non delectabat*. Tertio, quia nunquam reperitur in Sanctis Patribus, quod fundent necessitatem gratiæ in indifferentia libertatis, neque in sola subordinatione causæ secundæ ad primam: sed, vel in repugnantia appetitus, & difficultate operandi bonum ex peccato originali orta; vel in defectu & improportione naturalium virium humanæ facultatis, seu intellectus & voluntatis, ad finem & beatitudinem, propter quam creatus est homo; & ad media, per quæ ille finis comparatur, & in gravitate divinæ offensionis, quam homo peccando incurrit, quæ nisi per divinam gratiam expelli non potest. Illæ autem aliæ rationes, nec a Patribus traditæ sunt, neque ab antiquis Theologis, quos semper sub hac voce comprehendemus, ut brevitati
29 studeamus.

i. Conc Senon. c. 25 Cœlest. Pap. epi. 1. ad Episc. Galliæ Aug. de Spi. & lit c. 34. l. 1. ad Simp qu. 2 de bon. per. seve. c. 14 & passim. Prosp. optime l. 2. de vocat. Gent c. 9 alias 26 Aug. li. 2 de Peccat. mer. c. 18 Videatur etiam l 3 de li. arb. c. 12. In Enchirid. c. 13

30 Quarto asserimus, sententiam illam non solum non habere in antiquitate fundamentum, verum potius multa in antiquis Patribus reperiri, quæ huic sententiæ manifeste repugnant. Primo namque multi Patres interdum absolute docent, Deum non prædefinire actus liberos, non prævenire libertatem nostram, & similia; quæ non possunt ab alio sano sensu intelligi, nisi dicta esse intelligantur ad excludendam similem prædeterminationem Secundo, quia sæpissime ajunt, voluntatem humanam ita esse constitutam a Deo, ut consilio & ratione se determinet ad volendum, vel nolendum etiam in supernaturalibus; excitata quidem,
31 & adjuta divina gratia, non tamen prædeterminata; sed ipsa seipsam, determinans cooperando divinæ gratiæ. Sunt autem valde opposita, quod optio detur voluntati, seu quod relinquatur in manu consilii sui & quod ab alio prædeterminetur. Unde, quoad hanc partem non solum locutiones Patrum, sed etiam Scripturarum illi sententiæ repugnant. Tertio, quia dicunt, Patres, voluntatem esse liberam, & conservari liberam a Deo in suis actionibus etiam supernaturalibus, ut possit omni prævenienti motioni Dei resistere, ut clarius cæteris explicuit Concil. Trid. Sunt autem valde repugnantia, & opposita, manere voluntatem physice prædeterminatam ex motione prævia Dei, & posse illi resistere: quia ipsi physicæ prædeterminationi non potest voluntas resistere, vel physica prædeterminatio non est: quia, si ei potest voluntas resistere, subjicitur ipsa usui libero, & potestati ipsius voluntatis; quomodo ergo illam ad unum physice prædeterminat? Quarto, quia etiam dicunt esse in potestate hominis converti, & velle credere, & habere quidquid ex parte Dei ad 33
hæc omnia necessarium est; quod in ea sententia nullo modo consistere potest; quia habere auxilium efficax illo modo explicatum, nullo modo est in potestate hominis, ut exponendo ipsam sententiam satis declaratū est: idque in primo discursu efficaciter ostendimus.

Quarta ostensio ex locutionibus Patrum. Damas. & Chrys. locis citatis pag. præcedi. Idem sentit Anselm. lib. de concor. præscient. capit. 2.

De hoc tractatur late li. 1. ca. 1. 2 & 3.

& aliis locis supra judicatis.

32 *Con. Tri. sess. 6. can. 5. & ca. 4.*

Quinta ratio ab inconvenienti de prædeterminatione actus mali.

34 QUinto videtur ex fundamento ponendi hoc auxilium physice prædeterminans voluntatem, ex indifferentia ipsius voluntatis desumpto, vel ex generali subordinatione ad causam primam, sequi Deum esse auctorem mali actus vere ac proprie; non prædeterminando solum, sed etiam præmovendo, & prædeterminando voluntatem ad illum, quod, quam sit absurdum, omnibus fere Catholicis viris perspectum est. Consecutio prior probatur; quia voluntas ex se tam est indifferens ad malos actus efficiendos, sicut ad bonos; & in eorum effectione tam subordinata primæ causæ, sicut omnis causa secunda in quolibet effectu suo: oportet ergo, juxta illud principium, dicere; Deum etiam sua efficaci voluntate prædeterminare, & promovere efficaciter nostras voluntates, ut consentiant tentationibus, vel objectis pravis, quando ab eis invitantur: Itemque sine tali prædeterminatione Dei nullam voluntatem habere posse pravum consensum; & posita tali prædeterminatione non posse illum non habere. Rursus dicendum etiam consequenter est, Deum non ex malis meritis hominis, neque ex pravo usu libertatis ejus dare illi talem præmotionem ad actum malum, sed solum, quia vult. Itaque dum homo actu tentatur, ut consentiat in actum præcepto contrarium, cum Deus æque possit prædeterminare voluntatem ejus, ut consentiat, vel dissentiat, Deus ex se & ex sola voluntate sua determinat illam ad consensum, potius quam ad dissensum: & ex duobus hominibus hunc facit consentire, illum dissentire, solum quia vult.

Quæ omnia & alia ejusdem rationis admittunt nonnulli auctores illius sententiæ, seque satis putant exponere, vel potius eludere Scripturas & Conciliorum definitiones, adhibita distinctione de actu malo pro formali, vel pro materiali, Deo attribuentes materiale, & negando formale: ac si separabile sit, moraliter loquendo, formale a materiali, quando intentio 35
agentis definite & absolute tendit ad ipsum actum humanum, a quo inseparabilis est deformitas: & illum vult, & decernit cum omnibus moralibus conditionibus positivis, a quibus eadem malitia separari non potest: & ita illum vult, ut non velit quasi conditionate & dependenter a voluntate creata; sed absolute volendo, & præfiniendo ipsam conditionem; & faciendo efficaciter, ut ipsa voluntas creata ad talem actum applicetur & determinetur.

Totus hic discursus late tractatur li 2. fere per totum præcipue c. 2. & 4.

Hoc ergo modo attribuere Deo efficaciam, & prædeterminationem actuum malorum, dicimus impium videri & contrarium definitionibus Concil. Trid. & Arausic. & omnibus Scripturis, quæ negant, Deum *implanare* hominem, aut esse malorum tentatorem, & aliis similibus. Quamobrem nonnulli ex Theologis, qui doctrinam illam de prædeterminatione physica in bonis actibus amplectuntur, eam

Con. Trid. sess. 6 can. 6 Arausic. II. cap. 13. & 25.

in

in malis abhorrent, & omnino negant, in quo quidem pie & religiose loquuntur, sed non consequenter. Est enim evidens, aut illud prius sine fundamento affirmari, aut hoc etiam ex illo fundamento necessario sequi. Igitur, si, ob vitandum tam magnum absurdum, ab illo fundamento recedatur, nullum superest ad ponendum auxilii efficaciam in illa physica prædeterminatione.

Ostenditur non recte exponi Scripturas juxta illam doctrinam. Ioan.

36 Sexto hinc inferimus, magnam vim facere divinis Scripturis, quæ singularem Dei gratiam operantem nostros actus supernaturales prædicant, qui eas de hoc auxilio physico, seu physice prædeterminante voluntatem, interpretantur. Nam plane sequitur, easdem loquendi formulas posse ad actus bonos naturales, imo ad actus malos accommodari. Nam, si ideo dixit Christus: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum*, quia nemo potest credere, nisi per illam physicam motionem a Deo prædeterminetur: ergo etiam potuisset dicere Christus: Nemo potest bonum opus morale facere, nisi Pater meus traxerit eum ad illud faciendum: quia etiam non potest facere homo tale opus, nisi Deus prædeterminet physice voluntatem ejus ut velit facere. Imo & dicere potuisset, non potest Judas vendere me, nisi Pater meus eum traxerit ut velit me vendere: quia omnibus his verbis non significatur, nisi id quod est materiale in peccato interiori, ipse, scil., actus voluntatis quem Judas habere non potuisset, nisi Deus illum traxisset, prædeterminando illum. Idem argumentandi modus applicari potest ad illa verba: *Faciam ut faciatis*: *Deus est, qui operatur in vobis velle & perficere*: & similia, si hæc dicta sunt rationes hujus physice prædeterminationis. Item applicari potest ad illa verba. *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*. Similiter enim dicere poterimus: non est volentis, neq; currentis (utique ad malum) sed Dei indignantis, seu implanantis. Similiter accommodari potest ad illa verba: *Quis enim te discernit*? nam, sicut illa efficacia physica divinæ applicationis discernere dicitur justum a peccatore, ita de eadem dicere possumus discernere peccatorem, & esse præcipuam, vel potius totam causam, quæ ipsum in eo statu constituat. At quis non videat, quam hæc sint absurda: aut quis non clare intueatur, quam evidenter hæc omnia ad illam positionem, seu interpretationem consequantur? Imo ulterius sequitur ex illa declaratione, nihil excellens, aut principale de actibus supernaturalibus, aut operibus divinæ gratiæ posse cum fundamento ex illis modis loquendi Sacræ Scripturæ colligi. Nam ex eis juxta hanc interpretationem solum habetur, voluntatem nostram nihil posse operari sive generali præmotione Dei ob subordinationem, quam ad ipsum habet, quatenus causa creata est: vel sine prædeterminatione Dei, quia causa ex se indifferens est. At hæc ratio habet locum, etiamsi vel ipsi actus non sint supernaturales, vel in nobis nulla sit difficultas bene operandi ex peccato contracta. Ruit ergo totum supernaturalis gratiæ fundamentum, quo Concilia & Patres nixi sunt & omnes Scripturæ prorsus enervantur. Nam, si aliquod Dei beneficium ex illis testimoniis juxta illam sententiam colligi potest, ad summum illud erit, quod cum possit Deus non prædeterminare voluntatem hominis, ut velit credere, sed ut nolit, gratuito illam determinat ad volitionem, & non ad nolitionem. At hæc quæ gratia est? Nonne in omnibus operibus moralibus, aut naturalibus, idem dicendum est, juxta prædictam sententiam, aut fundamentum? aut quomodo huic beneficio non correspondet in malis gratuita prædestinatio ad malum, quã Concilia & Patres meritissime ubique damnarunt?

Ad philip. 2. — *Rom.* — *2.Corint 4.*

Hæc igitur sunt, quæ nos præcipue movent, ut illam doctrinam a veritate alienam judicemus: cuperemusque ab Apostolica sede decerni, an in hoc nostro judicio decipiamur: illi namque illud submittimus, semperque subjecimus, paratique sumus ejus decreto ac censura corrigi, si alicubi nos a veritate contigerit aberrare: sub qua correctione, sicut de prædicta sententia, quid censeamus aperuimus, ita, quid de auxilio efficaci sentiendum censemus, declarabimus.

Vera sententia.

37 IN primis supponimus (quod fides Catholica contra Pelagium docet) hominem solis sui liberi arbitrii viribus absque ope divinæ gratiæ, nihil supernaturalis boni nullum ne pietatis opus, quod ad vitam æternam obtinendam conducat, operari posse: neque ipsammer naturalem legem constanter seu diuturno tempore absque ejusdem gratiæ auxilio servare. Cum autem eadem fides Catholica doceat, per hoc auxilium gratiæ, non tolli liberum arbitrium, sed liberari, sanari, & juvari, ita concordiam hanc libertatis, ac gratiæ declarare studemus, ut integre & omni ex parte a Lutherano errore recedamus, falsasque demonstremus esse calumnias hæreticorum hoc tempore dicentium, liberum arbitrium rem esse de solo titulo, aut titulum sine re. Itaque gratiæ necessitatem cum vero usu libertatis conjungimus usumque libertatis, ut alicujus valoris & momenti sit apud Deum, a gratiæ operatione, & cooperatione nullo modo separandum esse docemus, cum a Christo Domino dictum legamus: *Sine me nihil potestis facere*, &c. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*.

Prima propositio. — *De his omnibus late li 3. in sex primis capitibus.*

38 Hinc ulterius, juxta Tridentini Concilii doctrinam, hoc gratiæ auxilium, non solum adjuvans sed etiam excitans esse docemus; quia non solum gratia Dei nos juvat, quando operamur, sed etiam nos prævenit, & excitat, ut bene operemur. Et ab hac Dei excitatione quam etiam vocationem & divinam inspirationem, ac illuminationem, idem Concilium appellavit: ab hac (inquam) initium salutis in nobis inchoari dicimus, quam Deus incipit operari in nobis sine nobis: id est, sine nostris meritis, & sine nostra libera cooperatione, vel dispositione ulla, sed ex mera sua libertate, & gratia, ut contra Pelagian. reliquias Concil. Arausic II. definivit. Quamvis enim Dei gratia nobis salutem non conferat sine nobis (loquimur de adultis, quorum liber consensus, ut salventur, necessarius est) prevenit tamen nos vocatione sua sancta, & tangit corda nostra priusquam nos aliquod supernaturale bonum operari possimus; & antequam consentiamus, ipsius tactum corda nostra præsentiunt. Hæc ergo vocatio per excitantem gratiam fit; & hæc eadem est gratia operans, per quam Deus solus operatur in nobis, ut velimus; quamvis ipsum velle, non ipse solus operetur in nobis, sed cooperetur nobiscum, ut sæpissime Augustinus dixit.

Cont.Trid. sess.6.c.5. & 6 idem cant. 3. & 4. — *Secunda propositio.* — *Per totum, præsertim cant. 3. & 4.* — *Tractatur hoc late lib.3 c.6.*

39 Tertio, cum certum sit, vocationem hanc non in omnibus, qui vocantur habere effectum, neque enim omnes, qui ad cœnam fuerunt vocati, venire voluerunt, nihilominus vocationem illorum, qui non veniunt, ita censemus esse sufficientem, ut vere & proprie in eorum potestate ac arbitrio sit positum venire si velint. Et ut Augus. verbis utar, qui noluerunt venire, nec debent, nec possunt id alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam, ut venirent vocati, erat in libera voluntate. Quod non aliter probamus, quam rationibus in prima assertione contra præcedentem sententiam insinuatis. Illæ enim revera concludunt, nisi vocatio, quæ in re non habet effectum, ex se sit prædicto modo vere & in re sufficiens, nec sufficientem appellari posse, nec ratione illius posse homini imputari, quod vocatus non veniat. Atque hinc fit, vocationem hanc simpliciter sufficientem, tam ex parte auxilii excitantis, quam ex parte adjuvantis, debere aliquo modo includere, seu conferre, vel saltem offerre homini vocato, in potestate ejus constituere quidquid ad volendum, & consentiendum necessarium est. Nam cum utraque illa gratia excitans, & adjuvans, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sit necessaria, exempli causa, ad primam voluntatem credendi, seu pœnitentiam agendi, si altera illarum gratiarum deesset homini, ita ut nullo modo esset in potestate ejus habere illam, simpliciter non haberet potestatem volendi credere, pœnitentiamve agendi, nec auxilium ad hos actus sufficiens. Unde ille homo merito posset alteri tribuere, quod vocatus cum esset,

Tertia propositio. — *Lib.83. qq. q.68.*

ipse, non veniret: ei (inquam) posset tribuere, qui negavit majus aliquod auxilium necessarium ad veniendum: & nullam viam, vel modum obtinendi tale auxilium in ejus arbitrio: seu voluntate constituit.

40 Quocirca cum ex parte gratiæ excitantis non sufficiat sola vocatio exterior, sed aliqua etiam interior illuminatio, & inspiratio necessaria sit, ut vocatio sit sufficiens, non satis est exterior doctrina, sed oportet, ut, mediante illa, vel interdum sine illa, Spiritus Sanctus interius operetur, & hominem excitet, suoque modo doceat, & vocet: cumque ante hanc vocationem nihil possit homo operari conferens ad suam salutem, si Deus daret exteriorem vocationem, & interiorem negaret, non vocaret sufficienter: non est ergo vocatio sufficiens, donec interior tactus Spiritus Sancti intercedat, qui in eo genere & ordine gratiæ excitantis sit sufficiens ad aliquid libere & supernaturaliter operandum. Atque hoc modo dicimus vocationem sufficientem includere omnem gratiam excitantem interiorem simpliciter necessariam ad volendum.

41 Rursus ex parte gratiæ adjuvantis intelligi potest necessarium, vel aliquod auxilium, quod sit per modum principii, vel actus primi, seu quod per modum actus primi comparetur ad liberum consensum voluntatis, vel potest intelligi ipsemet concursus actualis Dei, qui necessarius est etiam ad opera gratiæ, & proportionatus esse debet ipsis operibus, & ejusdem ordinis cum illis, atque adeo supernaturalis etiam, & gratuitus, sub qua ratione auxilium etiam gratiæ dici solet. Si ergo de priori auxilio per modum principii loquamur, necesse est, ut vocatio sufficiens ad fidem, verbi gratia, includat omne illud auxilium, quod est necessarium principium ad eliciendam voluntatem credendi, sive illud principium sit ipsamet gratia excitans, sive sit aliqua qualitas permanens, aut transiens, sive sit ipsamet virtus divina exposita, & quasi præparata ad juvandum hominem, sive quippiam aliud esse excogitetur: quidquid enim tale principium sit, simpliciter necessarium est, ut homo velle possit & efficere id, ad quod vocatur: sed is, qui sufficienter vocatur, simpliciter constituitur potens ad volendum, alias non peccaret non volendo: & merito posset, non sibi, sed alteri tribuere, si non veniret vocatus, quia non ex voluntate, sed ex impotentia, non veniret. Sicut, si homini non daretur lumen, vel species visibilis, ad videndum, non posset ei tribui, quod videret? quia species, & lumen est necessarium principium, ut homo habeat proximam, & completam videndi facultatem. Sic igitur, ut vocatio sit sufficiens, necesse est ut includat omnem adjuvantem gratiam, quæ per modum principii necessaria est ad illum actum, ad quem homo vocatur.

42 Si vero de concursu gratiæ sermo sit, quoniam hic non ponitur actu in homine, nisi quando homo jam vult, non potest hoc modo includi in vocatione sufficiente, quam habet is, qui non operatur: necessarium vero est, ut hic concursus cum ipsa vocatione sufficiente ita offeratur ex parte Dei, ut sit in hominis potestate illum habere si voluerit. Itaque, sicut ego quando non ambulo, non habeo actu in me receptum concursum ad ambulandum, quia hic non est nisi in ipsa actuali motione seu ambulatione, habeo tamen ita paratum illum concursum ex parte Dei, ut in potestate mea sit habere illum: alioqui non esset in potestate mea ambulare. Ad eundem modum in re Theologica philosophandum censemus, ut is, qui sufficienter vocatur ad fidem, constituatur simpliciter potens ad credendum, necessarium esse, quod ita habeat paratum a Deo accommodatum concursum gratiæ ad supernaturalem fidem, seu voluntatem credendi, ut sit in ejus potestate, ac voluntate habere illum, si seipsum velit ad credendum applicare, prout cum divina gratia potest. Hoc ergo modo de sufficiente vocatione & gratia sentiendum esse judicamus, ut, quæ sacra Scriptura, Concilia, & Patres de illa docent, vera essent, vera esse possint, ut in prima assertione contra priorem sententiam satis declaravimus.

Legatur Vega li. 6. in Trid. ca. 7. Soto lib. 1. de nat. & gra. c 16.

43 Quarto hinc colligimus, ultra vocationem sufficientem, prout includit omne auxilium tam excitans, quam adjuvans, quod homini dari intelligimus priusquam actu operetur, & consentiat, nihil esse simpliciter necessarium ad actualiter operandum, præter actualem gratiæ concursum, quo Deus cum ipsa voluntate influit in actum ipsum, & consensum ipsius voluntatis. Probatur ex illis locis sacræ Scripturæ: *Ego sto ad ostium & pulso, si quis mihi aperuerit, intrabo ad illum. Vocavi, & renuistis. Quoties volui congregare filios tuos, & noluisti*, ex quibus nobis constat post vocationem expectare Deum, ut homo aperiat & consentiat: supponitur ergo in dictis locis, hominem esse jam constitutum in actu primo sufficiente ad consensum præstandum, solum indigere concursu proportionato, quem necesse est esse illi paratum, esseque in potestate ejus, ut ex eisdem locis colligitur, cum sine illo, neque aperire, neque consentire possit. Atque hinc sumitur ratio Theologica;
quia, si aliquid aliud esset necessarium, illud deberet 44
esse prævium ad actum, & aliquo modo principium ejus, vel conditio necessaria ad illum. Unde fit, ut homo, illa re carens qualiscunque illa sit, adhuc sit impotens: & consequenter nondum habeat auxilium simpliciter sufficiens: si ergo supponitur habere sufficiens, ut vere habet omnis qui peccat, cum vocatus non venit: necesse est, ut nihil illi desit præter actualem concursum. Sicut in naturalibus virtutibus illa dicitur sufficiens ad agendum in genere causæ proximæ, quæ solum indiget concursu causæ universalis ad agendum: nam, si aliqua alia re indiget, quantum ad id, est virtus insufficiens vel incompleta, vel non satis applicata: & consequenter non est proxime sufficiens, prout necessarium est in causa libera ad potestatem simpliciter, ut sit moraliter potens, ejusque voluntati, & non impotentiæ tribuatur, si non operetur, vel consentiat.

Quarta propositio

Ita loquitur Amb. ser 10. in Psal 118. tractans illud. Prævenerunt oculi mei ad te diluculo. Sumitur ex Aug. li. 83. qq. q. 68. & li. 1. Retr. cap 26.

45 Alia etiam ratione id probatur, quia, si aliquid aliud necessarium esset, maxime gratia aliqua, quæ de sola & sua vi determinaret voluntatem ante consensũ ejus: sed talis gratia non solum necessaria non est, sed etiam repugnat indifferentiæ, & libero usui ipsius voluntatis, ut est ostensum: ergo nulla talis gratia est necessaria. Quo circa, considerando eam actionem gratiæ, quam Deus habet in homine absque consensu libero ejus, excitando, inspirando, illuminando, &c. & hoc morali modo, ut velit operando, si talis actio attingat gradum auxilii in eo genere immediate sufficientis ad aliquem actum supernaturalem voluntatis, inter talem actionem Dei, & illam, qua concurrit cum voluntate ad ipsum assensum liberum, nulla alia actio Dei intercedit, quæ necessaria sit ad consensum liberum præstandum; alioqui, vel illa prior gratia non poterat esse sufficiens ad talem consensum in ratione proximi supernaturalis principii: vel illa alia, quæ intercedere dicitur, necessaria non est: & præterea intelligi non potest quomodo adhibeatur sine præjudicio libertatis.

46 Quinto hinc ulterius concludimus, auxilium efficax, ut actu operetur consensum liberum in homine, ultra sufficiens excitans, & adjuvans, & actualem ejus cooperationem cum voluntate, nihil necessario requirere quoad rem ipsam, seu nihil aliud addere ex parte Dei, præter illud auxilium gratiæ, quod in actuali concursu proportionato consistit. Hæc assertio sequitur necessario ex præcedenti, quia omnis homo, qui actu operatur supernaturalem actum, habet auxilium efficax: sed in homine prius habente auxilium sufficiens sine actuali operatione, & postea actu operante per illud auxilium, nihil necessario additur præter actualem concursum, & operationem ipsam: ergo auxilium efficax nihil necessario addit, vel ponit in homine ultra auxilium sufficiens præter actualem concursum, & influxum actui supernaturali proportionatum. Dico autem, non necessario, quia fieri potest (& fortasse frequentius ita contingit ex Dei libertate, ac benevolentia) ut præter auxilia sufficientia, quibus homo non consentiret, quamvis posset, ei addantur uberiora, & copiosiora auxilia excitantia, ut homo vocationi præbeat assensum. Dicimus tamen, hanc uberiorem gratiam non esse simpliciter necessariam, ut vocatio sit efficax, id est, ut habeat effectum; nam si id esset neces-

Quinta propositio

necessarium, omnis gratia excitans minor illa, esset in suo genere sufficiens.

Ita declarant concursum Dei quam plures Theologi late adducti lib. 1. c. 15. & lib. 2. c 3.

47 Hic vero aliquis optaret exponi, per quam voluntatem Deus præbeat hunc concursum, sed quia in hac brevi summa non possumus omnia fuse declarare, dicimus breviter, illam voluntatem talem esse debere, cui liberum arbitrium possit resistere, quia alias illi necessitatem inferret, ut bene notavit Soto libro 1. de natur. & grat. capite 16. ubi propterea dicit illam voluntatem non esse absolutam, & beneplaciti, sed includere ordinem ad consensum liberum voluntatis creatæ. Unde necesse est, ut talis voluntas non sit ad unum solum actum determinata, sed quod ex se offerat concursum in actu primo indifferentem ad multos, ut libertas voluntatis, etiam quoad hanc partem integra servetur. Nec tamen per hoc excluditur, quin possit Deus aliquos actus prædefinire, præsertim in prædestinatis, ut ex sequenti puncto constabit.

Sexta propositio.

48 Addimus ergo sexto, quamvis gratia efficax physice, & re ipsa nihil ex necessitate ponat in homine ultra sufficientem, tamen ex parte Dei auxilium efficax (quod Augusț. hujus fere vocis inventor, vocationem efficacem appellavit) addere speciale beneficium, & quandam moralem rationem (ut sic dicam) quæ in hoc consistit, quod Deus ex speciali, & efficaci proposito, & affectu dandi homini fidem, vel gratiam, ei præbet illam vocationem, & in illo tempore, & modo, prout novit accommodatam, ut cum illa homo re ipsa, & cum affectu consentiat, quamvis possit non consentire. Et ideo Augustinus hanc vocationem, *congruam*, *altam*, atque *secretam*, appellat. Solet quidem interdum dici vocatio efficax, quæ copiosa est, & multo majora includit auxilia, quam ordinarie dari soleant, quomodo appellavit aliquando Augustinus vocationem Pauli efficacissimam: & similis fuit vocatio latronis in cruce, Matthæi, Magdalenæ, & fortassis Apostolorum omnium, & innumeræ aliæ. Tamen gratia hoc modo efficax, ut dixi, non est necessaria simpliciter ad operandum: nos autem loquimur de efficacia gratiæ, quæ omnibus, qui actu operantur, & convertuntur, communis est: & ideo non potest hęc efficacia in illa abundantiori gratia constitui. Constituenda igitur est in illa congruitate morali, quam Deus infinita sua sapientia prænovit, & benigna misericordia, quibus voluit, præparavit.

Libro de gra. & lib. arb. cap. 5. lib. 1. qq. ad Simpl. q. 2.

Ex Aug. ser. 130. de temp. Cyril. Alex. de adorat. in Spirit. & veritat. coll. 11,

De Prædest. Sanct. cap. 8.

49 Quid autem sit illa congruitas, vel in quo consistat, remotum est a sensibus hominis, ut Augustinus ait, quapropter illam vocationem, altam, atque secretam appellat: ideoque nos hoc tantum revocamus ad Thesauros sapientiæ & scientiæ Dei, qui novit facienda antequam fiant: & de unaquaque voluntate humana prænovit quid in omnibus momentis, occasionibus, & cum quibuslibet vocationibus operatura sit, si ita vocetur aut tali tempore & modo, etiamsi mere libere, & contingenter id sit operatura, & non ex aliqua prædeterminatione, quam ab extrinseco agente, etiam a Deo ipso receptura sit.

Lib. 1. qq. ad Simpl. q. 2. ad fi. De Spi. & lit. c. 34. Lib. 83. qq. q. 68. de gra. & l. arb. c. 16. Tracta. 16. in Joan & aliis locis supra insinuatis.

50 Hoc autem, quod in hac sententia affirmamus de congruitate vocationis efficacis, non aliter probamus, quam ex ipso auctore, a quo primum hæc efficacitas & nominata, & declarata est; Augustino scilicet, qui ubicunque hujus gratiæ efficacis meminit, in vocatione illam ponit, eamque ita declarat: quia tali viso, attingitur mens hominis, quo ejus voluntas moveatur ad fidem, quomodo etiam Paulum vocatum esse, affirmat idem Augustinus ad Simplicianum: & ideo ait, & congruenter, & efficaciter fuisse vocatum. Similiter aliis locis dicit, Deum agere visorum suasionibus, ut velimus, & ut credamus, & quando ita id suadet ut persuadeat, tunc esse vocationem congruam & efficacem. Et similia multa apud Augustinum leguntur, ex quibus satis certe constat, non fuisse aliam mentem ejus atque sententiam.

51 Deinde ex his quæ ad improbandam aliam sententiam attulimus, colligimus, non posse gratiam efficacem in alia re consistere. Aut enim gratia efficax appellatur illa, quæ actu facit conversionem nostram, vel fidem, amorem, &c. vel quæ facit ut faciamus & velimus cum effectu, ita ut non resistamus. Priori modo potius dicitur gratia actu efficiens, quam efficax: & sic clarum est efficacem gratiam non esse sine cooperatione nostra, nec positam esse in sola gratia excitante, seu vocatione, sed simul necessariam esse cooperantem, & actu nobiscum concurrentem. At vero neque in hoc sensu appellavit August. gratiam efficacem, ut ex citatis locis constat, neque vox ipsa *efficax*, hanc habet propriam significationem, sed majorem quandam vim & energiam indicat, ut etiam auctores cum quibus disputamus maxime contendunt, quibus libenter id concedimus. Posteriori ergo modo dicitur hoc loco gratia efficax, qua Deus facit ut velimus & faciamus: & hoc non facit nisi per gratiam vocationis, per illuminationes, inspirationes, & similia, ut Aug. expresse etiam docet: ergo in hujusmodi vocatione est hæc efficacia: ostensu autem est, in vocatione non posse esse efficaciam physice determinandi voluntatem, imo id aperte definit Concilium Trident. ergo non potest esse alia efficacia, nisi moralis. Rursus sola efficacia moralis non est omnino certa & infallibilis, nisi præcedat sententia in causa movente & inducente (id est, in Deo) qua sciat observare opportunitatem & occasionem congruam, in qua prænovit suam persuasionem habituram effectum: ergo efficax auxilium preveniens & inducens infallibiliter voluntatem non potest in re alia consistere.

Citatis locis Prosper crebro in libris de vocat. Gen. præsertim lib. 2. c. 9.

Efficacia gratiæ cum arbitrii libertate conciliatur.

52 ULtimo in hujus veritatis confirmationem adjungimus primo, hoc modo optime conciliari necessitatem & efficaciam gratiæ cum libertate arbitrii, quod in alia sententia difficillimum ac pene impossibile est: ergo hæc sententia præferenda est & hoc tempore ab omnibus fidei defensoribus amplectenda. Probo singula: & in primis in priori parte antecedentis non est quod circa libertatem immoremur, quia potius nobis obiicitur, quod plus nimio illi tribuamus: quam calumniam facile excludemus, alterum membrum ad gratiam pertinens declarando, & comprobando. Igitur juxta doctrinam datam exactissime ac propriissime intelliguntur, ac vera inveniuntur omnia, quæ de necessitate & operatione divinæ gratiæ Scriptura sacra & Ecclesia docent. Nam juxta 53
sententiam a nobis expositam, divinæ gratiæ tribuitur initium fidei & salutis: hæc enim a vocatione incipiunt, ut Concilium Tridentinum dixit: vocatio autem est opus solius Dei, quod ultra omne naturæ debitum, & absque ullo merito hominibus confert. Deinde ultra vocationem hanc requirimus adjuvantem seu 54
cooperantem gratiam, ratione cujus ipsa conversio, seu consensus liber hominis principaliter etiam est a gratia, non solum ut operante, sed etiam ut cooperante. Huic vero cooperanti gratiæ adjungendam dicimus cooperationem liberam nostræ voluntatis, in 55
cujus potestate est impedire effectum gratiæ, & illum efficere; sed illud prius se sola potest præstare, quia in defectu tantum consistit: hoc autem posterius omnino non potest sine gratia, cum illa vero potest: & ratione hujus liberæ & moralis potestatis, si resistat gratiæ, digna est pœna, si vero illi cooperetur, digna est laude & gloria. Nam licet usus libertatis per se & naturæ viribus præstitus, non sit dignus præmio aut gloria apud Deum, tamen subjunctus & conjunctus gratiæ Dei, multum valet apud ipsum, & dignus est laude & gloria. Quæ omnia ita sunt de fide certa, ut superfluum censeam hoc loco probationes adjungere. Ad hæc ratione prædictæ vocationis ef- 56
ficacis, & omnium auxiliorum concomitantium quæ secum affert, Deus dicitur dare non solum potestatem operandi, sed etiam voluntatem; imo sub illa ratione dicitur ipse solus operari in nobis ut velimus, ut Augustinus diserte explicat multis in locis, quia nimirum in eo genere causæ moralis, prævenientis, suadentis, & inducentis, solus Deus est qui docet interius, & trahit hominem: quanquam in præstando consensu semper homini relinquatur integrum jus libertatis suæ, ratione cujus, licet Deus solus operetur ut velimus, non tamen Deus solus operatur ipsum velle, sed nobiscum illud operatur, & est principalis, non tamen totalis causa ejus, ratione illius prin-

De hac re l. 5. c. 19.

In omnibus proxime citatis.

principalioris influxus dicitur operari velle & perficere, & alia hujusmodi.

In quo consistat profundū mysteriū divinæ electionis 57 Rursus juxta hanc sententiam optime intelligitur, in quo consistat altum & profundum mysterium divinæ electionis, *a* quod Augustin. *b* citatis locis ad hanc vocationem congruam revocat, quam propterea dicit: *Altæ & profundæ ordinationis esse. Sive in singulis hominibus, sive in populis, atque in ipso genere humano per temporum opportunitates operetur.* Cum enim possit Deus ita suæ gratiæ providentiam distribuere ut hanc congruam vocationem daret pluribus hominibus, dedit illam paucioribus, & interdum dat uni vocationem, quæ illi congrua futura non est, negat autem illi, cui futura esset accommodata, si ei data fuisset; sicut Christus de Tyro & Sidone dixit, si in illis: *Factæ essent virtutes, quæ in te* (Corozain scilicet & Bethsaida) *factæ sunt, utique in cilicio & cinere pœnitentiam egissent.* Negatum ergo est Tyriis & Sidoniis auxilium, quod in eis fuisset efficax, datumque est Judæis, in quibus non fuit efficax. Et Deus per Ezech. *Non ad populum* (inquit) *profundi sermonis tu mitteris*; & infra: *Si ad illos mittereris, audirent te.* Præterea ex duobus æque dignis vel indignis, alteri datur vocatio congrua, alteri non datur. Hoc ergo est mysterium, de quo Paulus ait: *O homo quis es tu, qui respondeas Deo?* Propter quod idem dicit: *O altitudo divitiarum?* Et illud: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Nam, licet, post vocationem acceptam, hominis sit cum divina gratia adjuvante, quæ illi semper præsto est post vocationem, velle & currere: item, licet sufficientia gratiæ ipsius vocationis, quantum ad effectum per ipsam intentum, id est, quantum ad consensum hominis, non sit sine homine, tamen ipsa distributio vocationis, quod huic detur accommodata potius quam illi, solius est voluntatis divinæ, quia ante vocationem nullum potest antecedere meritum ex quo talis distributio fiat: provenit ergo ex sola Dei dilectione, qui gratis hunc elegit ad fidem, vel ad justitiam, vel ad ipsam gloriam. Et juxta hunc modum optime perficitur totus ordo prædestinationis, & mediorum ejus, quem Paulus ad Roman. 8. descripsit dicens: *Quos præscivit & prædestinavit, &c. hos & vocavit.* Præterea expeditur facile ex illa quæstio: An fieri possit ut cum æqualibus auxiliis unus convertatur, & non alius. Itemque quo sensu verum sit eum, qui consentit semper recipere majus gratiæ auxilium, quam qui resistit. Nam si sit sermo de auxiliis prævenientis gratiæ, seu quæ dantur ut principia consensus liberi supernaturalis hæc possunt esse æqualia, vel majora in genere physico, seu in reali virtute movendi, in eo qui non consentit, quam sint in eo, qui convertitur, quia liberum arbitrium potest his majoribus auxiliis resistere. Et hoc sensu locuti sunt, qui dixerunt fieri posse, ut cum æquali auxilio unus convertatur & non alius. Nihilominus tamen is qui actu convertitur, excedit in actuali concursu & influxu gratiæ. Et præterea ipsum auxilium præveniens habet in illo rationem majoris gratiæ & beneficii, qui opportuno & congruo tempore datur ex majori Dei benevolentia.

a De hoc lib.3.c.16.
b Lib.83. qq. q.68.
Matth.11.
Cap.3.
Rom.9. & 11.
De hoc late lib.3.c.19.

Satisfit fundamentis alterius opinionis.

58 Atque ex his responsum est variis argumentis, quibus contraria sententia fundari solet, quę fusius proponere brevitas proposita non permittit. Neque existimo esse necessarium: quia omnia reducuntur ad tria capita. Unum est philosophicum, de concursu Dei, ut prima causa est, cujus motio & actio debet esse prior. Sed ad hoc jam responsum est, & demonstratum, opera gratiæ non tribui specialiter Deo ratione hujus concursus generatim considerati, sed ob alias proprias rationes, ob quas Deus in illa speciali modo influit. De ipso vero concursu generali
59 tam naturæ, quam gratiæ, quod illam physicam prædeterminationem non postulet, certum est, cum sit immediatus influxus in actionem causæ secundæ, & non in causam ipsam. Quæ actio simul est ab utraque causa, prima & secunda, & essentialiter ab utraque pendet, licet causa prima, ob suam eminentiam & independentiam, dicatur prius natura in illam influere. Aliud caput sumitur ex quibusdam locutionibus Scripturæ vel Augustini, male interpretatis, ut satis 60
insinuatum hic est, & in alio opere copiosius est dis- 61
putatum. Tandem potissimum argumentantur ex certitudine divinæ prædestinationis & electionis antecedentis omnia merita prævisa. Sed jam ostendimus hæc omnia optime declarari ex divina voluntate, supposita prædicta conditionata scientia, absque physica prædeterminatione.

62 Solum potest aliquem movere, quia ex dicta declaratione nostra videtur sequi, dari ex parte nostra aliquod meritum hujus distributionis: nam in uno homine vocatio est efficax, quia in illo prævidetur operatura: in alio vero non est efficax, quia in illo operatura non est: sed non est in illo operatura, nisi eo libere consentiente: in hoc vero ideo non est operatura, quia ipse est repugnaturus: ergo in hoc est aliquod meritum, vel aliqua ratio ex parte liberi arbitrii. Confirmatur, quia, nisi nos ita dicamus, in- 63
cidimus in eam difficultatem, quam alteri sententiæ objiciebamus, scilicet, non esse in potestate nostra habere vocationem congruam & efficacem: ergo, cum hæc sit necessaria ad conversionem, non erit in potestate nostra converti, nec nobis imputari poterit, quod non cooperemur vocationi. Rursus incidimus in alteram difficultatem, quam superiori etiam sententiæ objiciebamus, scilicet, hanc gratiam hoc modo efficacem esse necessariam ad actus ordinis naturalis, præsertim ad bonos: quia etiam ad illos indiget homo excitatione, per cogitationem sanctam, & congruam, a Deo prævisam & provisam. Ex hoc autem ulterius fit, non posse probari ex his locis Scripturæ necessitatem gratiæ, & auxilii superioris ordinis: neque etiam posse probari dari actus supernaturales: atque ita incidimus in illud inconveniens, quod contra superiorem sententiam inferebamus.

Objectio.

64 Respondetur ex Augustino, negando simpliciter priorem illationem: nam ex illa differentia non sequitur, Deum elegisse eum, quem prævidit consensurum, si eum sic vocaret, quia consensurus erat, sed ut consentiret; quæ duo valde sunt diversa, & illud prius dicit habitudinem & rationem causæ meritoriæ, quæ gratiæ repugnat: posterius vero dicit solum habitudinem finis, quæ in ipsa gratia intrinsece includitur. Juxta illud ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus.* Quomodo enim ea præparasset, nisi præcognovisset quibus modis & auxiliis ea in nobis posset creare, si vellet? Aut quomodo ea præparavit ut in eis ambulemus, nisi volens ita vocare suos electos, ut eos ad talia opera efficaciter, seu infallibiliter induceret? Ut enim Augustinus exposuit lib. de prædestin. Sanct. cap. 10. illa verba recte intelliguntur de speciali providentia, qua Deus suis electis talia opera præparavit; de quibus ait idem Augustinus eodem lib. cap. 17. *Elegit ergo Deus fideles, sed ut sint, non quia jam futuri erant,* & infra: *Eligendo ergo facit divites in fide, sicut hæredes regni. Recte quippe in eis eligere dicitur, quod ut in eis faciat, eos eligit.* Dixerat autem, Deum hoc facere in electis per vocationem efficacem, qualis a nobis declarata est. Nulla ergo est ratio talis vocationis ex parte hominis qui vocatur; quia licet sit consensurus, si vocetur, tamen conditionalis nihil ponit in esse, nec re ipsa est aliquid facturus ob quod præmium mereatur, donec Deus illum vocet ut consentiat, quod sola sua liberalitate, & in tempore facit, & ab æterno facere decrevit. Eo vel maxime quod de illo etiam homine, quem Deus non vocat congrua & efficaci vocatione, prænovit, quod, si alio tempore vel alio modo illum vocaret, consentiret; & tamen noluit ita vocare, quod de Pharaone notavit August. libr. 1. ad Simplic. quæst. 2. Igitur hæc discretio fuit ex sola voluntate Dei.

Responf.

65 Nec vero hinc fit, non esse in potestate hominis habere vocationem efficacem: quia in potestate ejus est facere & operari cum ea vocatione, quam habet, quod si faciat & velit, illa erit in eo efficax: & similiter, si id facturus esset, id Deus prævidisset, & consequenter talem vocationem prævidisset ut congruam,

gruam, & ut efficacem moraliter respectu talis voluntatis. Itaque hæc efficacia & congruitas non est sine respectu ad usum liberum ipsius voluntatis, in quo maxime differt a physica prædeterminatione; & ideo licet de facto vocatio non sit futura efficax, nihilominus est vere sufficiens, ut cum illa possit operari voluntas, ideoque ex illius defectu provenit, quod in re non sit efficax: nam absolute posset voluntas adjuta divina gratia facere, ut nulla vocatio sit in ea irrita, & sine effectu. Denique minime incidimus in eam difficultatem, quod ea, quæ de necessitate gratiæ in Scriptura dicuntur, in actibus bonis naturalibus locum habeant. Negamus enim hoc sequi; primo quidem, quoniam actus boni naturalis ordinis ex se non sunt æque intenti ac præfiniti efficaciter a Deo, sicut supernaturales actus. Secundo, quia non requirunt specialem excitationem, vel motionem, quæ soli Deo tribuenda sit; sed ex generali providentia, & concursu debito causæ secundæ sufficienter provenire potest ea cogitatio bona, quæ ad actum bonum naturalem est necessaria. Quæ res fusius tractata est a nobis, lib.3.cap.14.num.17.

67 Supererat nonnihil dicendum de scientia illa, quam conditionatam appellant, quoniam ut necessarium fundamentum a nobis supponitur, ad declarandam efficacem vocationem, & totum divinæ prædestinationis mysterium: cum tamen non omnes Catholici illam scientiam in Deo admittant. Sed hujus veritatis demonstratio longiorem postulat disputationem, quam in alio opere copiose tractatam dedimus. Nunc autem satisfit, veritatem hanc fere esse expressam in Scriptura; in qua multas similes veritates contingentes, futuras tantum sub conditione, Deus revelavit, quod facere non potuisset, nisi illas certo novisset: neque enim ea, quæ revelat Deus, incerta esse posset. Sat etiam nobis sit, quod fere omnes Patres hanc scientiam Deo attribuunt, multaque ex illa operari docent. Sat denique sit, quod, cum majoris sit perfectionis, Deo deneganda non est: & qui eam in Deo esse negaverint, probare tenentur esse impossibilem aut imperfectionem involvere: quod cum facere nequeant, ut facile ostendi posset illorum argumenta solvendo, relinquitur, apud omnes de Deo & de fide recta sentientes indubitatum esse debere: Deum hac scientia non carere.

Lib. 4. per totum. 1. Reg. 23. Matth. 11. August. de bon. perse. c. 9. & 14. De correp. & grat. c. 8. Prosp. libr. 2. de vocat. gen. c. 4. Chrys. hom. 11. & 65 in Mat. th Gregor. Naz. Orat. 52. sub finem.

F I N I S.

RELECTIO THEOLOGICA DE LIBERTATE VOLUNTATIS DIVINÆ IN ACTIONIBUS SUIS.

IN LOCUM PAULI AD EPHES. I.

Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.

1 UT Theologica disputatio, & jucundior sit & facilior, operæ pretium duxi eam in testimonio Pauli fundare ad Ephes. 1. ubi de Deo dicit operari omnia secundum consilium voluntatis suæ. In duas igitur principales disputationes præsentem relectionem distribuam. In priori literalem sensum verborum Pauli attingere conabor, simulque nonnulla principia fidei, & Theologicas conclusiones, quæ in eis fundari possunt, breviter indicabo. In posteriori autem parte de re proposita disputabo, veram ejus decisionem ex verbis Pauli eliciendo.

DISPUTATIO PRIMA.

De vero sensu illius sententiæ Pauli, Deus operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.

IN hac Apostoli sententia plura in Theologia fundari possunt, si ejus singula verba exacte pendantur, & verus illius sensus percipiatur. Et ideo prius literalem ejus sensum inquirimus: deinde veritates ibi contentas indicabimus.

SECTIO PRIMA.

Quid significaverit Paulus dicens, Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ.

2 AD priorem igitur partem deveniendo cum Paulus ad Ephes. 1. gratias Deo ageret pro beneficiis generi humano collatis per Christum, & in Christo Domino nostro; inter ea beneficia primo loco numerat electionem, & prædestinationem hominum. *Elegit (inquit) nos in ipso, & prædestinavit nos secundum propositum voluntatis suæ.* Deinde vero ponit generalem modum & executionem hujus prædestinationis, dicens: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suæ.* Ac tandem hanc generalem Dei beneficentiam ad suam singularem vocationem, & prædestinationem accommodat, dicens? *In quo & nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Non possumus autem nunc digredi ad explicanda omnia mysteria, quæ in hoc discursu Pauli continentur; tum quia impossibile esset brevi tempore omnia complecti; tum quia etiam esset a præsenti instituto alienum, solum enim explicare intendimus libertatem quam divina voluntas habet in operando, ejusque radicem, quam Paulus etiam ait esse originem electionis, prædestinationis, & salutis omnium nostrum, juxta consilium tamen voluntatis suæ. Atque ideo solum explicabo, quid sit Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, quidve D. Paulus his verbis ad literam intellectis nos docere voluerit.

Ratio difficultatis.

3 QUamvis autem interpretes omnes nullam de hac re dubitationem proponant, non caret tamen difficultate, nec expositionum varietate. Est autem difficultatis ratio, quia consilium non est actus voluntatis, sed rationis, ut D. Thom. tradidit 1. 2. quæst. 14. artic. 1. ex Aristot. 3. Ethic. cap. 3. & Gregor. Niss. lib. 5. Philosoph. cap. 4. & 5. Unde etiam Cic. lib. de invent. dixit: *Consilium est aliquid faciendi, non faciendive excogitata ratio.* Quomodo ergo Paulus consilium voluntati attribuit? Aut quid est Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ? Præterea

terea duplex respectus vel habitudo indicari potest, cum dicitur quispiam operari secundum consilium animi sui; scilicet respectus dantis vel accipientis consilium: sic ergo, cum Deus dicitur operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, dubium est quis horum respectuum denotetur: nam, si indicatur respectus dantis, difficile est ad explicandum quomodo ad voluntatem pertineat dare consilium, secundum quod Deus operatur: si vero notetur respectus accipientis, seu ejus cui consilium datur, sic non divina voluntas, sed divinum consilium erit prima radix, & origo divinorum operum ac beneficiorum, quæ nobis confert. Hoc autem neque est consentaneum Paulo ibidem dicenti, divinum propositum, & electionem esse hujusmodi radicalem originem bonorum omnium; hæc autem ad voluntatem pertinent: neque etiam divinæ voluntatis libertas alia ratione videtur posse consistere.

Prima expositio.

4 TRes igitur in hac re excogitari possunt interpretationes. Prima est, ut Deus dicatur operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, id est, a nullo alio consilium accipiendo, vel nullum alium consulendo ad hoc vel illud operandum, nisi voluntatem suam. Juxta quem sensum explicatur illis verbis summa libertas, & supremum dominium divinæ voluntatis, quæ nullam habet superiorem regulam, quam respiciat, ut recte operetur: sed ipsa per seipsam est prima regula, & prima ratio operandi. Potestque hæc expositio ex communi & vulgari loquendi modo declarari: nam ad significandum aliquem hominem in suis actionibus sequi appetitum suum, dicimus eum operari secundum consilium sui appetitus; scilicet, quia ad illum tantum respicit, ut quicquid expetierit, ei concedat. Sic ergo Deus dicetur omnia operari, secundum consilium voluntatis suæ, quia semper exequitur, quod voluntas appetit, neque aliunde consilium accipit. Et hanc interpretationem indicat Anselmus super locum Pauli dicens: *Consilium, quo Deus facit omnia, est voluntatis suæ id est, non extraneum: quia non ab alio accepit consilium, nisi a sua voluntate.* Eam etiam indicat D. Augustin. lib.2.Hypog.cap.6.*Numquid* (ait) *voluntatis meæ, vel tuæ, aut alterius, ut meritis constet? Absit sed suæ, quia nimirum suam tantum consulit voluntatem.* Itaque verba Pauli secundum hanc expositionem, intransitive (ut sic dicam) erunt interpretanda: nimirum: *Secundum consilium voluntatis suæ*, id est, secundum consilium, quod est voluntas sua. Favet etiam Anselm.in Proslog.cap.11. quatenus ad Deum loquens, ait: *Id solum justum est, quod vis.* Favet etiam Justin. in quæst.3.a Christianis gentibus proposita, ubi nihil distinguendum censet inter consilium & voluntatem divinam: & videtur loqui etiam secundum rationem nostram. Neque id mirum videri debet: nam teste Damasc. lib.2.de fid.cap.22.consilium proprie dictum, non est in Deo, nam consilium ex ignorantia nascitur. Deus igitur (inquit) omnia simpliciter sciens, non consultat. Necesse est ergo, ut Paulus voce *Consilii*, non proprie, sed secundum metaphoram utatur. Ac propterea recte secundum eam metaphoram significata intelligitur voluntas Dei, quam divina operatio subsequitur: sicut in prudente homine, ut alibi dixit Cicero, consilia primum præcedunt, deinde actus, postea eventus.

Rejicitur.

5 SEd nihilominus expositio hæc probanda non est: in primis enim nimis metaphorice consilii nomen interpretatur: ut enim recte notavit D. Thom. prima secundæ, quæstione 14., articulo primo ad secundum: quamvis consilium quatenus in nobis supponit, vel indicat motum quendam inquisitionis, Deo attribui non possit, quia supponit ignorantiam, & includit mutationem & discursum; tamen id, quod præcipuum est in consilio, id est, judicium certum de agendis, in Deo perfectissime reperitur, sine ulla inquisitione, vel consultatione prævia, sed simpliciter intuendo omnia, & judicando de omnibus, quatenus operabilia sunt. Cum ergo Paulus utatur nomine consilii, aliquid pertinens ad divinum intellectum, non ad voluntatem significare vult: retinenda enim est vocis proprietas quantum circumstantiæ, & materia loci patiuntur. Deinde est hoc magis consentaneum contextui, & intentioni Pauli: cum enim dixisset nos forte vocatos esse secundum propositum ejus; ne quis putaret in hoc negotio esse casum & contingentiam, quæ in fortibus inveniri solet: aut divinum propositum esse a ratione alienum, subdit Deum omnia operari secundum consilium, id est, non casu aut temere, sed summa quadam ratione, & prudentia: ergo consilium non voluntatem, sed aliquid ad rationem pertinens significat. Unde Hieronymus exponens eundem locum: *Universa* (inquit) *quæ Deus facit, consilio facit, & voluntate, quia & ratione plena sunt, & potestate facientis.* Et apertius D.Thom. in eundem locum, quasi excludens illam expositionem, ait: *Non dicit secundum voluntatem, ne credas quod sit irrationabilis, sed secundum consilium voluntatis, id est, secundum voluntatem, quæ est ex ratione, non secundum quod ratio importat discursum, sed secundum quod designat certum & deliberatum judicium.* Tandem cavenda est illa expositio: nam aliquibus errandi occasio fuisse videtur. Dixerunt enim aliquid divinæ voluntati licitum esse, velle, & facere, quidquid humana voluntas velle potest, quantumvis respectu voluntatis humanæ turpe esse videatur: quia hoc ipso quod divina voluntas id velit, ipsi turpe non erit, eo quod sola sit sibi regula omnis rectitudinis, & honestatis. Ex quo principio male intellecto nonnulli Theologi in quendam errorem gravissimum inciderunt, dicentes Deum posse mentiri: quia divina voluntas pro sua libertate summa potest velle mendacium absque alio consilio, sed solum quia vult: & quia ad rectitudinem satis est ut ipsa id velit. Hinc etiam hujus temporis hæretici in divinam voluntatem referunt omnia hominum peccata, dicentes velle Deum, ut nos peccemus; imo sua voluntate nostram compellere, ut hujusmodi actiones, etiam turpissimas, velimus, quia Deus in volendo nullo alio consilio regitur, nisi usu libero suæ voluntatis, qui semper illi honestus est, quidquid in objectis diversum esse appareat. Sed hæc & similia hæretica sunt & divina voluntate plane indigna, quæ ita libera est, ut tamen rectissima sit, & prudentissima: ideoque velle non potest ea, quæ per se considerata intrinsecam includunt turpitudinem, & rectæ rationi repugnant, ad quamcumque voluntatem, vel intellectum comparentur. Unde tantum abest, ut hujusmodi errores ex hac sententia Pauli colligantur, ut potius ex illa possent sufficienter confundi: quia, cum Deus omnia operetur secundum consilium suæ voluntatis, quod consilium est infinita ejus sapientia, fieri non potest, ut quidquam velit, nisi quod honestissimum est, & summæ prudentiæ consentaneum. Quam doctrinam etiam in D. Thom.reperio, 1.part.quæst.21.artic.1. ubi cum docuisset ita Deum operari omnia suo arbitrio, ut tamen in omnibus operibus suis rationem justitiæ servet; objiciet sibi hæc verba Pauli. *In quibus* (inquit Apostolus) *significare videtur, Deum operari omnia pro libitis voluntatis suæ: non ergo in operando legibus justitiæ astringatur?* Respondit autem Doctor sanctus his verbis. *Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet, quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas justa & recta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit, sicut & nos quod juxta legem facimus: sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi est lex.* Dicitur ergo divina voluntas sibi regula suarum actionum, non quia sapientia & prudentia non regatur, sed quia ipsa essentialiter est sua sapientia, & prudentia infinita. Dum autem nos de divinis humano modo loquimur, & illam secundum rationem distinguimus, dicimus divinam voluntatem sequi intellectum in operationibus suis.

Secun-

Secunda expositio.

EX his vero, quæ contra primam hanc interpretationem diximus, potest quis in aliam extreme oppositam declinare, dicens: Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ: quia, sicut omnia opera Dei voluntatem ejus supponunt, ita voluntas Dei consilium ejus supponit, id est, sententiam & judicium definitum ac determinatum intellectus, cui voluntas necessario conformatur (vel ut ita dicam) ei naturaliter obedit. Quam expositionem non invenio expresse in sanctis Patribus, neque in expositoribus Epistolarum Pauli. Videri autem potest consentanea proprietati dictorum verborum. Ille enim verissime dicitur operari secundum consilium alicujus, qui tam in operando, quam in volendo sese accommodat, & conformat consilio ejus. Sic ergo Deus dicitur operari secundum consilium voluntatis, quia ita operatur ex voluntate, ut tamen ipsa voluntas semper intellectui, & judicio ejus obsequatur. Atque huic expositioni favent D. Hieronymus, D. Thomas, & alii dicentes, Paulum usum fuisse illo modo loquendi, ut significaret voluntatem Dei semper esse ex certa ratione profectam. Et præsertim, cum D. Thomas ait; sicut nos operamur secundum legem superioris, ita Deum operari secundum suam sapientiam, quæ ipsi est veluti lex. Intercedit namque in hoc considerandа differentia; quia voluntas nostra ita conformatur legi, ut possit ab ea discordare, quia non est per se essentialiter recta: at vero divina voluntas, quia essentialiter recta est, non potest a ratione suæ sapientiæ deflectere: & ideo ab illa determinari videtur in omnibus quæ vult. Recte ergo dicetur Deus operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, quia omnia operatur secundum dictamen suæ rationis, quo ejus voluntas determinatur, ut hoc potius velit operari, quam aliud. Atque juxta hunc sensum videntur locuti aliqui antiqui Patres, quando dixerunt, Deum semper operari quod melius est, ut Clemens Alexand. 6. Stromat. Augusti. lib. 3. de liber. arbitr. cap. 1. dicens: *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem.* Hujus enim sententiæ nulla alia ratio reddi potest, nisi quia divinam sapientiam latere non potest quid melius, ac optimum sit, in omnibus quæ fieri possunt. Voluntas autem ejus, quæ summe bona est discordare non potest ab eo, quod intellectus ut optimum proponit: nam, si posset, non esset necessarium operari semper in omnibus, quod melius est. Quam rationem indicavit idem Augustin. lib. 1. conr. adversf. leg. & Prophet. cap. 14. dicens. *Usque adeo desipiendum est, ut videat homo melius aliquid fieri debuisse, & hoc Deum vidisse non putet; aut putet vidisse, & credat facere noluisse?* Denique juxta hanc interpretationem videntur sensisse illi Scolastici, qui dixerunt, divinam voluntatem determinari ab intellectu; quia, cum per se sit indifferens ad volenda omnia, quæ extra Deum sunt, nihil eorum velle posset, nisi ab aliquo determinaretur: non potest autem determinari Deus ab aliquo extra ipsum existente: esset enim magna imperfectio: ergo determinatur a consilio suo, & intellectu: quod docuisse videtur D. Thom. libr. 1. cont. gent. cap. 82.

Refellitur.

HÆc vero expositio, licet sensum aliquem verum habere possit, videlicet quoad aliquam determinationem quoad specificationem, ut infra declarabimus, intellecta tamen, ut nonnulli Moderni significant, de omnimoda determinatione voluntatis divinæ quoad volendum, vel nolendum quodcumque opus & secundum speciem, & secundum exercitium actus falsa est, & a mente Pauli aliena, ejusque intentioni contraria. Primum ita declaro, quia sententia illa sic exposita, repugnat divinæ libertati, ut inter Scholasticos melius docuit Henricus quodlib. 8. quæst. 1. & in summ. art. 36. quæst. 4. Et declaratur breviter: quia in intellectu, vel scientia Dei, prout nostro modo intelligendi antecedit voluntatem nulla est indifferentia, vel libertas ex se, sed naturali necessitate omnia scit eo modo, quo sunt, & ita etiam de omnibus judicat: unde semper, & ex necessitate idem judicat: ergo si voluntas ejus naturaliter determinaretur ab ejus judicio, seu consilio, nulla esset in Deo libertas, seu indifferentia; quia neque est in judicio, neque in voluntate obsequente & pedissequa judicii (ut sic dicam) ergo nullibi. Scio vulgarem esse responsionem indifferentiam esse in voluntate secundum se spectata, non vero ut jam supponente intellectus judicium, & ut mota ab illo, quem vocant aliqui sensum compositum, & divisum. Sed fuga hæc, mea sententia, nulla est; tum quia voluntas secundum se spectata nihil velle potest, donec sit mota a judicio rationis, quia nihil potest esse volitum, nisi sit præcognitum: ergo ad usum libertatis parum refert, quod ipsa secundum se sit indifferens, si ut mota ab intellectu jam non est indifferens, sed determinata, cum determinatio intellectus naturalis etiam sit, ut ostendimus; tum etiam, quia illa indeterminatio, quæ dicitur esse in voluntate divina secundum se spectata, erit magis per modum indifferentiæ passivæ, quam activæ, quæ juxta sanam doctrinam ad libertatem non sufficit. Exemplo breviter declaratur: nam oculus, (verbi gratia) per se ac nude sumptus indifferens dici potest ad videndum, & non videndum: quia utrumque exercere potest: id tamen satis non est, ut libere videat: quia posita determinatione objecti omnino naturaliter ad videndum determinatur. Sic ergo erit plane in voluntate, si per intellectum omnino determinatur ad unum: nam quod modus determinationis diversus sit, parum refert, nam quilibet sufficit ad indifferentiam tollendam. Possetque similius exemplum esse in appetitu, qui ex apprehensione objecti determinatur, sine qua appetere non posset: & ita etiam potest dici ex se indifferens, non tamen supposita tali apprehensione, & adhuc erit similius exemplum in voluntate nostra, quæ secundum se, & nude spectata dici potest indifferens ad amandum, & non amandum Deum: tamen supposita tali scientia de Deo, scilicet visione ejus clara, jam non est indifferens, quia per eam scientiam ita determinatur, ut non possit non velle: & ideo in illo amore non est libertas. Sic ergo se habebit divina voluntas quoad determinationem: (verbi gratia) volendi creare mundum: nam ex se, & absque judicio rationis non potest ad eum actum determinari: si ergo stante scientia & judicio, quo Deus statuit optimum esse, & consentaneum suæ bonitati creare mundum, ab hoc judicio determinatur omnino voluntas ut velit, nulla relinquitur indifferentia, vel libertas in illo actu: quia judicium illud naturale est, & necessarium, & voluntas pari necessitate, & naturali habitudine conformis est illi judicio: ergo nulla est ibi indifferentia, sed quasi fatalis series, ac necessitas. Propter quod merito dixit D.Thom. 1. part. quæst. 14. artic. 8. scientiam Dei secundum se esse indifferentem in ordine ad operationem extra se: determinari autem per voluntatem, & quæst. 19. artic. 3. ad quartum & quintum, ait voluntatem divinam sese determinare ad objecta creata, nam illa per sese non sufficiunt illam determinare ob imperfectionem suam, quod verum est de illis objectis, ut cognitis per scientiam Dei. Igitur non dicitur Deus omnia operari secundum consilium voluntatis suæ, quia consilium ipsum sit tota ratio divinæ determinationis in omnibus operibus ejus.

Neque juxta mentem Pauli interpretatio habere potest locum: ipse enim illa verba interposuit, ut tacite rationem indicaret, ob quam Deus homines veluti sorte quadam vocat, prædestinat, & ordinat in vitam æternam secundum propositum voluntatis suæ. Cujus ratio ex parte ipsius scientiæ divinæ, aut consilii, reddi potest nulla. Quia, ut alibi dixit Divus Thomas si præcise spectemus divinam scientiam ut antecedentem ad voluntatem ejus, nulla est ratio, ob quam dictet potius hos homines esse creandos, quam illos, aut hos esse eligendos potius, quam alios. Sicut etiam in naturalibus ex parte solius in intellectus divini nulla potest reddi ratio, cur hæc pars materiæ creata

Impugnatur ex cōtextu.

D.Thom. 1.p.qu.23. art.5.ad 3.

creata sit sub forma ignis, & illa sub forma terræ, magis quam e converso, cum ipsa materia ex se uniformis sit. Propterea ergo Paulus semper adjungit voluntatem Dei, dicens: *Secundum consilium voluntatis ejus*: quia non potest ratio talium operum Dei aliunde sumi, quam a voluntate ejus: ergo in talibus operibus non ita operatur Dei voluntas secundum consilium ejus, ut omnino a consilio determinetur, sed potius (si ita loqui licet) ut ipsa determinet consilium. Nam interdum ea, quæ per consilium repræsentantur, seu judicantur, sunt ita æqualia, ut consilium nihil aliud de eis possit judicare, nisi utrumque esset amabile, vel eligibile. Quod ergo voluntas unum eligat, altero prætermisso, non potest tribui determinationi consilii, sed soli efficacitati, dominioque ipsius voluntatis. Quin potius sæpissime accidit, & in divina voluntate fere semper, ut licet consilium proponat aliquid ut excellentius, & ex se melius, nihilominus pro sua libertate non illud eligat, sed aliud quod minus bonum, vel perfectum est. Sic enim dicunt Theologi; quamvis optimum medium ad redimendos homines fuerit Incarnationis mysterium, & hoc ipsum necessario dictaverit æternum Dei consilium, nihilominus potuisse Deum non eligere medium illud, sed alio modo homines salvare, vel etiam non salvare, sed continuo supplicio afficere. Et in rebus naturalibus certum est cognovisse Deum alias perfectiones, & species angelorum, vel cœlorum quibus pulchrior esset mundus: & tamen voluntatem divinam pro libertate sua eas creare noluisse, sed alias minus perfectas. Estque hoc fere necessarium in operibus Dei, quia cum tanta sit potestas ejus, ut quacumque re data possit facere meliorem, vix unquam potest eligere, quod melius est, cum quidquid eligat, semper aliud ab eo melius cognoscatur, quod velle & facere potest: alioqui nihil velle aut facere potuisset, nisi quod est in Wicleffo damnatum. Quando ergo dicunt Sancti Deum semper velle, quod est optimum & convenientissimum, intelligitur non ex parte rerum, quas vult, sed ex parte ipsius Dei, quia semper prudentissime ac decentissime operatur.

Vide Vualdens. lib. 2. Doct. c. 21. Hugo Vict. libr. 1. de sacramen. p 2. cap. 22 Mag. in 1. d. 44. & ibi Doctores D. Thom. 1. p. qu. 23.

Vera expositio.

9 SUperest ut concludamus sensum verborum Pauli esse, Deum operari omnia secundum consilium voluntatis, id est, secundum consilium sibi beneplacitum, seu voluntate sua acceptatum. Est enim frequens modus loquendi Scripturæ juxta phrasim Hebraicam: ut loco adjectivi addatur aliud substantivum in genitivo casu, ut ad Colos. 1. *Et transtulit in regnum filii dilectionis suæ, id est, sibi dilectissime*. Sic ergo opinor in præsenti dixisse: *Secundum consilium voluntatis*: id est, secundum consilium sibi voluntarium, seu voluntate sua ad beneplacitum acceptatum. Et juxta hanc interpretationem optime declarat Paulus in eo, quod dixerat, sorte nos esse vocatos, non indicari imperfectionem casus, & contingentiæ: quia summo consilio factum est; sed excludi rationem & causam ex parte nostra, ob quam sic vocati simus, quia consilium illud solo Dei arbitrio consummatum est: ac propterea semper in eo capite, & aliis similibus conjungit Paulus cum divina scientia, & prædestinatione propositum voluntatis; quia ex hoc pendet omnis determinatio divinorum operum. Idemque constituit quodammodo divinam scientiam in ratione scientiæ practicæ, seu approbationis, ut Theologi loquuntur. Atque hoc modo a consilio & voluntate divina operationes Dei proficiscuntur. Atque hæc expositio, licet sub hac verborum forma ab expositoribus non tradatur, est consentanea Hieronymo, & D. Thomæ, quos supra citavi, & Chrysostomo homil. 2. ad Ephes. & aliis expositoribus, quatenus his verbis significari ajunt rationabilem ac liberam esse in suis operibus divinam voluntatem.

SECTIO II.

Quæ fidei veritates aut Theologicæ conclusiones ex prædicta sententia eliciantur.

QUamquam, ut dixi, in prædictis verbis Pauli, sic intellectis, multa principia fidei fundari possint: & variæ quæstiones & conclusiones Theologicæ ex eisdem possint sufficiente certitudine definiri, quæ ad divinam scientiam, voluntatem ac potentiam pertinent: quia vero omnia nunc persequi non possumus, & præcipua intentio nostra est dicere de libertate divinæ voluntatis; ideo cætera omnia in sectione hac breviter indicabimus.

Itaque ex his verbis habemus primo, quidquid Deus extra se operatur, per intellectum & rationem operari. Ita colligunt ex his verbis Chrysostomus, Hieronymus, D. Thomas, & cæteri omnes expositores, quia verbum illud: *Secundum consilium*; hanc vim habet; scilicet, quod divina opera plena sunt ratione, & sapientia; quam, ut Sapiens dixit: *Effudit Deus super omnia opera sua*. Ecclesiast. 1. Hæc tamen veritas, nimirum quod Deus omnia per intellectum operetur, non solum fide constat, sed etiam ratione naturali cognosci potest: eamque fere omnes Philosophi cognoverunt. Est tamen quædam notanda differentia, quod illi ad summum cognoverunt Deum operantem per intellectum, ut artificem præconcipientem in se rationes omnes, quæ per suam facultatem operatur. De consilio autem divino vix quidpiam locuti sunt, quia consilium proprium est ejus, qui sua potestate aut arte libere utitur. Hunc autem usum liberum vix potuerunt Philosophi conjungere cum divina immutabilitate. Et ideo potius de illa loquuntur ut ex necessitate, aut naturæ impetu operante, quam ex consilio, voluntate, & deliberatione. In quo errore multi putant versatum fuisse Aristotelem. Sed de hoc alibi. Paulus autem supponens id, quod notissimum erat, nimirum divinam sapientiam omnium rerum esse artificem, ut etiam dicitur Sapient. 7. id, quod occultius erat, & ad causam maxime pertinebat, de qua tractabat, docuit: scilicet Deum in suis operibus non naturali necessitate, sed certo consilio & ratione duci: non quatenus consilium mutationem vel inquisitionem in nobis includit, sed quatenus claro & certo judicio proponit id, quod agendum est, aut agere oporteat.

Deum per intellectum operari.

3 Secundo colligitur ex dictis verbis Pauli, Deum in suis operibus summa uti potestate, quam omnipotentiam appellamus. Sic colligit D. Hieronymus eundem locum dicens: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, quod scilicet & ratione plena sint, & potestate facientis. Nos homines plerumque volumus facere consilio, sed nequaquam voluntatem sequitur effectus: illi autem nullus resistere potest, quia omnia quæcumque voluit fecit*. Psalm. 134. Hoc ipsum significavit ibi Theodoretus dicens: *Cum nos ab initio prædestinasset, ad hanc sortem elegit, qui, quæcumque vult facit*. Clarius vero D. Thom. in eum locum adducens illud Isai. 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet. Juxta quam interpretationem illa distributio Pauli: *Qui operatur omnia*: non tantum accommoda, ut Dialectico more loquar, sed est absoluta, ita ut non tantum sit sensus: Omnia, quæ operatur, ex consilio operatur, quod etiam facit homo prudens, vel perfectiori modo angelus; sed sensus sit, Deum omnia, quæ secundum consilium voluntatis suæ statuit, & decernit, efficaciter ac potenter operari. Et sine dubio hic est sensus Pauli; tum propter rationem insinuatam, quod hanc proprietatem tribuit Deo, ut singularem excellentiam ejus; tum etiam quia contextus, & intentio Pauli hoc requirit, cum illa verba interponat ad reddendam rationem, ob quam Deus pro sua voluntate prædestinat, quem vult, & pro sua potestate efficaciter vocat, & auxiliatur in laudem gloriæ, & gratiæ suæ.

Deum esse omnipotentem.

Poten-

Potentia, & operatio, quomodo a consilio, & voluntate distincta.

4 HIc vero statim occurrebat Theologica quæstio, quomodo in Deo distinguantur illa tria, quæ in his verbis Paulus numerat, operatio, consilium, & voluntas? Et major quæstio est de potentia operandi: nam operatio ipsa rerum ad extra, sententia mea, in rebus factis est, non in ipso Deo: unde non tantum ratione, sed re ipsa differt a consilio, & voluntate, tanquam res quædam, vel modus creatus ab increata re, & tanquam quid temporale ab æternis: operatio enim temporalis est: consilium autem, & voluntas æterna. Unde (quod notandum est) hæc tria respondent illius tribus, quæ in verbis proxime præcedentibus Paulus posuerat dicens: *In quo & sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum ejus, &c.* Nam vocatio respondet operationi, prædestinatio consilio, propositum voluntati. Unde prædestinatio, & propositum æterna sunt, vocatio autem temporalis est, & in nobis existens. Quapropter, sicut vocatio re ipsa distinguitur a prædestinatione, & proposito, ita operatio a consilio & scientia. Scio multos distinguere de operatione divina active & passive sumpta; & posteriori modo fateri esse in creatura; priori autem esse in Deo: nihilque aliud esse nisi ejus voluntatem seu volitionem. Tamen, quod dixi, est verum in philosophico rigore; & est etiam magis consentaneum illis verbis Pauli, qui de operatione Dei activa loquitur, & a consilio & voluntate procedere significat. Itaque de hac re nulla est difficultas, neque etiam de distinctione inter consilium & voluntatem: nam ex dictis in priori expositione constat hæc aliquo modo distingui. Ex generali autem doctrina de divinis attributis constat non distingui re, aut actu in re ipsa, sed ratione, ut ajunt, ratiocinata; id est, cum aliquo fundamento in re. De potentia item operandi eadem ratione constat non distingui actu in re a scientia & voluntate. An vero ratione ab illis distinguatur inter Theologos controversum est. Sed, quoniam ad alia properamus, id nunc omittemus.

Breviter tamen mea sententia est, quam etiam D. Thom. esse opinor in 1.part. quæst.19. artic.4. ad 4. & quæst.25. artic.1. ad 4. & Hugonis Victor. lib.1. de sacramen. part. 2. per totam, potentiam ratione distingui a scientia & voluntate, non minus, quam scientiam & voluntatem inter se: esseque immediatius principium externæ actionis, sive executionis, quam sit scientia, vel voluntas; quia in ordine ad diversum actum illam concipimus, & nos potentias per ordinem ad actus distinguere solemus. Nec vero hoc quidquam obest omnipotentiæ voluntatis divinæ; tum quia, si secundum rem loquamur, ideo est omnipotens, quia secundum rem est ipsa omnipotentia: secundum rationem autem, & modo nostro loquendi, ideo est omnipotens, quia potentiam habet, qua quidquid vult, efficaciter exequatur. Atque ita etiam loquitur Scriptura Sapient.12.dicens. *Subest tibi, cum volueris, posse.*

Deum voluntarie omnia operari.

D.Thom. 1 2.qu.6. ubi alios Patres refert,

5 TErtio colligitur ex verbis Pauli, Deum omnino voluntarie facere, quidquid extra se operatur: hoc enim verba ipsa præ se ferunt. Et constat etiam ex ratione voluntarii ab Aristotele tradita 3. Ethicor.cap.1. & a D.Thom. Damasc.Gregor. Niss. & omnibus: scilicet voluntarium esse, quod est ab interno principio, seu appetitu, media cognitione; quod voluntarium tunc perfectum est, quando cognitio est perfecta; id est, rationalis seu intellectualis. Cum ergo Deus secundum consilium voluntatis omnia operetur, sine dubio perfecte voluntarie omnia operatur.

6 Hic vero occurrebant statim duæ difficultates, quæ brevi tempore pro dignitate tractari non possunt: earum tamen resolutionem breviter indicare, neque erit injucundum, neque ab instituto alienum. Una est de malis pœnæ: nam licet verum sit Deum simpliciter velle hæc mala, & facere, juxta illud Amos 3. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.* Et consequenter etiam constat Deum hæc facere voluntarie, nihilominus adhuc difficultatem habet, quomodo perfecte voluntarie ea efficiat. Illud enim perfecte voluntarium est, quod non habet involuntarium admistum: sicut est perfecte calidum, quod nihil frigoris permistum habet: Deus autem ita vult hæc mala, ut secundum aliam quandam voluntatem sint ei involuntaria: non ergo perfecte voluntarie illa operatur: sicut qui potionem amaram sumit, licet volens sumat, eo quod aliter non possit salutem comparare; tamen imperfecte voluntarie sumit, quia displicet illi, & nollet sumere. Ita vero se habet Deus cum punit seu damnat peccatorem: nam displicet illi illa damnatio, & vellet, si ratio justitiæ id pateretur, illum non damnare, juxta illud 1. ad Tim.1. *Vult omnes homines salvos fieri:* non ergo perfecte voluntarie Deus hæc vult, sed quasi coactus & invitus. Atque hoc modo se habere Deum in hujusmodi operibus significari videtur in illis modis loquendi Scripturæ Gen.6. *Tactus dolore cordis intrinsecus: delebo, inquit, hominem quem formavi.* Isai. 1. *Heu consolabor super hostibus meis.* Ubi Hieronymus optime exponit, dicens significare Deum his loquendi modis, quasi coactum & invitum punire peccatores.

An Deus omnino voluntarie infligat pœnas

7 Altera difficultas est de malo culpæ, seu de actu malo, quem suo etiam modo Deus operatur, cum nihil esse possit absque influxu Dei, & tamen dicere non possumus Deum voluntarie, & præsertim perfecte, illum operari, quia illum odio habet, & desiderat ut non fiat. Unde absolute dici solet esse contra voluntatem Dei. Quapropter etiam videtur hoc opus non esse secundum consilium voluntatis Dei, cum maxime repugnet & consiliis, & præceptis ejus.

An Deus operetur malum culpæ secundum consilium voluntatis suæ.

Sit ne in divina voluntate actus inefficax.

8 PRior difficultas expediri facile potest si vera esset aliquorum Theologorum opinio, qui negant esse in divina voluntate aliquem verum & proprium actum, qui sit inefficax; quem in voluntate nostra velleitatem, vel simplicem complacentiam appellamus, quia talis actus videtur quandam imperfectionem involvere, scilicet inefficaciam & repugnantiam cum absoluta voluntate, & desiderium quoddam rei non obtinendæ, quod ex se contristat, & affligit animum. Atque hanc sententiam habuisse videtur Augustinus, quem imitati sunt Prosper, Fulgentius, Beda, & Anselmus, qui non agnoscentes hunc actum in voluntate Dei, generalem illam locutionem Pauli, *Deus vult omnes homines salvos fieri*, per distributionem accommodam, vel incompletam (quam vocant pro generibus singulorum) ad solos prædestinatos restringunt: quam etiam sententiam nonnulli ex Scholasticis secuti sunt. Quo supposito facile respondemus, Deum quidquid operatur, ita perfecte voluntarie operari, ut nihil involuntarii admistum habeat; quia in voluntate sua nullum habet actum vel simpliciter, vel secundum quid repugnantem tali operi. Atque ita, cum vult infligere malum pœnæ, simpliciter id vult, & nullo modo non vult; neque nollet. Quando autem hoc attribuitur Deo, quod nolens, aut dolens faciat, sicut verbum dolendi absque ulla controversia metaphoricum est, ita intelligi debet verbum nolendi: significatur autem per illam metaphoram Deum, quod in se est, paratum esse ad id nolendum, tantumque id velle, quia peccata hominum ita exigunt: illis tamen suppositis absolute, & omni ratione id vult.

August. in Ench. c.79 & 103. & de correct. & gr. c.15 Prosp. ad cap. Gall. ca.8. Fulg. de Incar. & gr. c.2 [illegible] Bed. Anse. & Cajet. in Paul. Alens. 1.p. q 3[illegible].mem. 2 Bonav. in [illegible].d 46 artic 1.q.[illegible] ibi Scot. & Mai. q.un. Mars in 1 q 15. art. 1 Dried. lib. de conc. præsc. & lib. arb. [illegible] p. c 4 ad 1.

9 At enim dicta sententia, in qua hæc responsio fundatur, firma non est; neque admodum consentanea illis verbis Pauli 1. ad Timoth. 2. *Qui vult omnes homines salvos fieri.* In quibus certe non de metaphorica, sed de propria voluntate Apostolus loquitur, ut etiam Augustinus, & reliqui, qui eum sequuntur supponunt. Et merito; tum propter rationem generalem, quia non est metaphorico sensu utendum, ubi neces-

Rejicitur prædicta opinio & locus Pauli 1. ad Tim.2. elucidatur.

necessarius non est; tum etiam propter specialem circumstantiam loci, qui illam non patitur; cum Paulus illam Dei voluntatem erga omnes homines nobis proponat, ut eam imitemur, & pro omnibus oremus. Et hinc etiam constat distributionem illam non recte restringi ad prædestinatos, vel ad status seu genera hominum; quia altera distributio, qua Paulus ait: *Obsecro fieri obsecrationes, orationes, &c. pro omnibus hominibus*, nullam similem restrictionem patitur: & manifeste Paulus eas æquiparat. Igitur juxta sententiam Pauli habet Deus veram & propriam aliquam voluntatem, qua vult omnes homines salvos fieri, quæ, cum talis non sit, ut in omnibus habeat effectum, non potest esse efficax: est ergo simplex complacentia. Atque ita locum illum intellexisse videtur Chrysost. ibi homil. 7. dicens: *Imitare Deum tuum, si omnes ille vult salvos fieri, merito pro omnibus oportet orare: si omnes ille salvos fieri cupit, illius & tu concorda voluntati:* subditque inferius, hoc modo induxisse nos Paulum ad orandum pro gentilibus, & pro hæreticis, & pro omnibus hominibus, & illorum salutem desiderare: *Quia per hoc illi evadimus similes, dum, quæ ipse vult, eadem volumus.* Qui propterea homil. 1. ad Ephes. ait: *Deum valde cupere, & valde desiderare nostram salutem, etiam eorum hominum, quos propter peccatum damnat.* Circa quos distinguit in Deo duplicem voluntatem; unam vocat primam, aliam secundam; & per priorem ait velle illorum salutem propter suam bonitatem; per posteriorem autem velle eos damnare propter eorum peccata. Quam distinctionem imitatur Damasc. lib. 2. de fide cap. 29. dicens: Deum primaria voluntate velle omnes salvare; secundaria vero, quæ ex nostra causa est, velle malos punire. Cui etiam sententiæ consonant illa verba Pauli 1. ad Thess. 4. *Hæc enim voluntas Dei sanctificatio vestra*, quæ non ad prædestinatos sed ad totum populum Christianum scribebat. Idem Damasc. lib. cont. Manich. Prosp. libr. 2. de vocat. gent. cap. 19. & 25. alias 7. & 8. prædicta verba Pauli 1. ad Timoth. 2. de omnibus hominibus simpliciter intelligit, dicens; ex universalibus Dei beneficiis constare Deum velle, semperque voluisse omnes salvare. Idem habet in resp. 2. ad object. Vincent. Denique hæc etiam est communis expositio Ambrosii, Theophylacti, Oecumenii, & aliorum 1. ad Timoth. 2. Chrysostomi, Theophylacti, & aliorum in illud Joan. 1. *Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Tandem D. Thomas 1. part. quæst. 19. artic. 6. ad 1. expositionem Damascen. & Chrysostomi circa verba Pauli 1. ad Timot. 2. magis probare videtur: quam etiam alii Theologi sequuntur.

10 Est igitur in Deo non metaphorice, sed vere & proprie voluntas salvandi eos, quos in æternum vult punire: ergo, cum hæc posterior voluntas habeat effectum, & non illa, necesse est, ut posterior sit absoluta & efficax, prior vero conditionata, seu per simplicem tantum affectum. Neque hoc est ullum inconveniens, quandoquidem utrumque objectum bonum est in ordine ad diversas virtutes: nam salus & beatitudo hominum per se amabilis est, & in Dei gloriam cedens; & ad charitatem & misericordiam pertinet, ut Deus velit illam, quantum est ex se, ut loquitur Chrysostomus homil. 7. in Joan. punire autem peccata pertinet ad justitiam; & ideo etiam amabile est, non tamen per se, & absolute, sed ex suppositione peccati: ergo utrumque affectum simul habet Deus eo modo quo simul haberi potest: non potest autem uterque esse efficax in ordine ad idem objectum, quia involvitur repugnantia: ergo quando voluntas inferendi pœnam æternam est efficax, manet nihilominus in Deo simplex affectus dandi gloriam eidem cui vult dare pœnam. Quod etiam effectus ipsi manifestant: nam Deus præbet tali homini sufficientia auxilia, quibus, si velit, pœnam evadat, & salutem consequatur: ergo signum est habere Deum verum & proprium affectum, &, ut more nostro loquamur, desiderium, ut talis homo non damnetur. Dicunt aliqui Deum quidem velle illum finem in mediis, & non in seipso. Sed contra: nam vere Deus vult dare illa media propter illum finem in se, alioqui nec vellet media, ut media, neque ex propria intentione ordinaret ea in talem finem. Sicut etiam vult dare Deus homini voluntatem & concursum sufficientem ad actum peccati; & tamen non vult dare illa propter actum peccati ut certissimum est: cum enim vult Deus dare possibilitatem peccandi, nullo modo habet pro fine proximo ipsum peccatum, seu actum peccaminosum, sed potius habet pro fine meritum, quod esse potest in victoria peccati, non committendo illud, licet quis posset: ergo, ut Deus det potestatem aliquid agendi propter aliquem effectum, non satis est ut velit dare ipsam potestatem, nisi id velit ex proprio affectu ad talem effectum, ordinando ad illum potestatem, & auxilia, sicut ad finem: ergo hoc modo vult Deus dare sufficientia auxilia ad salutem, etiam iis, qui non salvantur: ergo habet aliquam propriam voluntatem circa eorum salutem.

Durand. in 1. dist. 48 quæst. 1 Carthus. d. 46. qu. 1 Scoto ad Roman. 9. Cordub. l. 1 Quæstio nar. qu. 56. Camerach. in dialog. Cant. 2. 6. §. 1.

An Deus aliquid operetur voluntarie simpliciter, & involuntarie secundum quid.

11 AD difficultatem ergo positam concedo, circa malum pœnæ, præsertim circa id, quod medicina non est, sed pura vindicta, & pœna inimici, ut Scriptura loquitur, ita se gerere Deum, ut licet absolute & efficaciter velit tale malum inferre alicui, nihilominus simul habeat affectum simplicem dandi bonum illi malo contrarium. Sicut justus judex efficaciter vult punire hominem, cui, quantum est in se vellet potius benefacere. Neque enim talis affectus simplex ullam includit imperfectionem: nam in objecto & ordine suo est perfectissimus; &, quod non sit efficax, non est ex impotentia Dei, sed ex libertate, & summa sapientia: & ideo, cum illi non sit debita major efficacitas, licet illam non habeat, non propterea imperfectus est. Neque etiam est superfluus; tum quia est per se bonus; & hoc satis est; tum etiam, quia expedit ut divina voluntas circa nullum objectum per se amabile sit quasi suspensa, & absque ullo affectu: & ideo ubi non vult habere efficacem affectum, habet saltem simplicem; tum denique, quia est necessarius, ut vere ac proprie Deus dicatur intendere talem finem, & habere beneplacitum, quantum est ex ipso, & propter illum velle media, quæ ad illum ordinantur. Neque illa veluti repugnantia affectuum divinæ perfectioni repugnat; tum quia illa non est vere repugnantia: quia licet versentur circa eandem rem, tamen sub diversis rationibus; tum etiam, quia uterque actus est ex perfectissimo consilio, & deliberatione voluntatis, unde uterque est infinitus in suo ordine, & neuter alterum ullo modo impedit. Quod etiam in simili docere solent Theologi de voluntate humana Christi, quatenus, ut ratio, efficaciter volebat mortem, quam ut natura inefficaciter refugiebat absque ulla propria repugnantia actuum: quia non nisi cum perfecto dominio & ordine utrumque exercebat; multo ergo magis id dicendum est de divina voluntate.

12 Quod vero spectat ad illum modum loquendi, an dicendum sit Deum habere in hujusmodi opere affectum voluntarium simpliciter, admisso involuntario secundum quid, ad modum loquendi spectat. Et quidem locutiones Scripturæ in priori difficultate adductæ ita indicare videntur: nam licet, simpliciter sint metaphoricæ, quatenus dolorem vel pœnitudinem Deo attribuunt, tamen per eam metaphoram indicant Deo aliquo modo esse involuntarios hujusmodi effectus. Item mors Christi fuit illi involuntaria secundum quid propter simplicem affectum, quo illam fugiebat. Item peccatum, quod est causa illius pœnæ, simpliciter est involuntarium Deo, non solum quia est contrarium voluntati signi, ut quidam putant: sed etiam, quia vero ac proprio odio Deus abominatur peccatum, quod illi maxime displicet. Item, quia hoc involuntarium secundum quid non est in Deo ex impotentia, sicut solet esse in hominibus, in quibus propterea imperfectionem dicit; sed est ex summa sapientia, & perfecta libertate. Denique tale involuntarium secundum quid, non excludit voluntarium simpliciter, & ita non repugnat præ-

Quid tenendum sit quoad modum loquendi.

senti

senti testimonio Pauli, quod nunc tractamus: nam etiam in hominibus non excluditur voluntarium simpliciter, ob admistionem involuntarii secundum quid per simplicem affectum circa objectum materialiter diversum, ut constat ex D.Thom. 1.2. quæst.6. artic.5. & 6. sic exponente Philosophum libr.3. Ethicor.cap.3. Quo fit ut hujusmodi voluntarium in hominibus sufficiat, & ad peccandum mortaliter, & ad præstandum simpliciter absolutum & efficacem consensum. Unde est etiam probabilis illa sententia, quæ generatim affirmat, hujusmodi voluntarium ex natura rei sufficere ad valorem cujuscumque contractus, vel actionis humanæ; nisi aliunde, scilicet vel humano jure, vel ex alia peculiari ratione impediatur: sed de hoc alias. Itaque, licet Deus, dum peccatorem punit privando illum æterna beatitudine, affectum habeat, &, si ita loqui licet, desiderium beatificandi illum, nihilominus secundum consilium voluntatis suæ voluntarie illud operatur, tum simpliciter, tum etiam perfectissime intensive, licet non extensive; quia actus, quo id vult, perfectissimus est in omnibus conditionibus ad voluntarium requisitis: nam est ex perfectissima cognitione, & omnino ab intrinseco absque ulla extrinseca vi. Non est autem omnibus modis ille effectus voluntarius, id est comparatus ad omnem voluntatem Dei, tam antecedentem, quam consequentem: & ideo dico non esse perfectissime extensive voluntarium: quod nihil repugnat perfectioni divinæ, quia opposita perfectio non est debita tali operi, imo neque illi proportionata.

13 Hinc vero dici tandem potest (& fortasse est aptior loquendi modus) tale opus non esse ullo modo involuntariam Deo cum proprietate loquendo, sed solum secundum metaphoram & analogiam ad nostras operationes vel actus. Quia, ut opus dicatur involuntarium etiam secundum quid, non satis est simplex affectus voluntatis ad objectum oppositum, sed necesse etiam ut intercedat aliqua extrinseca vis, quæ impellat, vel aliquam necessitatem inferat ad aliquem ex illis affectibus, qui inter se pugnare videntur; & ex parte voluntatis intercedat in potentia evitandi seu evadendi alio modo vim illam; ut constat ex hujusmodi volnntario, quoties in nobis contingit. Item, quia sicut voluntarium esse debet ab intrinseco, ita involuntarium postulat ut sit aliquo modo ab extrinseco. In Deo autem illa duo locum non habent; quia neque ab extrinseco vis ei inferri potest, proprie loquendo, nec ex impotentia provenit quod hujusmodi voluntates habeat, sed ex se, & intrinseca perfectione utrumque habet effectum, & ideo dici non debet operari involuntarie, etiam secundum quid. Loquimur autem semper more nostro de illis actibus, ac si essent plures, quia secundum rationem nostram illos distinguimus, ut eos explicare possimus: cum tamen actus divinæ voluntatis propter eminentiam suam utramque rationem unite & simplicissime complectatur.

Operetur ne Deus secundum consilium voluntatis suæ etiam in operibus liberi arbitrii humani.

Explicatio prima 14 Ad alteram difficultatem responderi posset, Paulum loqui de iis, quæ per se ipsum operatur: non vero de iis etiam, quæ operatur per alios præsertim per voluntatem humanam. Possetque hoc confirmari ex verbis Hieronymi in Comment. illius loci dicentis: *Non quod omnia, quæ in mundo fiunt, Dei voluntate & consilio peragantur: alioquin & mala Deo poterunt imputari: sed quod universa, quæ facit, consilio faciat, & voluntate.* Sed nec verba Pauli, nec universalis efficacitas divinæ voluntatis illam limitationem admittit: Deus enim vere ac proprie operatur, non solum ea, quæ per se ipsum facit, sed etiam ea omnia, quæ operantur creaturæ, & humanæ voluntates, quatenus vera & realia opera sunt: quia in ea verius ac perfectius influit, quam ipsæ causæ secundæ: & ideo de illo dicitur: *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine*, & illud: *Qui producit in montibus fœnum*, & similia. Cum igitur verba Pauli generalia sint, etiam hæc opera Dei comprehendunt; & ratio est evidens, quia hæc etiam opera non fiunt nisi Deo volente: neque ipse influit in illa nisi voluntarie. Et ad hunc ipsum voluntarium influxum non nisi summa sapientia, & consilio determinatur. Quod etiam verum est de operibus peccatorum, quatenus a Deo fiunt, vel in ea Deus influit: nam quatenus est universalis provisor, sapienter judicat expedire tales actus permittere, & ad illos concurrere: & justissime hoc ipsum vult. Oportet tamen in peccando distinguere aliquid, quod a Deo fit, & aliquid, quod ab ipso non fit: operatur enim Deus actum peccati, non malitiam ejus; & hoc est, quod docuit Hieronymus, & ideo non dixit: Aliquid facit Deus in mundo, & non secundum suum consilium & voluntatem: sed, aliquid fit in mundo, quod tamen Deus non facit, scilicet peccatum: si tamen peccatum aliquid esse dicendum est, cum potius sit nihil, teste Augustino: vocatur tamen aliquid ad modum privationis, prout etiam dicitur fieri & esse. Et tamen etiam sub ea ratione, licet peccatum non fiat ex consilio & voluntate Dei, non tamen fit sine ejus consilio, & voluntate permittente ut hoc malum fiat. Sed de hac re, & in universum de consilio & voluntate disponente, & operante in humanas voluntates, & actus liberos earum: multa difficilia tractari possent, ad quæ nunc digredi non est necesse.

Rejicitur. (margin)

Psal. 128. (margin)

Deum velle omnia extra se ut media.

15 Quarto principaliter infertur ex prædictis verbis Pauli, quidquid Deus extra se vult, velle ut medium ordinatum ad aliquem finem, nempe ad seipsum, propter quem omnia operatur, ut Sapiens etiam dixit. Hæc autem consecutio fundata est in proprietate illius verbi, *consilium*: quæ, seclusa imperfectione inquisitionis, vel ignorantiæ, quam in nobis includit, vel potius supponit, secundum omnia alia, quæ ad perfectionem spectant, cum proprietate intelligenda est, cum Deo attribuitur juxta superius dicta. At vero consilium non est de fine, sed de mediis, teste Aristot. 3. Ethicor. cap. 3. & Gregorio Nissen. lib.5. Philosoph. cap.5. Et rationem reddit D. Thom. 1. 2. quæst.14. artic.2. quia consilium est de iis, quæ eligenda sunt: & consequenter est etiam de iis, quæ non sese offerunt ut necessario amanda: nam circa necessaria nemo consilium capit. electio autem & indifferentia proprie est in mediis: de iis ergo est proprie consilium. Et præterea, quamvis Deus se perfectissime voluntarie amet, non dicetur se amare secundum consilium voluntatis suæ, sed potius ex naturali (ut sic dicam) necessitate voluntatis suæ: quia non se amat ut medium, sed potius ut ultimum terminum sui amoris, si tamen hoc modo nobis loqui licet. Nam, ut hoc obiter advertam, Deus cum se amat necessario, non se amat ut finem proprie ac positive, sed negative: quia, sicut Deus non est a se positive, sed negative tantum, quatenus non est ab alio, ita non est propter se positive, sed tantum negative: quia non est propter aliud: est enim sibi ipsi summum bonum simpliciter; & hoc modo se amat necessario. Quatenus vero ejus amor se extendit ad creaturas, amat se ut finem earum, quatenus eas amat propter se ipsum, in quo amore jam operatur secundum consilium voluntatis suæ, quia jam versatur circa media in ordine ad finem. Et pari ratione Pater æternus non generat Filium secundum consilium voluntatis suæ, nec Pater & Filius producunt Spiritum sanctum secundum consilium voluntatis, etiamsi voluntate illum producant, quia neque illum amant ut medium, neque ex amore mediorum illum producunt, sed ex amore sui, vel ex amore totius Trinitatis, quatenus unum summum bonum est: unde non libere, sed naturali necessitate producunt. Neque propterea aliquid excipimus a generali locutione Pauli. Qui operatur omnia, &c. Nam emanationes divinæ ad intra juxta syncerum & proprium loquendi modum Scripturæ & Patrum, non computantur inter opera Dei: quia revera operationes non sunt, imo neque actiones in toto etiam metaphysico rigore: quia nullam includunt veram

Processiones ad intra non sunt secundum consilium voluntatis Dei. (margin)

veram dependentiam, quæ est de ratione actionis, & operationis propriæ: sunt ergo simplices emanationes, seu processiones altioris ordinis; voluntariæ quidem, non tamen liberæ: & ideo non ex consilio, sed (ut sic dicam) ex fœcunditate divinæ naturæ, ejusque intellectus, ac voluntatis profectæ.

Ametne Deus aliquid amore amicitiæ.

16 Occurrunt autem hoc loco duæ aliæ difficultates graves circa corollarium hoc; quarum resolutionem brevissime insinuabo. Prima est, quia ex dicta illatione sequitur, Deum nullam creaturam amare proprio amore amicitiæ seu etiam benevolentiæ; quod admittendum nullo modo est; nam repugnat rationi charitatis, quam Deus ad omnes habere dicitur. Repugnat etiam illis verbis Christi: *Jam non dicam vos servos, sed amicos.* Repugnat etiam innumeris Scripturæ locis, in quibus hic Dei amor erga homines mirum in modum exaggeratur. Sequela vero probatur; quia de ratione amoris amicitiæ est velle bonum alteri propter se ipsum, & ideo repugnat amorem medii ut sic, esse amorem amicitiæ: nam id, quod est medium, non amatur propter se, sed propter finem, quod si aliquod bonum amatur medio ut medium est, non tam amatur illi, quam fini, propter quem totum amatur. Unde D.Thom. 1. 2. quæst. 26. artic. 4. duplicem respectum in amore distinguit; quia per amorem volumus bonum alicui: nam amare est velle bonum amato, ut dixit Aristot. 2. Rhetor. cap.4. respectu ergo boni, quod amatur, dicitur amor concupiscentiæ: respectu vero ejus, cui amatur, dicitur amor amicitiæ; ergo quoties bonum aliquod amatur alteri, non potest esse amor amicitiæ: cum ergo medium ametur fini, nunquam amatur ex amicitia. Imo neque ex benevolentia, si proprie loquamur: nam amor benevolentiæ hoc solum differt ab amore amicitiæ, quod hic includit seu connotat mutuum amorem in altero, seu redamationem, ut ajunt; amor autem amicitiæ dicitur, cum alteri volumus bonum propter se ipsum, sive ab alio vicissim amemur, sine non. Hunc ergo amorem non habemus ad has res, quas propter nos amamus: tunc enim benevolentia ad nos terminatur: nam respectu earum rerum, quas nobis amamus potius est concupiscentia: unde fit, ut, licet interdum rebus inanimatis, vel ratione carentibus bonum velimus, ut equo salutem, vel quid simile; nihilominus ad eas non dicamur habere benevolentiæ amorem; quia etiamsi bonum illud eis velimus, non tamen in eis sistimus, sed ideo eis volumus tale bonum, ut nobis sint utiliores; ita ut unamquamque tali bonitate affectam nobis cupiamus. Si ergo Deus, quidquid creatum est, amat ut medium, & si ei vult aliquod bonum, totum illud refert ad se ipsum, nihil vere & proprie amat ex benevolentia: ergo neque ex amicitia, cum amicitia benevolentiam supponat.

17 Altera difficultas est, quia sequitur, Deum in operationibus suis non moveri ad operandum ab intrinseca bonitate seu decentia in rebus ipsis inventa, sed solum ab extrinseca bonitate finis: consequens autem videtur aperte falsum. Sequela probatur, quia media non amantur propter intrinsecam bonitatem, sed propter extrinsecam bonitatem finis, ut ex Metaphysica suppono: si ergo Deus omnia, quæ operatur, vult ut media, non vult illa propter internam bonitatem, sed solum propter extrinsecam bonitatem finis. Minor autem seu falsitas consequentis facile ostendi potest, tum exemplis, tum ratione: amat enim Deus hominem justum propter internam justitiam, vel sanctitatem, quam habet; & propter bona opera, quæ exercet: & vult dare illi gloriam propter merita: & voluit assumere potius naturam hominis, quam equi, quia rationalis est, atque ita propter internam ejus proportionem. Ratio vero est, quia Deus cum sit perfectissimus, unumquodque amat, prout amabile est: sed multæ res creatæ sunt amabiles propter intrinsecam bonitatem: & præsertim res intellectuales sunt amabiles propter se: ergo.

18 Ad priorem difficultatem, absolute loquendo, neganda est consequentia: nam sine ulla dubitatione dicendum est, Deum amare aliquas creaturas amore amicitiæ, & benevolentiæ: scilicet creaturas intellectuales, quas ex vera charitate diligit, juxta id: *Propter nimiam charitatem, qua dilexit nos Deus*: & illud, *Deus charitas est*: at charitas amicitia est, ut optime docuit D.Thom. 2.2. quæst.23. artic.1. Advertendum est autem, quod licet vera & propria amicitia non fundetur in utilitate, vel voluptate, ut sumitur ex Aristotele 8. Ethicor. cap. 3. non tamen excludit ullum respectum vel habitudinem ad alterum, quem intrinseca ratio honestatis postulat, & potius est de ratione amicitiæ ut in honestate fundetur, sicut ibidem Philosophus dixit. Et hac ratione, licet homines inter sese ament amore amicitiæ, non tamen debent ab illa excludere respectum ad Dei gloriam & honorem: nam hoc ipso in se ipsis constituerent ultimum finem suæ amicitiæ, quod est contra rectitudinem rationis, & honestatis. Imo, si amicitia sit perfecta & supernaturalis, qualis per charitatem inter justos constituitur, intrinsece in ratione sua includit respectum ad Deum, cujus singularis participatio est ipsa charitas. Sic igitur, quamvis Deus amet omnem creaturam, etiam rationalem, ut medium ad suam gloriam, & ad suam sapientiam, & alia attributa manifestanda, hoc nihil obstat, quominus creaturas intellectuales amet amore benevolentiæ & amicitiæ: nullam enim ex eis utilitatem sibi quærit: nam bonorum nostrorum non indiget. Propter quod dicebat Christus; *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus.* Itaque sistendo intra rationem utilis seu commodi, vult Deus creaturæ intellectuali bonum propter ipsam, id est, propter ejus salutem, beatitudinem, &c. quæ omnia in alterius rei utilitatem, & commodum non refert: & ideo illa est propria & perfecta benevolentia. Quod si ex parte creaturæ respondeat debitus ac proportionatus amor, erit etiam amicitiæ. Cui nihil obstat, quod Deus ad se referat totum illud bonum intellectualis creaturæ, etiam æternam beatitudinem ejus, quia non refert ad se, id est ad suum commodum & utilitatem, sed ad gloriam & honorem sibi debitum ut supremo auctori, & fini ultimo talis creaturæ, quo non potuit se ipsum privare, cum respectus ille ad perfectionem, & honestatem talis amicitiæ necessarius sit.

Intellectuales creaturas Deus amat amore amicitiæ. *Ephes.2.* *1.Joan.4* *Luc.17*

Quocirca, licet Deus ex infinita benignitate voluerit hujusmodi amicitiam cum creaturis intellectualibus contrahere, non tamen esse potuit cum æqualitate, ut etiam Aristot. agnovit 9.Ethic.cap.10. quia illa æqualitas majestati divinæ repugnat; sed necessario esse debuit, amicitia excellentior ex parte extremi: nam ad Deum ut ad finem ultimum, & in ejus gloriã & honorem debet totus hic amor, totumque bonum creaturæ ordinari, quamvis e converso in ratione commodi & utilis sistat in ipsa creatura: quod commodum Deus illi amat, & vult; & ideo vere ac proprie amat illam amicitiæ amore divinæ majestati & excellentiæ proportionato. Recte vero probat ratio facta Deum nullam aliam creaturam præter intellectualem amare proprio amore amicitiæ: quia nulla alia est amabilis hujusmodi amore, ut recte docuit D. Thom. in 2. 2. loc.cit. & communiter alii Theologi.

Amicitia Dei ad creaturas quanta, & qualis.

19 Nec vero amat Deus alias creaturas amore commodi seu concupiscentiæ respectu sui, sed respectu creaturarum rationalium; quia omnes inferiores creaturas vult propter rationalium commodum & utilitatem: atque ita talis amor, licet respectu creaturarum irrationalium sit concupiscentiæ, tamen respectu intellectualium est benevolentiæ vel amicitiæ, ut significavit D.Thom. 1.part. quæst.21. artic.2. ad 3. Et hoc modo intelligendus est 1.cont.gent.cap.91. Qui etiam cap.93. ratione 6. hinc optime concludit, Deum velle aliis bonum summa libertate: nam, licet velit aliis se communicare propter se ipsum, id est, quia talis actio sibi competit ut fonti bonitatis, non tamen se communicat, ut inde aliquid commodi sibi accrescat; eadem enim est ratio quoad hoc, servata proportione de amicitia, & liberalitate: nam sicut amicitia non respicit commodum amantis, ita nec liberalitas dantis, ut etiam Aristot. dixit 4.Et hic cap.6. Sicut autem libera-

Quo amore Deus amet creaturas ratione carentes. *D.Thom.*

liberalitas non excludit, imo includit bonitatem seu convenientiam actionis, & consequenter habitudinem ejus ad ultimum finem; ita & amicitia. Ac denique si liberalitas sit ipsius Dei, qui est finis ultimus, necessario fieri debet cum respectu ad gloriam & honorem ipsiusmet dantis, quod non est præjudicium liberalitatis, quia id pertinet ad honestatem actionis. Et idem prorsus dicendum est de vero amicitiæ amore.

An voluntas divina propter propriam solum vel etiam ob aliarum rerum bonitatem operetur.

Aliquorũ hac super re sententia.

20 AD alteram partem sunt multi Theologi, qui facile admittant consequens, quod in illa infertur; nimirum Deum in omnibus operibus suis nullam aliam rationem operandi habere præter suam bonitatem. Et præcipue ita videtur sentire D. Thom. 1.part.quæst.19.art.2.& artic.1.ad 3.ubi ait; divinam voluntatem non moveri ab alio, sed a sua bonitate, quæ est ipsamet, sibique sufficiens. *Unde*, inquit, *non sit ut nihil aliud velit, sed ut nihil velit, nisi ratione suæ bonitatis*. Et idem sentiunt Alensis, Henricus, Gabriel, & alii. Ratio vero tacta est in difficultate proposita; quia in amore mediorum voluntas non movetur nisi a fine. Unde juxta hunc modum dicendi ad rationem in contrarium, respondebitur, Deum quidem amare bonitatem seu perfectionem uniuscujusque creaturæ per modum objecti materialis; totam autem rationem volendi esse bonitatem solam ipsius Dei, & ita illam solam habere rationem finis: cætera vero omnia rationem mediorum. Alii vero Theologi aliter loquuntur, dicentes; Deum in multis operibus suis respicere ad congruentiam, & decentiam ipsorum: quod maxime videtur docere D.Thom. 1. cont. gent. cap. 86. & 87. ubi ait; quamvis non detur vera causa divinæ voluntatis, aut actus ejus; tum quia ejus velle non est a sua voluntate distinctum; tum etiam, quia eodem simplicissimo actu vult quidquid vult, ut latius ipse exponit 1.part.quæst.19.artic.5.nihilominus tamen dari ex parte objectorum creatorum rationes aliquas, ob quas divina voluntas ad talia objecta libere terminatur. Quod etiam Durand.Cajetan. & alii Theologi docuerunt. Et videtur efficaciter probari ratione facta in proposita difficultate. Et consonant satis verba Pauli, quæ nunc tractamus; scilicet, operari Deum omnia secundum consilium voluntatis suæ: in illo enim æterno consilio non tantum considerat Deus bonitatem suam, sed etiam pulchritudinem & decentiam inventam in ipsis rebus, & ideo per voluntatem suam illas acceptat, aut amat. Neque hoc repugnat cum ratione mediorum, ut objiciebatur; tum quia, etiamsi id quod est pure medium non alliciat ad sui amorem, proprie loquendo, sed finis tantum alliciat ad amorem medii, tamen quando medium ita medium est, ut sit etiam per se amabile, potest simul cum fine ad sui dilectionem allicere: hoc autem modo possunt multæ creaturæ ad divinam voluntatem comparari; tum etiam quia, quod est medium respectu unius, est finis in ordine ad aliud: atque ita, licet omnia opera Dei sint media respectu ipsius Dei, tamen inter se habent ordinem finis & mediorum, sub qua etiam ratione a Deo amantur: & ideo simul illa respicit, prout sunt per se amabilia, licet omnia velit, ut media ad seipsum.

Alens. 1.p. q.28.mem. 3.art.3.& q.25.mem. 1.Henric. quodl.4. q. 19.Ferr.1. cont. gent. c 86Dried. de concor. 1.p. c.4.ad 4. Gabr. in 1.dist.41. q.unic.art. 2.in fine.

Aliorum opinio.

Præmissæ sententiæ in concordiam rediguntur.

21 Sed fortasse possunt hæ sententiæ in concordiam reduci. Nam D. Thom. in hoc semper idem docuit, neque fuit sibi contrarius. Aliud est enim loqui de prima & formalissima ratione volendi, aliud de proxima, quæ comparatione alterius se habet ut materiale ad formale. Priori modo sola Dei bonitas est Deo ratio volendi omnia, quæ vult: & hoc probat difficultas tacta: quia revera sola bonitas Dei comparatur ad ad Deum, ut per se amabilis: perfectiones autem creaturarum, quantumvis in se magnæ videantur, solum sunt amabiles Deo per respectum decentiæ, aut convenientiæ ad ejus bonitatem. Posteriori autem modo perfectiones consideratæ ex parte rerum creatarum conferunt ad consilium & determinationem divinæ voluntatis, quia pro ipsarum rerum diversitate habent majorem, vel minorem convenientiam vel decentiam respectu divinæ voluntatis: ut mysterium Incarnationis, quia in se est altius, & in eo magis communicatur Deus, ideo in se est magis consentaneum divinæ bonitati. Et eodem modo voluit potius dare gloriam propter merita, quam sine illis: quia in hoc magis ejus justitia ostenditur: & voluit potius perfectum condere universum, quam imperfectum, quia in hoc magis ejus sapientia manifestatur. Hoc igitur modo rationes sumptæ ex creaturis conferunt ad complendum (ut sic dicam) rationem divini consilii & voluntatis, semper tamen sub respectu ad divinam bonitatem, ad quam veluti materialiter comparantur; quod satis est, ut rationem mediorum semper obtineant, quia non amantur nisi ex amore divinæ bonitatis, ac propter ipsam.

22 Unde obiter intelligitur, quoties in duobus operibus Dei comparatis ad divinam bonitatem non invenitur ex parte eorum major convenientia, vel decentia ad ipsam Dei bonitatem in uno, quam in alio, & aliunde voluntas Dei inæqualiter ad illa se habet; tunc neque ex rebus ipsis, nec ex sola divina bonitate, sed ex sola libertate divinæ voluntatis posse reddi rationem illius inæqualitatis, ut egregie docuit D.Tho. 1.part. quæst.23. artic.5. ad 3. exempla ponens in electione hujus hominis ad gloriam, potius quam illius: & in electione hujus partis materiæ, ut sit sub forma ignis potius, quam sub forma terræ: & similia sunt; quod voluerit creare hos angelos, potius quam alios; vel animam Christi ad unionem hypostaticam potius, quam aliam possibilem. Nam, cum hæc, & alia hujusmodi ex se æqualiter ad divinam bonitatem comparentur, non est unde oriatur illa diversitas, nisi ex libertate voluntatis Dei. Et hoc est etiam profundum consilium voluntatis divinæ, de quo potissime loquitur Paulus in verbis nostri thematis: non quod in omnibus suis operibus Deus hoc consilio utatur, sed quod cum omnia operetur ex consilio voluntatis, aliquando utitur illo peculiari, & profundo consilio, veluti sorte vocando, quos ex mera liberalitate præ aliis dilexit.

Deum extra se libere omnia velle.

23 EX quo tandem pervenimus ad quintam & catholicam veritatem, quæ in prædictis verbis Pauli fundata est, scilicet Deum operari omnia extra se, non solum perfecte voluntarie, sed etiam libere. Sunt enim hæc duo valde diversa; quamquam interdum a Doctoribus, etiam Catholicis, confundantur: oportet tamen ea diligenter distinguere ad vitandos errores infidelium, & hæreticorum. Nullus enim eorum negat, Deum & nos voluntarie operari: & tamen ethnici negant Deum operari libere; quod etiam de hominibus hæretici hoc tempore sentiunt, licet aliquando ad occultandum errorem dicant nos operari libere, id est, non coacte. Quo sensu nonnulli etiam Catholicorum dixerunt, Deum Patrem & Filium libere producere Spiritum sanctum: libertate scilicet, quæ excludit coactionem, non necessitatem. Verumtamen illa libertas impropria est, & ad voluntarii rationem spectat, potius quam liberi. Itaque ad voluntarium solum requiritur, quod sit ex interno appetitu vitæ cum cognitione: hoc autem voluntarium tunc est perfectum, quando est ex perfecta, & intellectuali cognitione, & commensuratum seu proportionatum objecto. Quapropter si objectum sit summum, ac necessarium bonum, perfectio voluntarii in eo amando consistit in interno ac necessario affectu, seu benevolentia illius: & hac ratione, quamvis Deus se perfectissime, & summe voluntarie amet, non tamen libere; id est, cum indifferentia, sed necessario se amat. At vero si objectum non sit summe bonum, nec necessarium, perfectio voluntarii consistit in hoc, quod non necessario, sed indifferenter ametur; id est, cum facultate volendi, & non volendi illud. Et hæc est propria ratio libertatis, de qua hic agimus, quæ non solum coactionem, sed etiam necessitatem, & determinationem ad unum excludit. Hanc ergo libertatem divinæ voluntatis fundari dicimus in prædictis verbis

Voluntarium a libero diligenter distinguendum.

Quomodo differant liberum & voluntarium.

verbis Pauli. Primo quidem, quia consilium non est de necessariis, ut Philosophus dixit. Deinde, quia propriissima libertas est in electione mediorum: ostendimus autem ex his verbis, Deum omnia extra se velle & operari ut media: ergo ex eisdem manifeste habemus Deum omnia hæc cum libertate operari. Item, quia ostensum est Deum operari ex consilio voluntate acceptato. Denique, quia hoc Paulus adducit, ut declaret, quomodo prædestinati veluti sorte vocentur ex solo proposito divinæ voluntatis, in quo maxime ostenditur libertas ejus.

Explicatur Dei indifferentia in volendo.

24 Statim vero oriebatur difficultas nunquam satis a Theologis exaggerata, vel declarata ob suam obscuritatem, quomodo scilicet divina voluntas possit esse indifferens in volendo, cum purissimus actus sit, & illi neque addi aliquid, neque detrahi possit, neque in tempore, neque in æternitate. Quam difficultatem superiori anno tractavi: nunc autem consulto eam prætermittendam duxi; cum ne illa repeterem, quæ in manibus omnium jam versantur; cum etiam ne nimia ejus subtilitate, & speculatione vos defatigarem. Summa vero totius rei est, esse in Deo voluntatem non per modum potentiæ activæ, vel receptivæ alicujus actus intra se ipsam, vel modi alicujus realis: nam hic modus voluntatis imperfectus est, & non per essentiam, sed per participationem: est ergo in Deo voluntas per modum actus purissimi: nam, sicut Deus est ipsum esse per essentiam, & suum intelligere, ita etiam est suum velle. Unde, sicut absoluta necessitate Deus est, & eadem necessitate intelligit, ita etiam simili necessitate vult, & habet suum velle secundum se, & absolute spectatum, quod in se, nec minui, nec augeri potest, cum sit purus & infinitus actus. Nihilominus tamen tanta est eminentia illius actus, ut illo possit Deus unumquodque objectum amabile juxta mensuram, & dignitatem ejus, vel necessario vel libere diligere, aut etiam odio habere. Nam se ipsum, suamque naturam & personas, cum sit infinitum bonum, sibique sufficiens absoluta necessitate diligit; tum quoad speciem actus, quia non potest seipsum odio habere, sed solum amare; cum etiam quoad exercitium, quia non magis potest Deus a sui amore desistere, quam esse desinere: nihilominus tamen quoad terminationem seu ad volendum res alias extra se, necessitati non est subjectus. *Non enim*, ut eleganter dixit Gregor. Nissen. lib. de fat. cap. ultim. *sub necessitate est Deus: neque voluntatem ejus necessitati servire fas est dicere*. Est igitur liber actus ille quoad hoc, ut sit ratio actualiter volendi, & operandi aliquid extra ipsum Deum. Dico autem, *volendi & operandi*, quia non solum operatio ipsa, quæ est extra Deum, libera est Deo, sed etiam voluntas ipsa quatenus est amor talis operationis, seu affectus ejus. Nam Deus ideo operatur ad extra, quia vult; & ideo benefacit, quia amat, juxta verba nostri thematis: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, & illa 1. ad Corinth. 12. *Hæc autem omnia operatur unus & idem spiritus dividens singulis, prout vult*, id est, *pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio*, ut Ambrosius exposuit lib. 2. de fide ad Grat. cap. 3. Idem ergo met actus, qui secundum suum esse necessarius est, in Deo habet perfectissimam rationem liberi arbitrii, non quia per ulteriorem actum, aut realem modum superadditum, vel carentiam ejus possit ad hoc vel illud objectum secundarium terminari, aut non terminari: sed quia per se ipsum potest Deus, aut velle, aut non velle talia objecta pro sua eminenti virtute, aut libertate. Quod quidem difficile est ad intelligendum, & difficilius ad explicandum, quomodo sit: nobis autem satis esse debet, si ex principiis fidei, imo etiam ex evidentibus ostendamus ita esse: nam de rebus divinis raro, aut nunquam percipere possumus, quomodo in se sint: quamquam ostendere possimus nullam in eis repugnantiam involvi. Quod etiam hic præstare possemus, nisi ob rationes prius insinuatas ad alia foret properandum. Hæc ergo sufficiant de disputatione priori supra posita.

DISPUTATIO II.

De modis necessariæ operationis, qui libertati Dei non repugnant.

Conclusimus ultimo loco ex verbis Pauli Deum libere velle, quidquid extra se vult: quia ergo libertas hæc necessitati opponitur, ut constet quanta sit hæc divina libertas, videndum superest, quis modus necessitatis in divinam voluntatem cadere possit, quod in hac disputatione præstabimus, distinguendo varios necessitatis & libertatis modos, & omnes ad duo capita necessitatis quoad specificationem, & debiti revocando.

SECTIO PRIMA.

An necessitas quoad specificationem, in divina voluntate locum habeat.

1 Insinuandæ breviter sunt nonnullæ divisiones libertatis, ut prætermissis his, quæ certa, & clara sunt, punctum difficultatis attingamus. Prima ergo divisio est illa, quam tradidit Bernard. libr. de grat. & liber. arbitr. ubi ait aliam esse libertatem a necessitate, aliam a peccato, aliam a miseria. Prima dicitur libertas naturæ: secunda gratiæ: tertia gloriæ. Quæ divisio ad applicandam hominis libertatem, & nonnullas locutiones Scripturæ, & Patrum, utilis est. Nunc autem nobis non est necessaria, quia per se notum est, Deum esse natura sua liberum ab omni culpa, & miseria: quoniam per se bonus, & sanctus est, & essentialiter beatus, & in omni bono immutabilis: propter quod forrasse ter sanctus in Scriptura appellatur: scilicet & potestate bene agendi, & voluntate seu actione, & impotentia deficiendi, quæ non impotentia est, sed perfectissima virtus, ut optime dixit August. in Enchir. cap. 5. & 22. de Civitate cap. ultim. Igitur solum de libertate naturæ, id est, quæ naturalem necessitatem excludit, in præsenti tractamus.

Libertatis divisio in libertatem a necessitate, a peccato, & a miseria.

2 Secunda divisio est tacta a Philosopho 3. Ethicor. cap. 4. & 5. scilicet ut alia sit libertas coactionem excludens: alia, quæ naturalem determinationem excludit, & internam necessitatem operandi. Hæc enim necessitas potest esse aut extrinsecus illata, aut ab intrinseco orta ex naturali propensione & determinatione naturæ. Et juxta hos necessitatis modos distinguitur duplex ille modus libertatis. Etenim plena libertas utramque necessitatem excludit: imperfecta vero esse potest cum aliqua necessitate, seu vi, aut coactione, non quidem tali, ut omnino ac physice determinet facultatem, alioqui tota destrueretur libertas, & indifferentia: sed tali, ut moralem quandam vim, & coactionem efficiat extrinsecam. Ex qua declaratione facile intelligitur, neque divisionem hanc nunc nobis necessariam esse: quia per se notum est, necessitatem coactionis non habere locum in Deo, vel divina voluntate. Quin potius ajunt Theologi neque humanam voluntatem posse coactionem pati. Quod verum est quoad actus proprios seu elicitos ab ipsa, & quoad coactionem simpliciter & absolute: quia fieri non potest quin proprius & internus voluntatis modus sit ex cognitione, & ex propria & intrinseca efficacitate ipsius voluntatis, quæ repugnat absolute coactioni. At vero secundum quid per metum cogi potest etiam ad actus elicitos, seu ad internum consensum: ad actus vero imperatos omnino & simpliciter cogi potest per extrinsecam vim. At vero Deus neutro ex his modis cogi potest, quia, cum sit omnipotens, nullam omnino vim extrinsecus pati potest, sive ad volendum, sive ad aliquid operandum: sed, quæ ipse vult, illa semper facit. Omissa ergo libertate solius coactionis, solum de libertate necessitatis dicendum est.

Libertatis divisio in libertatē a coactione, & naturali determinatione.

3 Tertio vero distinguitur libertas in libertatem quoad exercitium tantum, vel etiam quoad specificationem. Duobus enim modis potest voluntas subdi necessitati in ordine ad aliquem actum: primo simpliciter, ut exerceat & habeat illum, quomodo

Libertatis divisio in libertatē quoad exercitium, & quoad specificationem.

modo voluntas divina necessario amat ipsum Deum: & Pater æternus necessario vult producere filium voluntate concomitante: & Pater & Filius necessario volunt & producunt Spiritum sanctum sua voluntate: & omnes, qui clare vident Deum, eodem modo illum amant. Quæ necessitas vocatur quoad exercitium, quia necessario exercetur, seu elicitur talis actus: & quoad specificationem, quia non potest talis actus ex necessitate exerceri, quin in tali specie fiat. Hæc ergo necessitas omnem propriam libertatem indifferentiæ excludit. Aliquando vero potest voluntas esse libera ad exercendum, vel non exercendum actum: determinata vero quoad speciem actus: quomodo censetur (juxta probabiliorem sententiam) voluntas humana se habere circa bonum seu beatitudinem in communi: non enim semper actu illam diligit, quia non semper homo de illa cogitat: vel etiam si cogitet, potest omnino speculative illam contemplari, voluntate nihil operante: si tamen voluntas quippiam circa illam operetur, non potest illam odio habere, aut nolle, sed velle & amare: & ita habet determinationem quandam ad speciem actus, libertatem vero quoad exercitium tantum. Quando vero neutra necessitas reperitur in actu, tunc dicitur esse libertas, & quoad exercitium, & quoad specificationem. Cum ergo ostensum sit divinam voluntatem esse vere & proprie liberam, ut minimum oportet habere indifferentiam quoad exercitium seu determinationem suam in amandis objectis extra se: & ita hoc certissimum est, quia hoc est, ut ita dicam, primum fundamentum veræ libertatis.

4 Aliud vero habet nonnullam dubitationem, an scilicet tanta sit hæc libertas divinæ voluntatis circa objecta secundaria, ut nullam determinationem, etiam secundum specificationem admittat. Videri enim potest hoc posterius; tum quia creata voluntas non determinatur quoad specificationem actus, nisi vel ad bonum, vel beatitudinem in communi, vel etiam ad aliquod bonum simpliciter necessarium, seu necessario connexum cum beatitudine in communi: at Deus se solo beatus est, & nullum bonum extra se reputat sibi necessarium: ergo non est capax determinationis circa hæc objecta, etiam quoad specificationem; tum etiam, quia divinæ voluntatis libertas & dominum debet esse summum ac perfectissimum omni modo: majus autem dominium est, si sit in exercitio & specie actus, quam si in altero tantum: unde nihil est quod privare possit Deum hac indifferentia, & perfecto dominio. Maxime cum velle ejus & nolle sit regula omnis justitiæ, & rectitudinis: nam ut dixit Ansel. in Prosol. cap. 11. *Illud est justum quod vis: non justum, quod non vis.* Et hanc sententiam videntur secuti qui dixerunt, voluntatem divinam posse velle quodcumque objectum, vel opus quantumvis turpe nobis videatur: quia nullis legibus subjecta est.

Esse in divina voluntate aliquam necessitatem quoad specificationem.

SEd nihilominus dicendum est inveniri in divina voluntate determinationem aliquam quoad specificationem; tum circa objecta aliqua communia; tum etiam circa aliqua particularia, prout sub illis communibus continentur: & nihilominus divinam voluntatem esse liberam non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem actus secundum alias rationes seu species actuum. Priorem partem hujus assertionis docuit D. Thom. 1. part. quæst. 21. artic. 1. ad 2. cujus verba superius citavi, & est certissima. Et primo declaratur in objectis communibus, distinguendo in Deo duplicem illum affectum seu actum voluntatis, scilicet simplicis complacentiæ, cui displicentia opponitur, & voluntatis efficacis seu operativæ, cui nolitio opponitur. In primis enim circa honestum bonum in communi, sive ut ab ipso Deo, sive ut a nobis vel angelis fieri potest, si Deus habiturus est aliquem simplicem affectum, necesse est ut ille sit complacentiæ, & non displicentiæ: quia & divinæ bonitati repugnat, quod illi displiceat honestum bonum, a quocumque fiat: & tali objecto repugnat affectus displicentiæ, quia non potest displicere bonum, qua bonum est: in bono autem honesto nulla vera ratio mali inveniri potest, præsertim in ordine ad divinam voluntatem, qua ex apparente specie mali moveri non potest. Et eadem ratione circa malum culpæ seu peccatum; si Deus habiturus est affectum simplicem, necessario futurus est displicentiæ, & non complacentiæ, propter oppositam proportionalem rationem: quia dissonum est divinæ bonitati complacere in malo culpæ, cujuscumque illud sit; & quia tale objectum secundum veram & rectam rationem est incapax talis effectus. Unde est illud Sapientis dictum: *Odio est Deo impius, & impietas ejus.* Sapient. 14. & Eccles. 12. *Altissimus odio habet peccatores*, scilicet, qua peccatores sunt, & similia sunt in Scripturis frequentia. Item certissimum est in ordine ad voluntatem efficacem, respectu præsertim operum, quæ Deus ipse facturus est: omnia enim secundum aliquam rectam honestamque rationem operatur: nihil enim velle potest nisi secundum aliquam rationem honesti: quo sensu in divina Scriptura omnes viæ Domini justæ, & rectæ dicuntur. Et hoc modo dixit D. Thom. supra, impossibile esse Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet, quæ quidem est sicut lex justitiæ secundum quam voluntas ejus recta est. Sic etiam dicit Anselm. in Prosolog. capite decimo Deum justum esse, quia facit, quod decet summe bonum: unde, cum Deus summe bonus, & sapiens sit, ab hac rectitudine declinare non potest: & in hoc consistit prædicta necessitas quoad specificationem.

Bonum in communi non potest Deus nolle.

Malum in communi non potest amare Deum.

6 Atque ex illa generalitate objecti descendendo ad particularia, quæ illud sub eadem ratione seu necessitate includant, eadem necessitas quoad specificationem in eis invenitur. Hinc enim est, ut, si Deus loqui vult necessario velit verum dicere, nec mentiri possit, quia mendacium ita est turpe, & intrinsece malum ut comparatum ad divinam voluntatem vel actionem non possit dehonestari. Propter quod dixit Paul. 2. ad Thessal. 2. non magis posse Deum mentiri, quam seipsum negare: nam mentiendo negaret ac destrueret auctoritatem suam, fidelitatem, & rectitudinem. Et ideo dicitur Deuteronom. trigesimo secundo: *Fidelis Deus, & absque ulla iniquitate, justus, & rectus.* Quod latius prosequitur Augustin. libr. de mend. & cont. mend. & de fide, & symbolo, & decimo quinto de Trinit. capite decimo quinto, & Anselm. libro primo. Cur Deus homo capite decimo secundo. In quo est notanda differentia inter voluntatem divinam, & creatam: nam in creata sæpe invenitur hæc necessitas quoad specificationem in ordine ad honestatem actionis, & nihilominus ex illa non oritur in tali voluntate necessitas simpliciter necessarium operandi, etiam ex suppositione quod operari velit. Ut, verbi gratia, in eodem exemplo, mihi nunc non est simpliciter loqui, tamen ex suppositione quod loqui velim, ad honestatem morum necessarium est, ut vere loquar: & nihilominus possum ab hac rectitudine, & necessitate deficere, & falsum loqui: in Deo autem ex necessitate quoad specificationem, ut operatio voluntas recta sit, sequitur absoluta necessitas, ut Deus non possit aliter illam velle, quod non aliunde nascitur, nisi ex intrinseca & naturali rectitudine divinæ voluntatis, quæ est ipsa bonitas, & virtus per essentiam. Et inde etiam est, ut licet possit velle permittere peccata, & concurrere ad illa: non tamen possit absolute velle ut homines peccent, aut iniquas operationes exerceant, quia hoc objectum est per se turpe & abhorrens ab omni sapientia & ratione recta. Unde est illud Psalm. 5. *Non Deus volens iniquitatem tu es*: ac si diceret: cum sis verus Deus, tua bonitas, & rectitudo hujusmodi voluntatem non admittit: quod latius demonstrat Augustin. lib. 2. de peccat. merit. & remiss. cap. 18. & de Prædestin. Sanct. cap. 10. Quamvis ergo necessarium non sit velle Deum aliquid ab homine fieri, si tamen absolute, & prædefiniendo id vult, necesse est, ut honestam hominis actionem velit.

Deus mentiri non potest.

Quæ sit origo necessitatis quoad specificationem in quibusdam actibus divinæ voluntatis.

3 Atque hæc necessitas quoad specificationem non in eo fundatur, quod Deus aliquo bono extra se indigeat ad suum beatitudinem, sed in essentiali rectitudine divinæ voluntatis, potestque reduci ad quandam adæquationem objecti, & potentiæ. Illud enim axioma Philosophicum, potentiam vel actum ejus non posse ferri extra objectum suum adæquatum, etiam in divina voluntate verum habet. Objectum autem adæquatum illius voluntatis assignari potest, vel sola bonitas ejus, si de formali objecto sit sermo; quia, ut supra dicebamus, nihil potest, nisi ratione suæ bonitatis, vel in ordine ad illam: potest etiam dici objectum illud esse bonum amabile secundum regulas divinæ sapientiæ, & conforme rationi rectæ per essentiam: & utroque modo ex tali objecto adæquato sequitur illa necessitas quoad specificationem: quia quidquid est extra bonitatem divinam, & secundum rectitudinem sapientiæ ejus ordinari non potest in illum, omnino est extra objectum voluntatis ejus. Quod egregie nobis declarat charitas nobis infusa, quæ est nobilissima quædam participatio rectitudinis divinæ voluntatis, & ideo vel non operatur, vel si in actum prodit, non potest nisi recte amare, juxta illud 1. Joan. 3. *Qui natus est ex Deo non peccat, quia semen ipsius manet in eo, sed nec peccare potest, quoniam ex Deo natus est*, id est, si secundum eam nativitatem, hoc est secundum gratiam & charitatem operetur, ut Augustinus & alii exposuerunt: ergo majori ratione Deus, qui est ipsa charitas, & bonitas per essentiam hanc habet naturalem rectitudinem, ratione cujus in ejus voluntate prædicta necessitas quoad specificationem, invenitur. Quocirca falsum est respectu divinæ voluntatis nullum esse turpe objectum, eo quod nihil illi sit propria lege prohibitum. Sunt enim quædam objecta ita per se mala, ut seclusa lege prohibente, turpia sint, nec possint honeste amari ab aliqua voluntate etiam divina: ut est mendacium, & quodlibet peccatum, quatenus tale est. Unde etiam Theologi docent hæc non esse mala, quia prohibita, sed potius quia ex se mala sunt, ideo esse prohibita: & ideo respectu divinæ voluntatis intelligi possunt esse mala, etiamsi prohibita illi non sint proprie, sed potius impossibilia ut amentur.

Deus non in omnibus operatur ex necessitate quoad specificationem.

4 Ex his ergo satis declarata & probata est prior pars assertionis, quæ hujusmodi necessitatem astruebat. Addidimus autem hanc necessitatem non esse existimandam tam generalem, ut nunquam Deus cum libertate quoad specificationem operetur: hoc enim est plane falsum, & repugnans perfectioni divinæ libertatis. Et declaratur breviter: nam sub illo objecto secundario & materiali divinæ voluntatis possunt actus diversarum rationum, imo & oppositi, nostro modo concipiendi, exerceri, salva ratione formali propria & conveniente divinæ sapientiæ, & voluntati: ut, verbi gratia, velle & nolle, sunt actus oppositi, ideoque inter illos potissime exercetur, & relucet libertas quoad specificationem respectu ejusdem objecti: hos autem actus potuit divina voluntas habere circa mysterium Incarnationis, aut circa mundi creationem, ut apud Theologos certissimum est: & inter illos actus elegit potius Deus velle, quam nolle hujusmodi opera facere: sicut e converso, cum potuerit alium mundum, vel alios Angelos creare, elegit potius nolle, quam velle. Sic ergo in suis operibus est libera divina voluntas etiam quoad specificationem actus, quoties in utraque specie actus, ut sic loquamur, honestatis ratio servatur: nihilque indecens aut indecorum in alterutro reperitur. Atque hoc etiam convincit illa ratio de perfecto dominio, & nihil aliud: nam potestas perfecti dominii non postulat, ut ejus usus ad turpia, & inhonesta extendi valeat, requirit tamen ut intra latitudinem honesti, & consentanei rectæ rationi possit voluntas suo arbitratu libere velle, & nolle: quæ est libertas quoad specificationem. Et hoc est quod D.Thom. docuit 1. part. qu. 62. articul. 8. ad 3. dicens. *Ad perfectionem libertatis pertinere posse diversa eligere, servato ordine finis, posse autem eligere aliquid divertendo ab ordine finis potius pertinere ad defectum libertatis: & ideo non posse peccare, major est libertas*, id est, (ita enim interpretor) perfectior. Nam sine dubio in hominibus potestas peccandi ex libertate est, quamvis imperfecta, & mutabili, ut docuit Damascenus 2. lib. de fide cap. 17. Unde talis libertas dici etiam potest major extensive: tamen quia imperfecta est, dicitur esse defectus libertatis: ac propterea in Deo locum non habet. Sic ergo constat quomodo distinctio illa quoad libertatem exercitii in divinam libertatem cadat, magisque ex sequenti divisione & doctrina declarabitur.

In quibus nam operibus divina voluntas libere se habeat quoad specificationem.

SECTIO II.

An necessitas ex suppositione, vel debitum in divinam voluntatem cadat.

Divisio libertatis in libertatem a necessitate, & a debito.

1 Quarto dividi solet libertas in eam, quæ a necessitate naturali, seu determinatione ad unum, & a necessitate debiti, seu obligationis. Prior est, quæ proprie ac naturaliter constituit voluntatem liberam, & consistit in indifferentia seu potestate agendi, & non agendi, ut docuit Damascen. lib. 2. de fid. cap. 25. & est communis & frequens Theologorum doctrina, & de hac nihil est quod dicamus: nam quæ hactenus diximus, de illa maxime procedunt. Solum adverto huic libertati non opponi necessitatem illam, quam vocant ex suppositione composita, quæ solet etiam necessitas consequentiæ, aut conditionata appellari: & de illa dixit Aristoteles, rem, quando est, necessario esse, quod commune est omnibus rebus, & in actu libero supponit liberum usum ejus; non ergo illum destruit. Et eadem ratione non repugnat huic libertati necessitas immutabilitatis: nam hæc etiam supponit determinationem liberam, & addit veluti constantiam & firmitatem in illa, ac proinde ad perfectionem simpliciter pertinet, & in divina libertate invenitur: imo, ut opinor ex illo principio, & fundamento, in quo versamur, nascitur, nimirum quod Deus, quidquid vult, summo consilio, & prudentia vult: & ideo firma & immutabili voluntate vult. Sicut etiam ex eodem principio provenit alia necessitas, quæ est etiam ex suppositione, non ejusdem actus, sed alterius, cum quo alius necessariam habet connexionem: qualis est inter electionem medii necessarii, & intentionem finis, quam connexionem prudens consilium repræsentat; & ideo prior intentio firma immutabilis supposita electione necessitatem inducit. Tota ergo hæc necessitas est tantum secundum quid, & non tollit, sed supponit absolutum usum libertatis: & nullam imperfectionem includit, sed potius spectat ad perfectionem voluntatis operantis secundum prudentissimum consilium: & ideo in divina voluntate inveniri potest, tum quoad specificationem, tum quoad exercitium actus. Neque de hoc priori membro plura dicere necesse est.

Sitne in Deo necessitas debiti.

Dubitandi ratio.

2 Est ergo alia libertas, quæ non solum naturalem determinationem, sed etiam debitum & obligationem excludit. De qua dixit Paulus ad Corinth. 7. *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suæ voluntatis*, utique hoc vel illud agendi absque ulla necessitate, vel obligatione ad alterutram partem cogente. E contrario vero dixit in cap. 9. *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit*, scilicet obligationis & officii: quæ necessitas non excludit naturalem libertatem, sed illam potius supponit. De hac ergo dicendum superest, an in divina voluntate locum habeat, vel repugnet perfectioni & excellentiæ voluntatis divinæ. Videri enim potest hoc secundum: primo, quia licet hoc debitum non tollat naturalem libertatem, minuit tamen illam; quæ diminutio imperfectio quædam est, quæ non est Deo attribuenda. Præsertim quod hujusmodi debitum vel obligatio necessario includit obligationem

nem legis: unde & debitum legale appellari solet: legis autem obligatio in Deum non cadit: *Omnipotens enim, neque naturæ necessitate, neque legis præcepto operatur*: Gregorius Nissen. dixit. Accedit, quod *Nissen. lib de Fato cap. ult.* hæc necessitas debiti in Deo transiret in necessitatem absolutam, & quasi naturalem, quia impossibile est simpliciter, & absolute, ut Deus sit debitor, & non solvat: ergo, si semel constituatur debitor, incumbet illi necessitas absoluta solvendi. Præterea omne debitum repugnat supremo, ac perfecto dominio: impossibile est autem Deum privari supremo dominio: ergo impossibile est Deum constitui debitorem. Major probatur: nam cætera constant; tum quia, quantum aliquis habet debiti, tanto minus habet dominii, ut ex humanarum rerum exemplis facile constare potest; tum etiam, quia ille, qui est debitor, habet ligatum usum & potestatem utendi re sua: perfectum autem dominium consistit in expedita, ac libera facultate utendi. Ad hæc, si Deus esset debitor, cui nam deberet? an sibi? At hoc metaphoricum est: nullus enim respectu sui ipsius debitor constituitur. An vero alteri? At hoc repugnat majestati divinæ: quia, qui alteri est debitor, hoc ipso secundum eam rationem inferior illi constituitur. Tandem, ut ex nostro themate argumentemur: qui solvit debitum, non operatur secundum consilium voluntatis suæ, sed secundum necessitatem, & exigentiam debiti: si ergo Deus tam est liber, & dominus suarum operationum, ut omnia operetur secundum consilium voluntatis suæ non operatur aliquid ex debiti necessitate.

Debitum, si non sit fidelitatis vel justitiæ, non habet locum in Deo.

3 Quoniam debitum late sumptum, prout in hominibus reperitur, multiplex est, ut solum de iis, quæ circa Deum in dubitationem venire possunt, tractemus, supponamus, tantum posse esse quæstionem de debito promissionis, & justitiæ: nam de aliis modis evidentissimum est in Deum cadere non posse. Quod ita breviter declaro: nam omne debitum est aliquo modo ad alterum, ut quædam ratio superius facta ostendit: potest igitur debitum esse, aut superioris ad inferiorem, aut inferioris ad superiorem, aut inter æquales. Debitum autem inferioris ad superiorem in Deum cadere non potest, qui superiorem non habet, nec potest habere. Atque hinc excluditur a Deo debitum religioni, aut observantiæ, seu cultus: omnia enim hæc respiciunt alterum, ut superiorem in aliqua excellentia, deinde ex- *Ad Ro. 11.* cluditur etiam debitum gratitudinis: *Quis enim prior* *Psalm. 15.* *dedit illi, & retribuetur ei?* Unde etiam est illud, *Dixit Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*: est enim Deus incapax beneficii: tum quod nullo bono indigeat; tum etiam quod is, qui beneficium ab alio suscipit, vel supponitur illi inferior, vel ipso beneficio suscepto efficitur; tum denique, quia, quidquid homines vel angeli in Dei honorem, vel cultum faciant, innumeris titulis illi est debitum. Ubi autem beneficium non intervenit, nec debitum gratitudinis locum habere potest. Unde hoc debitum formaliter est inferioris ad superiorem; nam, licet possit esse inter alioqui æquales, tamen, quatenus respicit benefactorem, superiorem respicit. *Obedientiæ debitum, indignum est Deo.* Tandem hoc titulo excluditur etiam a Deo omne debitum a lege proveniens: quia debitum legis includit debitum obedientiæ, quæ dicit habitudinem ad superiorem. Neque obstat, quod in nobis naturalis ratio dicatur habere vim legis, ut ex D. Thoma 1. 2. quæst. 17. & 90. sumitur, & ex Aristot. 1. Ethicor. cap. ult. dicente: appetitum obedire rationi, rationem autem imperare. Hoc (inquam) non obstat: est enim duplex notanda differentia inter voluntatem creatam, & divinam: & dictamen rationis creatæ, & divinæ: nam dictamen rationis creatæ, est participatio superioris rationis increatæ: & ut sic, & quasi ejus vicem gerens, habet rationem legis & præcepti: ipsa autem ratio increata non habet superiorem, & ideo respectu ipsius Dei non habet superiorem rationem legis. Est etiam aliud discrimen comparando ipsas potentias inter se: nam in rebus creatis, voluntas & intellectus sunt diversæ potentiæ: & intellectus est superior voluntate; & ideo potest illi regulam & mensuram operandi constituere: atque ita habere respectu illius rationem legis, seu legislatoris. In Deo autem voluntas & intellectus in re non distinguuntur: quare neque hoc modo potest proprie legis obligatio divinæ voluntati tribui: quamvis secundum modum nostrum concipiendi, quatenus sapientiam a voluntate distinguimus ratione, ipsa ratio sapientiæ, (ut D. Thom. supra citatus dixit) se habeat, sicut lex justitiæ, secundum quam Dei voluntas justa & recta est.

4 Præterea omne debitum, quod est inter æquales, quatenus æquales sunt non potest Deo tribui, cum æqualem non habeat. Neque enim inter divinas personas, quamvis æquales sunt, hujusmodi debitum intercedere potest: illa enim æqualitas, non in relatione aliqua reali, vel unitate imperfecta, sed in naturæ identitate, atque adeo in unitate voluntatis, dominii, & omnipotentiæ posita est: cum hac autem unitate non potest esse verum debitum: cum, quidquid est unius personæ, sit etiam aliarum: & quidquid uni debetur, debeatur aliis: & si aliqua earum quidquam debere potest, omnes necessario illud debeant: quia unam, ut dixi, habent voluntatem & potestatem. Hoc debitum, quod æqualitatem requirit, maxime censetur esse debitum justitiæ commutativæ, proprie & rigorose sumptæ: quæ postulat condistinctionem quandam in dominiis, ut sumitur ex Aristot. 5. Ethic. cap. 6. qui proinde concludit justitiam illam, quæ in commutationibus consistit, non posse Deo attribui. De qua relatius alio loco dixi, & paulo inferius nonnihil attingam. Relinquitur ergo si aliquod debitum attribuendum est Deo, illud esse debere, vel proprium superioris ad inferiorem: vel certe tale, ut de se sit indifferens, & æqualitatem, aut inferioritatem non requirat.

5 Ex quo etiam infero Deum per se, & natura sua præcise spectatum, absque ulla suppositione, non posse esse debitorem proprio debito, cujus solutio ad rectitudinem voluntatis necessaria sit: de hoc enim sermo in præsenti est; non potest enim tale debitum ex necessitate comitari naturam aliquam, nisi illa imperfecta sit, & superiorem recognoscat: ergo si in Deum cadere potest debitum, solum esse potest ex aliqua suppositione ipsi voluntaria, ac libera; quod non potest esse, nisi promissio, aut pactio aliqua. Ex quibus fidelitatis, aut justitiæ debitum oriri solet. Tota ergo quæstio, ad hoc tantum duplex debitum revocatur: de quibus variæ sunt opiniones Theologorum. Ut tamen brevius rem expediam meam sententiam statim proferam: & inter eam explicandam, & confirmandam, aliorum placita breviter attingam: eorumque fundamenta dissolvam.

Deum promissione constitui debitorem.

6 Primo igitur dicendum est, non repugnare libertati divinæ voluntatis, quin ex debito fidelitatis, quod ex simplici, & pura promissione nascitur obligari possit, vel determinari ad aliquid faciendum. Sumitur hæc assertio ex D. Thoma 1. 2. quæst. 111. & quæst. 114. ut postea latius declarabimus. Fundatur autem in duobus principiis, quæ partim revelatione, partim etiam ratione haberi possunt. Primum est, Deum aliquid promittere: quod constat ex innumeris locis Scripturæ ad Roman. 1. *Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, &c.* Et ad Hebr. 6. *Abrahæ namque promittens Deus, &c.* ubi alludit ad locum Genes. 22. *Quia fecisti rem hanc, & non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi, &c.* Unde Psal. 104. *Memor fuit in sæculum testamenti sui, verbi quod mandavit in mille generationes: quod disposuit ad Abraham, &c.* Unde promissio, *testamentum*, vel pactum juxta communem Scripturæ phrasim vocatur. Dicitur etiam, *verbum*, habens quasi vim mandati, & legis qua seipsum obligavit, & Psalm. 131. *Juravit Dominus David veritatem, & non frustrabitur eum, De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Et similes promissiones, sunt frequentes in

Scriptura: quas esse veras promissiones certum videtur; tum ex proprietate verbi, quod in significatione propria accipiendum est, nisi necessitas cogat uti metaphora, quæ necessitas hic non est; tum etiam ex materia, quæ moralis est, id est, pertinens ad mores hominum, & eorum spem confirmandam, & ideo oportebat ad eos loqui in propria significatione verborum; tum præterea ex multitudine testimoniorum, in quibus nullum signum metaphoræ invenitur: imo sæpe adduntur alia verba, quæ veritatem propriatemque verborum ostendunt, ut ad Hebr. 10. *Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem: fidelis est enim, qui repromisit:* & ad Roman. 4. *Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini:* Tum denique ex communi interpretatione Sanctorum, & sensu totius Ecclesiæ ex Concil. Trident. sess. 6. cap. 16. dicentis: *Justis propositum esse vitam æternam, tanquam gratiam filiis per Christum Jesum promissam & tanquam mercedem ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis reddendam fideliter.* Quæ verba inferius expendemus: sunt enim valde notanda. Cum ergo Deus nobis revelaverit se promittere, & verba ejus non sunt falsa, aut inania, sed vera & efficacia, constat Deum vere promittere.

7 Quamvis autem hujusmodi actualis promissio, eo quod ex libera Dei voluntate pendeat, non possit ratione demonstrari absque revelatione, tamen quod in Deo sit potestas ad promittendum, & quod hujusmodi actus ei non repugnet, sufficienti ratione ostendi potest. Primo quidem, quia, si donare potest, cur non & promittere? cum uterque sit actus liberalitatis, & dominii; & promissio soleat ad dominationem ordinari, aut permitti, quando donatio in futuro tempore facienda est. Expedit autem sæpe propter justas causas illam prius præmittere: quæ causæ etiam inter Deum, & hominem possunt intercedere, eæque gravissimæ: nimirum ut hominis fides erga Deum exerceatur, & spes erigitur, habeatque firmum fundamentum: atque etiam ut charitas excitetur: ergo ex parte Dei est facultas ad promittendum: & ex parte hominum sufficiens necessitas promissionum ejus. Neque in ea actione aliquid intervenit indignum Deo, vel imperfectionem includens: nam promissio & patris ad filium, & domini ad servum, & principis ad subditum esse potest: ergo & supremi domini ad creaturam suam. Etenim cum promissio sit actus dominii, non repugnat supremo Domino, sed potius erit in illo perfectior: neque enim talis promissio diminuet dominium ejus; nam, sicut Deus donando non amittit suum dominium, sed auget potius extensive (si ita loqui licet) ita etiam promittendo. Item nec dominium externarum rerum perdit, ut per se notum est: Nec suam internam libertatem minuit: sed supponit illam in sua libera determinatione esse immutabilem; quod perfectionis est, ut latius paulo inferius declarabitur: ergo.

8 Reliquum est, ut aliud principium ostendamus; nimirum, Deum ex vi hujus promissionis fieri vere ac proprie debitorem implendi promissum. Quod ex eisdem fere Scripturæ locis primum ostendi potest: ideo enim in eis conjungitur fidelitas, seu veritas cum promissione, ut ostendatur, facta promissione Deum fieri debitorem ex vi fidelitatis, & veritatis. Unde est illud ad Hebr. decimo: *Teneamus nostræ spei indeclinabilem confessionem: fidelis enim est, qui repromisit*, & capite sexto: *Abundantius volens Deus ostendere pollicitationis hæredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.* Quibus verbis ostenditur facta promissione, ita manere Deum obnoxium solutioni, ut non possit retrocedere, nec rem promissam negare, quin a veritate, & fidelitate sua deficiat: hoc autem nihilque aliud est esse debitorem. Et quia tam impossibile est Deum deficere a veritate sua, quam desinere esse Deum, ideo ait Paulus 2. ad Timotheum 2. *Ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.* Quem locum attingens Dionys. capite octavo de divin. nom. inquit: *Seipsum negare, a veritate decidere est: porro Deus veritas est, & a veritate cadere, a Deo est cadere: at Deus cadere a seipso non potest, quia non esse non potest.* Hinc Sancti Patres sine cunctatione ita loquuntur, Augustinus enarrat in Psalm. 83. circa finem inquit: *Debitorem Dominus ipse fecit se, non accipiendo, sed promittendo: non ei dicitur. Redde quod accepisti: sed, Redde quod promisisti:* & sermon. 16. de verbis Apostol. capite secundo: *In his quæ jam habemus, laudemus Deum largitorem: in his, quæ non habemus teneamus debitorem: debitor enim factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed, quia ei placuit, promittendo.* Et Fulgentius in præfatione libri ad Monym. *Seipsum dignatus est sua largitate facere debitorem*: & Cypr. lib. de oper. & eleemosyn. de justo loquens, ait, *Deum sibi computat debitorem.* Quæ testimonia, ut minimum, probant hanc assertionem quanquam plus etiam probent, ut postea dicam.

9 Ratione etiam facile potest convinci, posito priori principio: nam de ratione promissionis est inducere necessitatem quandam implendi promissum, sine quo dictorum veritas, aut fidelitas consistere non potest: hæc autem necessitas vocatur debitum, vel obligatio ex promissione orta: ergo. Major in primis declaratur; quia, nisi impleatur promissum, falsa efficitur assertio in promissione inclusa; scilicet futurum esse, vel faciendum esse id, quod promittitur: quia non ita fit, sicut dictum est: ergo, ut veritas infallibiliter servetur, necessarium est promissionem implere: ergo cum hac necessitate conjunctum est debitum vel obligatio implendi promissionem. Quod ex humana promissione declaratur: nam, sive homo promittat alteri homini, sive Deo, ex utraque promissione aliqua obligatio nascitur, vel justitiæ, vel fidelitatis, vel religionis: quia constantia & veritas in servanda fide, quæ per promissionem datur, est ita consentanea rectæ rationi, ut ab ea deficere per sese statim appareat indecens, & rectæ rationi contrarium, non minus quam verbis, ab eo quod est in mente, discrepare. Hæc autem ratio honestatis non fundatur in aliqua imperfectione creaturæ, sed in objecto ipso secundum se; imo per se spectata illa ratio potius pertinent ad perfectionem; ergo ex omni promissione etiam divina, nascitur illa necessitas, servandi promissum, ad honestam actionem pertinens: quæ necessitas, debitum, vel obligatio generaliter vocatur.

Quomodo Deus promittat.

10 Sed ut hæc veritas amplius declaretur, objicitur in hunc modum: nam simplex assertio creaturæ, natura sua non inducit obligationem, vel debitum ullum: sed in Deo nulla est promissio præter simplicem assertionem: ergo neque est promissio, quæ debitum vel obligationem inducat. Major declaratur ex rebus humanis: omnes enim Doctores distinguunt in nobis simplicem assertionem a promissione: & simplicem assertionem ajunt non inducere obligationem ullam in conscientia, quamvis votum, vel promissio illam inducat. Et ratio est, quia simplex assertio tantum est quædam explicatio propositi faciendi id, quod asseritur: & ideo ad illius veritatem sufficit habere tunc tale propositum, quale per ipsam assertionem explicatur. Quia vero solum propositum non inducit obligationem in futurum, ut recte docuit D. Thom. 2. 2. quæst. 88. artic. 1. ideo nec simplex assertio, potest illam inducere, cum verba non habeant efficaciam, nisi ex voluntatis consensu: ergo eadem ratione simplex assertio divina nullam inducet obligationem in Deo. Minor vero propositio, scilicet in Deo non esse aliam promissionem præter assertionem simplicem probatur; tum quia illa satis est, ut id, quod Deus asserit, infallibiliter eveniat; tum etiam, quia voluntas ejus immutabilis est, & ideo non indiget alia promissione, qua veluti confirmetur, vel stabiliatur in eo, quod semel proposuit.

12 Circa hanc difficultatem, Duran. in 2. d. stin. 27. quæst. 2. concedit promissionem divinam in Scripturis sacris non sonare aliquam obligationem, sed insinuare meram dispositionem libertatis divinæ. Unde signi- Opinio Durandi, & Greg. & aliarũ.

significare videtur non esse propriam promissionem, sed simplicem assertionem, quæ nullam obligationem, aut debitum in Deo ponat: quod ipse in tota illa quæstione potissimum intendit. Quod etiam sentit Greg. in 1.distinct.17.artic.2. in probationibus 2.conclus.& respon.ad argum.Aureol.contra illam. Unde contradicere videntur conclusioni a nobis positæ; quamvis ipsi magis de debito justitiæ, quam de debito promissionis loquantur. Tamen, si utrumque excludant, plane contradicunt modo loquendi Scripturæ, & Sanctorum absque ullo fundamento.

Respon- sio prima ad objectionem.

12 Duobus ergo modis possumus respondere difficultati tactæ. Primo negando minorem, scilicet promissionem divinam nihil aliud esse, quam assertionem simplicem: nam cum Scriptura sacra ei attribuat promissionem, & proprie intelligenda sit ut ostendimus: & cum simplex assertio non sit proprie promissio, non satis videtur explicari divina promissio per solam simplicem assertionem. Præterea est apparens ratio, quia multum differt inter comminationem & promissionem; nam per promissionem is, qui promittit, fit debitor ei, cui promittit: per comminationem autem minime: & inde etiam fit, ut ad valorem & efficaciam promissionis necessaria sit voluntas, & consensus ejus, cui fit promissio: ad valorem autem, vel veritatem comminationis non fit necessaria acceptatio alterius: imo ex natura sua fit invito; itaque multum differt comminatio a promissione etiam in Deo: at vero comminatio est simplex assertio Dei, qua declarat propositum suæ voluntatis circa punitionem delicti; & quoad immutabilem veritatem promissioni æquiparatur. Nam licet Gregorius dixerit: *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum:* tamen illud per metaphoram dictum est juxta humanum morem: quia in Deum non cadit mutatio, sed æterna dispositio qua statuit punire delictum vel fit absoluta, & efficaci voluntate quæ nunquam mutatur, nec impeditur, quo minus habeat effectum, vel solum simplici, & conditionata voluntate, quæ non habet effectum, si conditio non existat: & hac ratione dicitur mutari non in se, sed quoad effectum, si homo tollat perseverantiam in delicto. Est ergo comminatio, quoad immutabilem veritatem æqualis promissioni: nam, si sit absoluta, infallibiliter habet effectum; si vero sit conditionata non impletur, nisi posita conditione. Quod idem est in promissione: nam absoluta impletur semper, conditionata non semper, sed ubi existit conditio. Ergo quoad veritatem assertionis pares sunt: ergo promissio non est simplex assertio, sicut comminatio, sed addit aliquid aliud, quod veram & propriam rationem promissionis compleat.

Comminatio cũ promissione cõfertur.

Responsio ex ratione divinæ promissionis.

13 Nihilominus est alius modus respondendi, qui mihi magis probatur; admittendo promissionem divinam nihil aliud esse quam declarationem divinæ voluntatis & propositi de aliquo beneficio alicui præstando, vel absolute, vel existente tali conditione juxta diversos modos promissionum. Quæ sententia præter rationes insinuatas in objectione posita, quæ satis probabiles sunt, potest multis modis declarari, & persuaderi. Primo ex modo loquendi Scripturæ: nam licet in variis locis mentionem faciat divinarum promissionum sub hac appellatione, tamen ubi referuntur ipsæ promissiones prout a Deo fiunt, non sunt verba promissiva, sed assertoria, ut Genesis duodecimo, & vigesimo secundo: *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ:* & secundo Regum septimo. *Suscitabo semen tuum post te*, & Psalm.131.*De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.*

Alteri objectioni sit satis

14 Sed responderi potest, quamvis pura assertio ex se non habeat vim & rationem promissionis: interdum tamen veram promissionem explicari per sola verba assertoria: quæ licet in exteriori specie non videantur plus significare: tamen ex intentione proferentis, & juxta subjectam materiam, ac circumstantias, continent & declarant sufficienter veram promissionem in actu exercito, ut aliqui loquuntur. Quod quidem constat ex communi usu omnium hominum, & ipsius etiam Scripturæ. Nam certum est Genesis vigesimo octavo. Jacob fecisse veram promissionem, & votum, quamvis usus fuerit verbis tantum assertoriis. *Si Dominus fuerit mecum in via, per quam ambulo, ex omnibus, quæ dederit mihi: offeram ei:* & similiter Anna votum fecit 1.Regum 1.cum dixit: *Si dederis mihi sexum virilem, dabo eum Domino omnibus diebus vitæ ejus.* Maxime autem videtur hæc assertio esse promissiva, quando duas conditiones, vel aliquam earum includit. Una est, quando fit sub conditione, & per modum pacti, ut in exemplis proxime adductis: & perinde est si fiat, vel proferatur cum causa expressa: scilicet ob actionem, seu rem præteritam: ut, quia fecisti hoc obsequium, hoc faciam. Alia conditio est, si fiat cum juramento, ut egregie notavit Divus Thomas secunda secundæ, quæstione octogesima nona, articulo septimo, ad primum: *Quia juramentum* (ait) *ob reverentiam divini testimonii obligat hominem, ut faciat esse verum id, quod juravit secundum suam possibilitatem.* Hæ autem conditiones concurrunt in prædictis assertionibus Dei: nam Genesis vigesimo secundo, & explicatur causa promissionis, quæ facta est Abrahæ, illis verbis, *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, &c.* & additur juramentum, *Per me metipsum juravi, dicit Dominus:* & Psalm.centesimo trigesimo primo: *Juravit Dominus David veritatem,* & Psalm. octogesimo octavo: *Semel juravi in Sancto meo.* Quibus locis, non refert David aliam promissionem, nisi eam quæ facta fuit, 2.Regum 7. & tamen ibi non legitur facta cum juramento, sed per solam assertionem: ut vero ipse declaret fuisse veram promissionem, per juramentum illam exponit.

Simplex Dei assertio juramento æquivalet.

15 Sed, licet hæc sint diligenter considerata, nihilominus ex hac ipsa consideratione elicio, promissionem divinam nihil aliud esse, quam simplicem Dei assertionem in tali materia, scilicet de beneficio præstando. Quia simplex Dei assertio æquivalet assertioni juratæ: ergo multo magis æquivalet promissioni. Consequentia patet ex prædicta doctrina Divi Thomæ, quod assertio jurata inducit obligationem: unde per se continet, vel includit vim promissionis. Antecedens vero patet ex prædictis duobus locis 2. Regum 7. & Psalm. 131. inter se collatis: nam quod in uno loco Deus simpliciter asseruit se facturum, in alio jurasse dicitur illud ipsum. Ratioque est clara, quia per juramentum adhibetur divinum testimonium in confirmationem veritatis: in omni autem assertione ipsius Dei idem testimonium adhibetur: ergo quidquid Deus asserit se facturum, quatenus auctoritate, & testimonio suo illud confirmat, dici potest jurare illud in actu exercito, ut sic dicam: Quod expresse docuit Athanasius loco inferius citando. Verum est tamen interdum etiam jurare Deum expressius: ut ad Abraham: quod notavit Paulus ad Hebræos sexto: significans, ac declarans illud non fieri ad augendam firmitatem, vel certitudinem assertionis: *Nam homines per majorem sui jurant: Deus autem neminem habuit, per quem juraret, majorem: & ideo juravit per semetipsum:* Ergo tale juramentum non potuit addere firmitatem, cum non addiderit auctoritatem dicentis, & testificantis, cum fuerit unus, & idem. Fit ergo tale juramentum (ait Paulus) *ad ostendendam pollicitationis hæredibus immobilitatem divini consilii, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.* Ubi recte etiam D. Thom. notat, hoc juramentum, quod interdum Deus addit suæ assertioni, indicare nobis illam esse prophetiam prædestinationis: id est, absolutam, & ostensivam divini consilii, & voluntatis efficacis: & ideo continere promissionem penitus immutabilem. Et fortasse David, ideo dicit Deum jurasse promissionem sibi factam, ut ostenderet illam fuisse absolutam, & penitus immutabilem; prout satis significatur in illis verbis 2. Reg. 7. *Misericordiam autem meam non auferam ab eo, &c.* Et Paulus

Cur Deus expressius quandoq; juret.

Paulus etiam dixit duas ibi intervenire res immobiles, scilicet assertionem Dei, & juramentum; quæ quoad nos in significatione exteriori duæ sunt, in se tamen unum & idem testimonium ejusdem assertionis continent: ergo simplex assertio Dei tam est immobilis, & obligatoria, sicut assertio jurata: ergo totam habet vim & efficaciam promissionis: ergo in Deo hæc non distinguuntur.

16 Et confirmatur, & declaratur: nam promissio in homine necessaria est, ultra propositum, ut addat firmitatem, & immobilitatem proposito, quantum in homine reperiri potest. Et hac ratione ajunt Theologi votum esse utile ad perfectionem, & suo modo necessarium ad statum perfectionis, ut docuit D.Tho. 2. 2. quæst. 88. artic.4. dicens: *Ideo votum expedire, quia per illud voluntas nostra immobiliter firmatur ad id, quod honestum est*, & quæst. 186. artic.6. ex eodem principio concludit, obligationem voti ad perfectionis statum necessarium esse: *Quia immobilitas* (ait) *sequelæ Christi firmatur per votum.* Et eadem ratione unus homo exigit ab alio promissionem ultra voluntatem dandi, ut illa voluntas constans sit, & humano modo immutabilis. Et ex eodem principio dixit D. Thom. 2.2. quæst.89. artic.7. ad 1. assertionem juratam de re aliqua in futurum facienda, inducere obligationem & consequenter includere promissionem formalem, aut virtualem: quia *juramentum adhiberi non debet, nisi in re, de qua aliquis firmiter certus sit*: & ideo inquit: *Si juramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii, quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id, quod juravit, secundum suam possibilitatem.* Tota ergo ratio & necessitas promissionis, vel obligationis, quæ proposito adjungitur, est, ut id, quod de se mutabile est, fiat aliquo modo immutabile: at vero propositum divinæ voluntatis immutabile prorsus est in eo, quod semel statuit, & eo modo quo illud statuit, & veritas ejus infallibilis: ergo neque indiget alia promissione, neque est capax ejus: quia, quod immutabile est, non potest immutabilius fieri: quia Deus in suis attributis augmentum non recipit. Et declaratur a simili: nam de Christo Domino, etiam ut homine, ait D.Thom. 2. 2. quæst. 88. artic. 4. ad 3. nihil vovisse: quia habebat voluntatem firmatam in bono: eadem autem est ratio de voto, & de quacumque promissione, tam respectu æqualium, quam respectu inferiorum, si eadem firmitas in operatione supponatur, servata proportione: ergo a fortiori divina voluntas non indiget speciali promissione superaddita proposito, & simplici assertioni, cum ex vi solius simplicis assertionis firmata immutabiliter sit ad talem actionem. Tandem in hunc modum declaratur: nam in humana voluntate promissio præter propositum addit quandam veluti voluntariam legem, quam homo sibi imponit, & qua se obligat ad aliquid faciendum, ut sumitur ex D.Thom. 2.2. quæst.88. artic.1. & 10. Hujusmodi autem ratio, & modus legis repugnat divinæ voluntati: quia lex non imponitur, nisi supposita aliqua indifferentia ad inclinandam voluntatem ad alterutram partem, saltem per modum obligationis & regulæ: voluntas autem divina, licet sit indifferens ante propositum, tamen ex vi propositi ita manet determinata, ut non possit mutari, vel retrocedere: ergo non habet in ea locum alia voluntaria lex, vel quasi lex qua obligetur ad implendum, quod proposuit: Sed ad summum habet locum in Deo quasi naturalis lex veritatis, quæ est in dictamine sui intellectus omnino necessario, quo judicat Deus, id, quod se facturum semel asseruit, omnino esse ad effectum perducendum, ut sua veritas integra, & illæsa permaneat: ergo promissio divina nihil addit præter propositum, & hanc assertionem omnino veram & infallibilem.

17 Sed jam superest solvenda difficultas supra posita. Videmur enim illi succumbere, & destruere assertionem prius positam: nam, si in Deo non est promissio a simplici assertione diversa, ut nunc dicimus quomodo verum est in divinam voluntatem cadere debitum, vel obligationem ex promissione ortam? Dicendum est igitur, in forma respondendo, non recte inferri a simplici assertione humana ad divinam: concedo enim assertionem simplicem hominis non inducere aliquam obligationem in conscientia, sive naturale debitum, ut Juristarum more loquamur: assertionem autem divinam includere naturale quoddam debitum ejusdem rationis cum debito promissionis: atque hac ratione eminenti quodam modo habere vim & efficaciam promissionis.

Discrimē inter humanam, divinamque assertionem simplicē.

Simplex assertio humana, quam obligationem inducat.

18 Hoc ut declarem ab humanis actibus, seu virtutibus incohando: suppono in primis simplicem assertionem hominis de re facienda, aut beneficio præstando, duo respicere posse; scilicet præsens propositum, & effectum futurum ex vi talis propositi. Respectu primi, includit intrinsece obligationem ex vi veritatis habendi tale propositum, quale requirit illud opus, quod præstandum, seu efficiendum asseritur: respectu vero futuri operis, non requirit veritas hujusmodi assertionis, quod postea illud opus omnino executioni mandetur. Ut enim inquit D.Thom. 2.2. quæst.89. artic.7. ad 1. *Sufficit ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id, quod proponit se facturum: quia jam hoc verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis*, de quo videndus est Cajetanus tom.1. Opusc. tractat.31. Qui est decem septem respon. in septima. Adde non aliter asseri ex vi simplicis assertionis humanæ, cui nec ratione juramenti, nec ratione promissionis adjungitur obligatio efficiendi, ut in re ipsa, & in executione vera sit illa assertio de futuro, ut respicit effectum in se, & non tantum in causa: quibus seclusis nullum est principium, vel caput, ex quo possit oriri in homine vera & naturalis obligatio perseverandi in dicto proposito: & ita communiter docent Scriptores. Significat Cajetan. 2.2. quæst.88. artic.1. & clarius quæst.113. artic.1. & in summ. verb. *Perfidia.* Tenuit Soto in 4. distinct.20. quæst.2. artic.2. & idem sensit relect. de secr. membr.1. quæst. 1. licet postea in libr.7. de justit. oppositum docuerit. Idem sumitur ex Sylvestro verbo Pactum §.3. & 4. & ex iis, quæ citat si attente legatur: Tenet Matienzo libr. 5. recop. leg. Hispan. tit.10. libr.7. gloss.2. a num.15. usque ad 20. & titul.16. lib.2. gloss.4. num.2. & 11. At vero, quando tali assertioni adjungitur promissio, quæ ut vera sit, manare debet ex voluntate se obligandi, ex illa nascitur naturale debitum efficiendi veram dictam assertionem de futuro opere in seipso, id est reveta præstando illud sicut assertum est.

Simplex promissio inter homines, quomodo obliget.

19 Secundo observandum est inter homines puram promissionem solum inducere obligationem naturalem ex fidelitate: quæ proprie sumpta virtus est essentialiter distincta a justitia ut constat ex Philosophia morali, & statim declarabo. Hoc suppositum non est ab omnibus receptum, est tamen gravibus auctoribus probatum, Soto lib.7. de justit. quæst.1. art.1. & artic.7. concl.2. Covd. in summ. Hispan. quæst. 56. qui refert Cajetan. in locis supra a nobis citatis. Sumiturque ex Navar. in summ. cap.12. numer.24. & 26. & in cap. *Non revertebantur* de pœn. distin.2. num.3. Ac denique omnes fere, qui de voto scribunt, idem asserunt. Estque valde consentaneum rationi, & aptissimum ad rem præsentem declarandam. Et significatur a D.Thom. 2.2. quæst.88. artic.3. ad 1. dicente, quod *secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur: & hæc est obligatio juris naturalis: sed ad hoc, quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam aliqua requiruntur.* Dixerat in corpore articuli ad fidelitatem hominis pertinere, ut solvat id, quod promisit: ergo ex D.Tho. sententia illa naturalis obligatio, quæ ex promissione inter homines nascitur, ad fidelitatem pertinet. Quod etiam multi alii auctores graves docuerunt. Ratione item potest pro opportunitate hujus loci ita breviter declarari: nam simplex & pura promissio in ratione sua non includit actualem donationem, sed puram

obliga-

obligationem in futurum: ergo non inducit obligationem justitiæ, sed fidelitatis. Probatur consequentia, quia obligatio justitiæ requirit jus in alio, ad quem est talis obligatio: ante promissionem vero is, cui fit promissio nullum habebat jus, ut supponimus, nec per promissionem datur, quia nihil donatur: alioqui jam non esset pura promissio, sed donatio, si non rei ipsius saltem juris in re, vel ad rem promissam: illud enim jus moraliter quædam res est, quæ a jurisperitis res incorporalis appellatur, quæ & vendi, & præscribi, ac proinde etiam donari potest. Si ergo promissio induceret obligationem justitiæ, jam non esset pura promissio, sed alicujus rei donatio. Nihil autem repugnat dari puram promissionem, cum hoc pendeat ex sola voluntate, & intentione promittentis, qui potest nolle in præsenti quippiam donare, vel jus aliquod in alium transferre, sed solum fidem suam astringere, & seipsum debitorem constituere servandi in suis actionibus eam honestatem, quam fidelitas postulat: quæ aliquando, late loquendo, vocatur justitia, quia inter partes potentiales ejus numeratur, eo quod ad alterum aliquo modo tendat.

Objectio. 20 Dices repugnare, ut aliquis velit obligare se per promissionem ad aliquid dandum alteri, & nolit dare illi jus aliquod in rem, vel ad rem promissam quia hæc duo correlativa videntur. Et declaratur a posteriori, nam inter homines, ut promissio inducat obligationem, acceptari debet ab eo, cui fit: quod non alia ratione potest esse necessarium, nisi quia ille alter acquirit aliquod jus, quod solo medio voluntario consensu acquiri solet.

Dissolvitur. Respondetur ad priorem partem: in obligatione mere personali, quæ per propriam voluntatem contrahitur, & limitatur, id minime repugnare: nam, ut paulo ante ex D. Thoma dicebam, promissio est quædam lex, quam promittens sibi voluntarie imponit: potest autem lex non solum in ratione justitiæ, sed etiam intra limites veritatis, aut fidelitatis, vel alterius virtutis obligare. Unde, sicut potest quis obligari ex misericordia ad dandum alteri, etiamsi in alio non sit proprium jus justitiæ ad rem illam, ita potest homo velle se se obligare ex fidelitate nullum conferendo alteri jus justitiæ. De acceptione autem graves auctores dubitant an ad hujusmodi præscisam obligationem necessaria sit, vel sufficiat sola voluntas ipsius promittentis. Unde inferunt etiam ad absentes, imo per actum pure internum contrahi posse. Sed admittamus, quod frequentius receptum est, hanc acceptationem requiri: negamus tamen causam esse ut is cui fit promissio, proprium jus justitiæ acquirat, sed ut promissio, quæ erat veluti suspensa, & conditionata tantum, transeat in absolutam, cum enim illa obligatio, & promissio fiat in favorem alterius, quasi conditionem includit, si illa grata sit, & accepta, & ideo quamdiu conditio hæc non est expleta non est consummata obligatio: poteſtque, quia promisit retrocedere stando in jure naturali. Quod potest confirmari in promissione, quam dominus facit servo: cui sine dubio ex veritate, vel fidelitate obligatur, non tamen in illum transfert jus, ratione cujus ex justitia teneatur illi implere promissum: quia servus non est capax hujus respectu domini, ut nunc suppono de humana servitute, prout est in usu. Ergo pari ratione potest unus homo cuilibet alteri ita obligari, & non plus juris illi conferre, cum hoc pendeat ex se obligantis voluntate. Sic igitur pura & simplex promissio inter homines, fidelitatis tantum, non justitiæ obligationem inducit.

Soto 4. de justi. q. 5. ar. 1. & lib. 2. q. 2. artic. 1.

An puræ promissioni jus civile obligandi vim addiderit. 21 Neque jus commune civile huic sententiæ dissonat. nam in lib. 3. ff. de pollicitationibus, dicitur: *Non semper obligari eum qui pollicitus est*. Ex quo textu colligunt omnes pollicitationem non obligare civiliter, nisi in certis casibus a jure expressis: est autem pollicitatio solius offerentis promissio, ut in l. 3. ejusdem tituli dicitur. Verum est tamen in hac posteriori descriptione indicari promissionem, nondum ab alio acceptatam, ut maxime censetur esse illa, quæ fit absenti. Et ita sentit Glos. in illa l. 3. & Abbas in cap. *Cum juramento*, de homicidio, ubi ait: differre pollicitationem a pacto nudo, quia pollicitatio est unius tantum, pactum vero duorum. Et in hoc etiam distinguunt pollicitationem in promissione: Angelus & Sylvest. verbo *Pollicitatio*, & late Covar. in c. *Quamvis pactum*, secunda parte. §. quarto, numero secundo, & decimo quinto, qui etiam videri potest in primo libro Variar. c. decimoquarto, numero decimotertio, & Antonius Gomez, tomo secundo Variar. c. quarto, numero secundo, & c. nono, numero tertio. Verumtamen si ad rigorosam vocum significationem attendamus: *Pollicitatio & promissio*, idem plane sunt, ut patet ex usu Latinorum, & juris civilis in l. *Sciendum*, ff. de Ædilit. edict. & canonici in cap. *Scimus*, duodecima quæstione prima, ubi votum *pollicitatio* dicitur. Deinde, agendo de ipsa re pollicitatio, & promissio, etiam acceptata jure civili non inducit obligationem, ut constat ex l. *Jurisgentium*. §. primo. ff. de pactis ubi dicitur: Nuda pactio obligationem non parit: constat autem promissionem acceptatam ad summum esse pactum nudum, ut ibi omnes affirmant, & Panormitan. in cap. primo, de pact. Addit vero Glossa, hoc pactum non inducere obligationem: scilicet efficacem, quam nos possumus intelligere obligationem justitiæ: quamvis alii exponant non de obligatione naturali justitiæ, sed de civili, id est, ad quam jus civile actionem conferat. Quæ expositio est probabilis; & ideo non dixi ex jure civili nostram colligi sententiam, sed solum illi non repugnare. Quod etiam sensit Bartolus in l. *Si quis pro eo*. circa finem ff. de fidejussoribus, dicens huic pactioni, seu promissioni jus civile, neque absistere, neque resistere. De jure autem Canonico statim aliquid dicam. At de juribus specialium regnorum ad nos nunc dicere non spectat, qui solam naturalem obligationem consideramus. Itaque, præcise considerando jus naturæ, pura promissio non inducit obligationem justitiæ.

22 Ne vero hinc aliquis inferat, promissionem hanc inter homines nunquam obligare ad peccatum mortale inter propriam rationem & virtutem, quidquid Cajetan. & alii senserint; nam obligatio sub mortali latius patet, quam obligatio ex justitia, ut per se notum est: quamvis ergo obligatio promissionis non sit ex justitia, nihilominus ex conditione rei, de qua agitur, & gravitate personæ, cum fit promissio, fieri interdum potest, ut infidelitas promissionis in suo genere grave peccatum sit. Sic enim infidelitas ad Deum in servandis promissionibus illi factis in suo genere peccatum mortale est, propter divini numinis Majestatem. Infidelitas vero ad hominem, ex parte ejus, cui fit promissio, non habet tantam gravitatem, seu indecentiam; nihilominus tamen adeo repugnat rationi, & convictui humano, ut pro materiæ & personarum gravitate possit moraliter reputari sufficiens ad dissolvendam amicitiam, & violandam charitatem: ideoque peccatum esse mortale: de quo plura videri possunt in modernis expositionibus Divi Thomæ 2. 2. quæst. 88. artic. 1. & 3. & quæst. 62. in principio. Hoc autem ultimum consentaneum est juri Canonico in cap. *Qualiter*, de pactis, ubi dicitur, studiose agendum esse, ut ea, quæ promittuntur, adimpleantur. Ex quo Panormitanus colligit, jure Canonico dari actionem ex vi simplicis promissionis. Quod non existimo certum; sive intelligatur de actione directa, sive de actione per viam exceptionis; id tamen ad nos spectat. Et, quidquid de illo sit, inde non infertur obligatio justitiæ: quia jus Canonicum, seu Prælatus, in virtute illius, potest compellere ad servandas obligationes etiamsi non pertineant ad virtutem justitiæ, sed religionis, misericordiæ, vel alias similes: & quamvis daremus illam obligationem esse justitiæ, non esset ex vi solius juris naturalis, sed positivi: quod ad inducendam hujusmodi obligationem plurimum est.

Infidelitas puræ promissionis, an, & quando peccatum mortale sit.

An detur actio in eum qui pure promissis non stetit, ex vi canonici juris; *Vide Co. var. locis supra citati.*

23 Quamvis autem admittamus hanc obligationem fidelitatis interdum posse obligare sub culpa mortali, multum tamen interest, quod illa non sit contra justitiam, sed contra fidelitatem tantum. Primo quidem; quia tunc non obligabit ad restitutionem, etiamsi violari contingat: secundo, quia si non est debitum justitiæ, non potest in conscientia is, cui

facta est promissio, sua auctoritate rem sibi vendicare. Denique, quia talis obligatio non transibit ad hæredes: ut in particulari de hac obligatione simplicis promissionis notavit Michael Salon tom. 1. de just. q. 5. de domin. ar. 3. dub. 3. Ubi appellat hanc obligationem justitiæ secundum quid: & in re tandem explicat esse solius fidelitatis: quæ cadit in personam, & non in bona, & ideo per se, & vi sua non transit ad hæredes, quantum est ex jure naturæ. Sed de hac morali suppositione, & degressione hæc sint satis.

Fidelitas quomodo ad veritatem, & justitiam comparetur.

24 Tertio observandum est virtutem fidei moralis, quam fidelitatem appellamus, ut eam a fide Theologica distinguamus, non esse aliam a virtute veritatis, si proprie & in specie de tali virtute fidelitatis loquamur, quod ideo addo, quia multi, vel confundunt has voces, vel æquivoce illis utuntur. Ex quo fortasse ortum est, ut Dominicus Soto lib. 7. de just. q. 2. ar. 1. circa solut. ad primum, dixerit: fidelitatem, seu fidem non solum ad justitiam pertinere, sed etiam esse ipsissimum justitiæ fundamentum: & tamen in 4. distinct. 20. quæst. 2. ar. 2. loquens de simplici promissione facta homini, ait; ex genere suo non obligare sub reatu mortali sentiens solum pertinere ad virtutem veritatis: & illam virtutem ex genere suo nunquam obligare ad mortale. At vero in relect. de re. sec. membr. 1. quæ. 1. duplicem distinguit fidem moralem; unam, quæ versatur circa debitum legale, quod est vere & jure debitum; quale est in commerciis, & contractibus, &c. & hanc dicit non distingui a justitia: & de illa intelligi, quod dixit Cicero 1. de Offic. *Fundamentum justitiæ fides*. Et fortasse de hac locutus est Jurisconsultus in l. 1. ff. de pactis, cum dixit: *Quid tam congruit fidei humanæ, quam conservare, quæ inter eos placuerunt?* id est, pacta. Aliam esse ait fidem, seu fidelitatem, quæ versatur circa debitum morale: quod non est absolute debitum; sed ad quandam naturalem pertinet honestatem; & ad hanc virtutem pertinere vult obligationem promissionis simplicis, & dicit, non esse proprie justitiam, quamvis rationem afferat minus congruam: scilicet quia ibi debitum fundatur in sola libertate, & bonitate promittentis, non est vera ratio debiti, nec est proprie integra ratio justitiæ. Quam rationem absolute non approbo: quia optime potest debitum esse ortum ex bonitate, & libertate, & tamen transire in debitum justitiæ, ut si usque ad donationem, vel translationem alicujus juris, seu dominii processit liberalitas. Oportet ergo vim rationis in eo ponere, quod supra tetigimus; quod liberalitas promittentis ex definita voluntate ejus non ultra progrediatur, sed sistat in obligatione efficiendi verum, quod dixit: quod ad fidem proprie dictam pertinet, ut vel ex ipsa vocis etymologia, quam August. lib. de mendacio cap. 20. tradit, colligi potest: nam *Fides* (inquit) *appellata est, quia fit, quod dicitur*. Ut ergo in voce non hæreamus: non est dubium, quin large loquendo, soleat vox fidelitatis extendi ad omnem actionem, qua homo implet, quod tenetur ex vi promissionis sive illa fit ad Deum per votum, juxta illud 1. ad Timoth. 5. *Habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt*. Et illud Ecclef. 5. *Si quid vovisti Deo, memor eris reddere: displicet enim Deo infidelis promissio*: Sive promissio fit inter homines includens pactum, & consequenter obligationem ex justitia, seu ex officio, de qua intelligitur illud Matth. 24. *Quis, putas est fidelis servus, & prudens?* Et in eadem significatione dicuntur conjuges servare sibi mutuam fidem, & in aliis pactis est frequens illa locutio.

Moralis fides est virtus a justitia distincta.

25 Nihilominus tamen dubium non est, quin fidelitas, seu fides moralis, propria & speciali ratione sumpta, virtus sit a propria virtute justitiæ distincta, ut Soto in primo loco citato fatetur: & est expressa sententia D. Thomæ 2. 2. quæst. 80. art. unico, ad tertium, ubi ait fidem, per quam fiunt dicta, includi in veritate, quantum ad observantiam promissorum: atque ita non esse justitiam ipsam, sed inter partes potentiales justitiæ numerari. Et ratio potest reddi ex dictis: nam, licet hæc honestas, scilicet ut facta sint conformia dictis, seu promissis, generalis sit propter varios modos dicendi, & promittendi: si tamen præcise sistat in obligatione id faciendi propter honestatem illius conformitatis, seu veritatis, habebit illa virtus secundum hujusmodi honestatem, & obligationem illam servandi, propriam quandam & specialem rationem virtutis plane distinctam a propria virtute justitiæ.

26 Atque eadem ratione concludunt talem virtutem non esse a veritate distinctam, quod significavit D. Thom. in citato loco dicens: fidem qua fiunt dicta, in veritate includi: non enim intelligit includi tanquam speciem sub genere: sed tanquam actum sub habitu, seu tanquam particulare munus sub adæquata virtute. Unde postea agens de virtutibus in speciali nullam mentionem facit alterius fidelitatis: quod diligenter notavit Cajet. 2. 2. quæ 113. ubi hanc sententiam late disputat, & defendit. Advertens etiam, quod significat D. Thom. eadem 2. 2. quæst. 110. art. 3. ad quintum, infidelitatem illam, quæ est, in non implenda promissione, inter mendacia, seu vitia opposita veritati computari. Facit etiam, quod idem D. Thom. in eodem li. quæst. 98. ar. 1. ait, falsitatem esse de ratione perjurii, & tamen inter perjuria ponit, juramento promittere, quod illicitum est, etiam cum animo complendi, & etiam non implere honestam promissionem: ergo supponit ibi subesse falsitatem veritati esse contrariam. Ratio autem est, quia ejusdem honestatis est, veritatem servari in dictis eo tempore, quo dicuntur, & procurare, seu efficere, ut per futura facta verificentur, quando eorum veritas inde pendet: sed fides moralis, de qua agimus, hanc honestatem respicit: & ad illam tantum homo se obligat ex vi promissionis puræ: ergo talis virtus non est alia ab illa virtute morali, quæ veritas dicitur. Et fortasse de hac potius locutus est Cicero, cum dixit. *Fides est conventorum, dictorumque constantia, & veritas*. Quam propterea non dixit esse justitiam, sed fundamentum justitiæ: nam primum, quod justitia supponit, est veritas, & deinde propriam obligationem, & honestatem addit.

Fides moralis eadem est cum veritate virtus.

Simplex Dei assertio, quomodo vim promissionis habeat?

27 Ex his ergo ad Deum ascendendo, quamvis in eo non sit re ipsa hæc distinctio virtutum, quæ in nobis est: est tamen omnis perfectio virtutis, quam nos per varia attributa distinguimus, ut modo nostro possimus de divinis perfectionibus, & actionibus loqui. Inter alia ergo attributa intelligimus esse in Deo quandam eminentem virtutem moralem, quam veritatem appellamus, secundum quam dicitur Deus esse summa veritas in dicendo, quia fallere non potest. Ex hac ergo virtute nascitur, ut more nostro loquamur, Deum non posse dicere aliquid se facturum, quin habeat animum, & propositum ita faciendi, sicut dicit. Rursus ex eadem virtute provenit, quod non possit Deus tale propositum mutare, non solum ob immutabilitatem physicam, & realem: sed, quia alias divina assertio non permansisset omni ex parte vera: nam, licet verum esset se habuisse propositum, cum dixit, tamen simpliciter non fuisset verum illud fuisse futurum, quod ille dixit se facturum: quod repugnat primæ veritati, non ex speciali aliqua obligatione inducta ex vi novæ promissionis distinctæ a proposito, & assertione, sed ex vi & perfectione ipsius primæ veritatis. Atque ita fit, ut in simplici divina assertione unita & simplicissima ratione conjuncta, & omni imperfectione semota inveniantur omnia, quæ in assertione humana, & promissione, tam simplici quam juramento firmata inveniuntur. At propterea divina assertio, quantumvis simplex, eminentissime est perfectissima promissio, & obligationem ex debito fidelitatis & veritatis inducit.

Differt enim multum inter hominem, & Deum, nam homo, si suæ assertioni non conjungat promissionem, non obligatur ex vi solius veritatis ad veram efficiendam

Discrimen inter assertionem Dei simplicem & nostram.

dam suam assertionem pro futuro tempore, quia non est infallibilis, & immutabilis veritas; sed satis est, quod humano modo verum dicat secundum præsentem statum, & causam, seu propositum: si vero assertioni adjungat promissionem, jam virtus veritatis illum obligat, ut verum efficiat, quod dixit, factum cum dicto conforme præstando. Quod si accedat juramentum, addetur obligatio, non jam solius veritatis, sed religionis, propter reverentiam divini testimonii. At vero Deus, eo quod sit prima, & infallibilis veritas, ex vi talis virtutis, seu attributi obligatur (ut nostro more loquamur) efficere, ut perpetuo verum sit, quod semel asseruit; quia alias multum caderet a veritate sua, & infallibili auctoritate: & ideo absque promissione, quæ intelligatur addi per voluntatem, seu per actum ratione distinctum, in sola sua assertione continet totam vim promissionis, & debitum ejusdem rationis, seu proportionis, id est, ad eandem virtutem formaliter pertinens. Quamvis, sicut virtutes omnes, seu perfectiones, etiam quæ in Deo formaliter inveniuntur, analogie nobis conveniunt comparatione Dei, ita & veritas, consequenter etiam debitum, ac promissio.

29 Hac igitur ratione in simplici assertione divina continetur vera, ac perfecta ratio promissionis, ac debiti ex veritate, quæ eminenter continet obligationem debiti ex juramento, cum ibi divinum interveniat testimonium; non tamen illud spectat in Deo ipso ad religionem, cum Deus ad se religionem aut reverentiam non habeat; sed totum pertinet ad supremam ejus veritatem, quam suæ majestati, & auctoritati proportionatam ac semper adæquatam esse necesse est. Unde eleganter dixit Athanasius in sermon. de pass. & cruce Domini. *Deus per neminem jurat, qui enim potest, cum sit Dominus, & conditor omnium? sed si, quod res est, dicendum est, ipsius sermo jusjurandum est, certa fide imbuens auditores, quoniam quæ promittit, & loquitur prorsus fient.* Et infra: *Ea, quæ loquitur Deus, ob firmitudinem, & immutabilitatem voluntatis ejus pro juramentis reputanda sunt.* Et infra: *Non per veritatem jurat Deus, sed quia, quæ vera sunt, sermone suo dicit, id hominibus ad fidem pro juramento est.* Et Chrysos. exposit. in Psalm. 109. *Deus* (inquit) *non jurat, sed id dicit, quod omnino futurum est.* Qui Patres plane confirmant totam doctrinam positam de modo divinæ promissionis. Nec tamen negare intendunt, quin Deus aliquando loquatur in forma, ac modo jurantis: cum id Scriptura aperte doceat, ut supra vidimus: sed docent illum non esse formalem actum juramenti, qualis in nobis est, quia non est actus religionis, nec est propter aliquem auctoritate majorem: unde neque addit firmitatem, neque obligationem simplici assertioni divinæ.

Debitum implendi ea beneficia, quæ Deus asseruit ad fidelitatem spectat

30 Atque hinc etiam intelligi facile potest, quomodo hoc debitum ad fidelitatem Dei pertinere asseratur, sicut enim in nobis veritas, & fidelitas stricte sumpta idem sunt, ita in Deo. Quia ergo hoc debitum ad veritatem pertinet, etiam ad fidelitatem spectat. Unde Paul. ad Hebræos 6. totam firmitatem divinorum promissorum in hoc ponit, quod Deus mentiri non potest. Et ad Rom. 3. *Nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?* id est: fidelitatem, qua præstatur id, quod promissum est, ut Div. Thomas, Adamus, & alii adnotarunt: subdit autem Paulus: *Est autem Deus verax:* ideo ergo fidelitas evacuari non potest, quia Deus verax per essentiam est; fidelitas ergo Dei in suprema ejus veritate consistit, ut etiam alia testimonia in probationem conclusionis adducta confirmant.

Nos eodẽ habitu fidei Theologicæ credimus divina dicta, & firmitatem promissorum Dei

31 Unde obiter intelligitur (& potest esse a posteriori dictorum confirmatio) quomodo nos eodem habitu fidei credamus & veritatem dictorum omnium a Deo, & firmitatem ac certitudinem promissorum ejus. Quamvis enim sperare promissa, non sit munus intellectus, sed voluntatis operantis per virtutem spei, credere tamen illa promissa infallibiliter esse implenda, ad intellectum pertinet. Dubitari autem poterat an pertineat hoc munus ad eandem virtutem fidei, qua credimus vera esse, quæ Deus dicit: quia aliud est dicere verum, aliud implere promissum: ergo etiam hoc, vel illud credere diversum est. Sine dubio tamen dicendum est ejusdem virtutis munus esse utrumque: nam uterque ille assensus est Theologicus fundatus in auctoritate divina, non est autem in intellectu nisi una virtus Theologica, a qua possit oriri: quæ est fides. Ratio autem est clara ex dictis: quia illa duo, quæ distincta videntur materialiter tantum distincta sunt, nam ratio assentiendi, utrique eadem est, scilicet divina veritas & fidelitas, quæ non sunt duo attributa distincta in Deo, sed unum & idem diversis nominibus significatum, vel ad summum ut adæquate, vel inadæquate conceptum: nam nomine veritatis significari videtur adæquate secundum suam rationem formalem: nomine autem fidelitatis inadæquate, seu connotando peculiarem materiam ejus, quæ consistit in promissis.

Veritas & fidelitas in Deo quam distinguantur.

Debitum fidelitatis sine imperfectione Deo attribui.

32 Præterea solvuntur ex dictis facile difficultates, seu rationes dubitandi superius positæ. Nam in primis facile intelligitur quomodo hujus debitum nullam in Deo imperfectionem inferat: quia non oritur ex aliqua lege, vel præcepto, sed ex illa naturali rectitudine, qua Deus summe verax: unde, sicut Deum non posse mentiri non est ex præcepto, sed ex natura summe recta tam in his, quæ ad intellectum, quam in his quæ ad voluntatem spectant, ita deficere non posse in promissis, ex eadem naturali perfectione provenit. Quapropter hæc necessitas non minuit, sed auget potius intensive (ut sic dicam) libertatem divinam: quia hæc necessitas partim provenit ex immutabilitate divinæ voluntatis, quam ostendimus pertinere potius ad perfectionem libertatis divinæ, quam illam minuere: partim ex illa necessitate quoad specificationem, quam supra diximus habere voluntatem divinam in ordine ad id, quod rectum, & honestum est. Quanquam enim illa necessitas absolute sumpta non indicat necessitatem operationis, vel effectus, tamen ex hypothesi libera ejusdem voluntatis illam inducit, eo quod contra honestatem & rectitudinem esset cadere a veritate semel prolata. Et hæc eadem necessitas appellatur debitum justitiæ, seu honestatis, quanquam enim in iis, quæ omnino ac simpliciter necessaria sunt, & naturalia, non cadat proprie morale debitum; in iis tamen, quæ solum sunt necessaria ex suppositione libera cadere potest: quia talia, sicut absolute libera sunt, ita & moraliter honesta: unde proportionali ratione possunt esse ex morali honestate debita. Atque ob eandem rem, operari Deum ex hoc debito, vel ex hac necessitate, non est aliter operari, quam secundum consilium voluntatis suæ: ita enim operatur, quia rectissimo suæ rationis dictamine judicat ad suam rectitudinem pertinere ut sic operetur: quod est operari secundum consilium: hoc autem consilium, voluntatis est; id est, juxta beneplacitum voluntatis; tum quia secundum rationem supponit propositum voluntatis, a quo profecta est assertio promissoria: tum etiam, quia potest, nostro more intelligendi, consequi voluntas subsequens, approbans, & ratam habens promissionem, & immutabilem executionem ejus. Tandem ob eandem causam tale debitum non magis diminuit divinum dominium, quam immutabilitas voluntatis ejus, quæ, ut sæpe dixi, ad perfectionem Dei, & omnium, quæ in Deo sunt, maxime pertinet. Considerandum ergo est, omnia, quæ in Deo sunt, æterna esse; & quantum ad ipsum spectant, simultanea, ut sic dicam, & sine ulla successione, licet hanc in rebus creatis causent, seu efficiant. Atque hac ratione non solum libertas, quasi in actu primo, secundum modum nostrum concipiendi, sed etiam usus libertatis adæquatus ejus voluntati, æternus est: & ideo ejus libertas non consistit in hoc quod post unam determinationem liberam possit aliam habere; sed in una adæquata determinatione libera quasi momentanea secundum mensuram & instans æternitatis. Idem ergo est in potestate dominandi, & usu ejus: habet enim Deus ex æternitate hanc plenissimam potestatem,

Debitum fidelitatis non minuit divinam libertatem

Cũ Deus ex fidelitatis debito operatur, ex consilio voluntatis operatur

Debitum fidelitatis non derogat perfectioni dominii divini

tem, sed etiam adæquatum usum ejus necessarium ex parte Dei ad temporalem usum passivum creaturarum, in quibus invenitur mutatio, cum ille immutabilis, & semper idem, licet secundum respectus rationis, seu denominationes a creaturis sumptas successionem habere videatur. Hæc igitur firmitas, & totum debitum promissionis divinæ solum pertinent ad quendam usum perfectum dominii ejus: sicut ergo dominium non diminuitur per suum usum, nec potestas per suum actum: ita hoc debitum non minuit divinum dominium, sed ostendit potius perfectionem ejus.

Sitne Deus debitor sibi tantum, vel etiam homini.

33 Solum superest alia difficultas expedienda, quam de comminatione attigimus, ut simul aliud dubiolum incidens resolvamus: scilicet, an ex vi hujus debiti promissionis dici possit Deus debitor homini, vel solum absolute debitor, seu (ut alii loquuntur) debitor sibi. Hujusmodi enim vox, seu verbum debendi juxta moralem usum utramque significationem cum proprietate habere videtur. Propriissime enim dicitur homo debere alteri honorem, reverentiam, &c. Et similiter cum proprietate dicitur debere hominem moderate uti cibis, liberaliter rebus, veraciter verbis, quo debito nihil alteri debet, sed absolute virtuti, & etiam sibi ipsi: quia debet suis verbis veritatem, actionibus moderationem, &c. Aliqui ergo formidant concedere Deum constitui debitorem homini, quia videtur hoc præter decentiam divinæ Majestatis. Quod videtur sensisse Aug. I. Confess. c. 4. dicens, *Reddis debita, nulli debens: donas debita, nihil perdens.* Quem imitatur D. Thom. 1. 2. qu. 111. ar. 1. ad 2. & 114. ar. 1. ad 3. ubi neque ex naturæ debito, neque ex ratione meriti ait Deum effici nobis debitorem, sed sibi ipsi; quia debitum est, ut ordinatio impleatur. Quod explicans 1. part. quæst. 21. ar. 1. ad 3. inquit: *Dupliciter potest, attendi debitum in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ. Et utroque modo debitum Deus reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod ejus Sapientia, & voluntas habet: & secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum.* Qui modus loquendi quantum ad præsens spectat, sustineri facile potest: quia revera hoc debitum fidelitatis, cum magis respiciat honestatem operantis, quam jus, vel actionem alterius, non incommode dici potest magis esse debitum ipsiusmet promissoris respectu sui ipsius, & suarum actionum, quam alterius. Tamen, quia in alio genere debiti, quod ad justitiam pertinet, negari non potest, quin Deus ipsi homini aliquid debeat, ut infra ostendam, etiam in præsenti non est cur talem modum loquendi formidemus; nam Sancti supra citati ita loquuntur, præsertim Cyprianus, dum de homine loquens ait: *Deum computat debitorem*: & August. dicens: *Debitor nobis factus est.* Et in humana promissione ita loquimur de debito, quod ex illa nascitur.

Aliquorum loquendi modus.

Auctoris sententia.

34 Neque hoc dicit imperfectionem, ut facile potest intelligi. Nam D. Thom. 2. 2. quæst. 109. artic. 2. virtutem veritatis dicit esse ad alterum, etiam secundum rationem debiti, *ipsum, non legalis* (inquit) *sed moralis: in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.* Et in solut. ad 1. ait virtutem veritatis aliquo modo attendere rationem debiti ad alterum, *quia cum homo sit animal sociale, naturaliter debet alteri id sine quo humana societas servari non posset.* Servata ergo proportione etiam veritas divina est aliquo modo ad alterum: nam, licet Deus sit extra omnem ordinem, tamen, si vult cum aliis loqui, vel conversari, debet illis veritatem in dictis: &, si ea, quæ dicit, contineant promissionem modo jam explicato, debet illis fidelitatem. Qui quidem respectus ad alterum, qui per hæc verba connotatur, supra absolutam rationem debiti solum declarat hoc debitum tale esse, ut ad alterius utilitatem, vel aliqualem societatem, aut convictum ordinetur: & ideo, prout Deo attribuitur, nullam imperfectionem includit, sed potius nobis significat libertatem, & benignitatem Dei erga homines. Neque inde fit, ut Deus ad homines ordinetur, sed solum ut exteriora dicta, vel opera sua ad bonum hominum ordinet, & quod liberam voluntatem suam determinet ad benefaciendum hominibus: quæ omnia verissima sunt, & sine ulla imperfectione. Quomodo autem D. Aug. & D. Thom. intelligendi sint, in sequenti puncto explicabimus.

Dici Deū homini debitorem ex fidelitate, non est Deo indignum.

Comminatio & promissio quomodo differant.

35 Ex his ergo intelligitur facile differentia inter promissionem, & comminationem. Conveniunt, prout ad Deum pertinent, quod utraque fit per solam assertionem Dei, vel absolutam, vel conditionatam, ut recte probat objectio superius facta. Unde, si generaliter loquamur de virtute veritatis ex utraque nascitur obligatio verum faciendi, quod dictum est: seu ita faciendi, sicut dictum est. Differunt tamen; primo, quia promissio respectu ejus, cui fit, frequentius & fere semper nascitur ex voluntate quam Damasc. & Chrysost. antecedentem vocarunt, id est, quam Deus ex se solo & ex sua bonitate, & liberalitate habet; quia promissio oritur ex affectu benefaciendi ei, cui fit: sicut inter homines, dum unus alteri promittit ordinat quid ipse pro alio facere debeat: & cum homo promittit Deo, ordinat quid pro Deo facere debeat, non per modum beneficii, sed per modum cultus, & honoris, ut notavit D. Thom. 2. 2. q. 88. ar. 1. Sic ergo e converso, cum Deus promittit, ordinat, & statuit, quid in bonum hominis facere debeat, quod ex ipsomet, & ex ejus bonitate nascitur. At vero comminatio, licet respectu totius universi etiam oriatur ex voluntate antecedente, scilicet ex illa qua vult bonum regimen, & dispositionem ipsius universi, tamen respectu ejus, cui fit comminatio, oritur ex voluntate antecedente: id est orta aliquo modo ex ipso homine, seu fundata in ejus malitia, & debito, quod supponit præsertim ut sit absoluta, vel ut conditionata transeat in absolutam.

In quo conveniant comminatio & promissio. Prim. differentia comminationis a promissione.

36 Et hinc fit, ut comminatio, proprie loquendo, nunquam sit pura, & simplex, sed ex causa vel sub conditione aliqua ex parte hominis requisita: quod secus est in promissione, de qua hactenus locuti sumus: ac propterea non recte comparatur comminatio cum promissione absoluta, sed cum illa quæ conditionem, & pactum includit, de qua statim dicturi sumus. Tamen, cum quacunque comparetur, colligitur facile altera differentia, nam promissionis debitum refertur ad eum, cui fit promissio, tanquam commodum, & beneficium ejus (loquimur enim de Deo respectu hominum) & ideo per promissionem seu assertionem de præstando beneficio dicitur Deus fieri debitor ei, cui promittit: at vero per comminationem non fit Deus debitor ei, cui comminatur: quia comminatio, ut talis est, non ordinatur ad commodum ejus, & ideo assertio de pœna infligenda non habet rationem promissionis respectu ejus, ad quem pertinet: respectu tamen boni communis fortasse dici posset habere rationem promissionis, & constituere Deum debitorem secundum quandam rationem justitiæ legalis, vel saltem secundum rationem fidelitatis, ut ex sequenti dubio magis constabit.

Secunda differentia inter promissionem & comminationem.

Deus ex vi comminationis, ex quali debito teneatur.

Debitum justitiæ cadere in divinam voluntatem.

37 Ultimo dicendum est non repugnare divinæ libertati, ut Dei voluntas interdum omnino determinetur ad aliquid agendum ex debito justitiæ, supposita priori voluntate conditionata, seu pacto voluntatio. Hanc veritatem tractavi late in 1. tomo 3. part. disp. 4. & ideo hoc loco breviter illam declarabo, & confirmabo, & principia ad expediendas difficultates

Deus non nisi supposita promissione debere potest ex justitia.

tes omnes circa illam occurrentes insinuabo. Primum igitur statuendum est hujusmodi debitum non posse habere locum in voluntate divina, nisi supposita promissione, seu pacto. Quod est per se notum, nam, cum Deus sit supremus Dominus omnium, quomodo potest ex justitia obligari, nisi obligatio ex ipso nascatur? non potest autem nasci nisi medio illo pacto seu promissione: nullus enim alius modus excogitari potest. Item, quia Deus creaturis non indiget: &, si absolute considerentur voluntas, & potestas ejus, sicut libere eas condidit, ita sine ulla injustitia potuisset non condere: & postquam conditæ sunt, potuisset illas in nihilum redigere, vel majori, aut minori perfectione afficere, aut privare; ergo ex ipsis creaturis præcise spectatis non potest in Deo oriri proprium debitum justitiæ, nisi ex ipso Deo, vel ex promissione ejus oriatur. Et hoc præcipue intenderunt Augustinus, & Divus Thomas, cum dixerunt, Deum non esse debitorem aliis, sed sibi: consideraverunt enim primam radicem illius debiti, quæ non potest esse nisi Deus ipse, media promissione.

Explicatur D. August. & D. Thom.

38 Dices, Esto hoc verum sit, nullum esse in creatura: supponendo tamen, supposito esse ab ipso Deo collato, unicuique creaturæ debentur proprietates, virtutes & concursus consentanei unicuique creaturæ: hoc autem debitum ad justitiam pertinet: hoc est ad debitam distributionem. Unde Diony. capite 6. de divinis nominibus dixit, in hoc ostendi divinam justitiam, *quod omnibus tribuit propria secundum uniuscuiusque existentium dignitatem: uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine & virtute*. Et hanc justitiam distributivam appellavit D. Tho. 1. par. q. 21. ar. 1. quæ tamen non supponit promissionem, sed solam voluntatem creandi res. Maxime autem procedit hæc ratio in Christo Domino, ut est homo, nam supposito loco Incarnationis mysterio, & seclusa omni alia promissione, non poterat Deus denegare illi homini auxilia bene operandi: & illi bene operanti non poterat præmium denegare.

Objectio

39 Ad principalem difficultatem respondetur, hanc appellari justitiam propter formam & ordinem justitiæ, quantum ad æqualitatem proportionis, quæ in ea servatur, non propter justitiæ debitum proprium, quia illa potius est quædam indigentia creaturæ, cui non tenetur Deus ex justitia subvenire. Nam ut argumentatur Durandus, & recte quoad hanc partem: qui aliquod bonum gratis confert, non propterea constituitur debitor dandi aliud, etiamsi alter illo indigeat. Unde posset Deus non solum absque injustitia, sed etiam absque aliquo defectu, qui contra rationem sit, denegare cuilibet creaturæ omnes has proprietates, & concursus, & similia: quia est supremus Dominus, & nihil est quod Deum obliget, vel simpliciter impediat, ne id faciat: sed ad summum est decentia quædam, ut, postquam Deus voluit creaturas condere, ordinate illas disponat, atque ita gubernet, ut in sua pulchritudine & convenienti statu perseverent: & ideo Div. Thomas dict. qu. 21. ar. 1. ad 3. & 2. cont. Gent. cap. 28. & 29. hanc vocavit justitiam non debiti, sed condecentiæ divinæ bonitatis: sumpsitque ex Anselmo in Prosol. cap. 10. dicente ad Deum. *Justus es, non quia reddis debitum, sed quia facis, quod decet te summe bonum*. Nos autem loquimur de propria justitia debiti.

Solvitur

40 Idemque, servata proportione dicendum est in illo exemplo de Christo Domino. Non obstante enim unione illius humanitatis ad Verbum potuisset Deus illi denegare quælibet dona creata, & auxilia, vel concursus ad operandum: & similiter, supposita quacunque operatione, posset illi non dare præmium visum absque injustitia, vel alia deformitate alicui virtuti repugnante. Ex eodem principio, quod Deus cum sit supremus Dominus, si suis verbis, aut promissione non astringitur, non est unde obligetur proprie ac rigorose. Solum non posset Deus, supposito illo mysterio incarnationis negare humanitati & voluntati creatæ Christi regimen illud necessarium, ut peccare non posset: neque posset illi dare concursum ad actum rationi contrarium: id tamen non ex debito justitiæ, sed ex honestate, & rectitudine sibi intrinseca. De quo alias.

Quę dona creata posset Deus non dare Christo Domino

Impeccabilitatem quo debito dare debuisset Christo Deus

41 Debitum ergo justitiæ in Deo necessario supponit promissionem. Quæ quidem promissio, si simplex absolutaque sit, non potest ad debitum justitiæ sufficere, ut ex dictis in priori puncto constat. Requiritur ergo promissio sub conditione tali; quæ, scilicet, adimpleatur ab eo, cui fit promissio, possit jus justitiæ fundare; quæ propterea pacti nomine merito significatur, quia includit quasi conventionem ex parte utrinsque extremi: qualis significatur in illa parabola vineæ Matth. 20. ubi Pater familias, *conventione facta cum operariis ex denario diurno, misit illos in vineam suam*. Ex quo loco manifeste constat intervenire hoc genus promissionis Dei ad homines: quæ illis etiam verbis significatur: *Ite & vos in vineam meam, & quod justum fuerit dabo vobis*. Ubi illa promissio fit per modum stipendii, & mercedis labori debitæ. Per modum autem bravii, seu premii in certamine propositi explicatur a Paulo 1. ad Corinth. 9. & ad Philip. 3. Igitur quod Deus hujusmodi promissiones hominibus faciat, dubitari non potest: sunt enim frequentissimæ in Scriptura, ut Matth. 19. *Qui reliquerit patrem, &c. centuplum accipiet*, & vitam æternam possidebit: & 1. ad Timoth. 4. *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, pariter & futuræ*: & Jacob. 1. *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se*. Unde dicitur Sap. 5. *Iusti autem in perpetuum vivunt, & apud Dominum est merces eorum*, & 1. ad Cor. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*. Matth. 16. *Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis, & tunc reddet unicuique secundum opera sua*. Et Apocal. ultim. *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua*.

Promissio debitum justitiæ Deo inducens qualis esse debeat Matth.

Implens conditionem in promissione impositam justitiæ jus sibi acquirit.

42 SUperest ut ostendamus, ex hac promissione expleta conditione oriri tale justitiæ debitum, quod sub ea ratione omnino determinet voluntatem divinam ad id præstandum, quod promisit. Id autem probari potest primo ex eisdem Scripturæ verbis; nam ad hoc significandum utitur vocibus includentibus, seu indicantibus debitum justitiæ, quale est nomen mercedis, quæ vox nunquam gratuitum donum, sed justum laboris stipendium significat juxta illud Pauli ad Rom. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Item expressius utitur voce *coronæ justitiæ* 2. ad Timoth. 5. *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. *Et corona vitæ* appellatur Jacob 1. & Apocal. 2. & eandem vim habet nomen *bravii*, 1. ad Cor. 9. Responderi potest illud promissum his vocibus appellari, quia in ea reddendo servat Deus proportionem ad opera, & eorum valorem ac dignitatem respicit: non tamen quia ex debito justitiæ illud reddat, sed solius fidelitatis, quia ita promisit, & sub ea conditione.

43 Sed contra est primo proprietas verborum *mercedis, & justitiæ*, quæ in rigore debitum justitiæ requirunt. Præsertim, quia ipsa Scriptura declarat talem esse hanc justitiam, quod si illam Deus non servaret, foret injustus, ut ad Heb. 6. *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*. Unde August. lib. 5. cont. Julia. ausus est dicere: *Deus ipse (quod absit) erit injustus si ad ejus regnum verus non admittitur justus*, & de natur. & grat. c. 2. *Non est (inquit) injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ*. Et hoc etiam significat Scriptura, quando redditionem hujus debiti, seu promissi explicat per modum justi judicii 2. ad Timoth. 1. *Certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex*. Ac etiam cap. 4. *Quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. Denique Matth. 25. finale judicium sub hac forma describitur. Unde est illa sententia Paulin. in epist. ad Victric. *Tuarum tibi præmia se debere virtutum justus judex agnoscit*. Propterea ad explicandum hoc debitum

tum ait Scriptura Deum in hac justa redditione mercedis non esse personarum acceptatorem: ad Rom. 2. Ad Gal 2. & 1. Petri 1. quod vitium justitiæ opponitur; & in judiciis injustis locum habet, ut explicat D.Tho. 2.2. qu. 63. art. 1. & 4. Potest tamen aliquis hæc etiam explicare de debito solius fidelitatis, quæ, quatenus pars quædam potentialis justitiæ, solet interdum justitia vocari: & ita opus ejus dicitur late opus justitiæ, & proportionali ratione ex contrario opere dicetur quis injustus. Uerumtamen, cum Scriptura sacra tot locis quæ plurima certe sunt, variis vocibus, ac loquendi modis utatur, quæ in proprietate intellecta veram ac propriam justitiam continent, non est cur ad metaphoricos, & improprios sensus reccurramus, cum necessarii non sint, neque consideratis omnibus circumstantiis testimoniorum possint satisfacere.

Occurritur evasioni.

Ratione roboratur nostra assertio.

44 Quod tandem hac ratione declaro fundata in testimoniis Pauli, & Concilii Tridentini, quæ apud me efficax satis est: nam debitum promissionis simplicis, quæ sola veritate seu fidelitate promittentis nititur, non excludit, quin donum sic datum sit simpliciter gratuitum: sed hoc debitum justitiæ, quod oritur ex hac promissione, quæ continet pactum, conditione expleta, efficit ut tale donum sic redditum, non sit gratuitum in se ac formaliter, & quatenus sic redditum: ergo tale debitum alterius rationis est a debito fidelitatis, quod non potest esse nisi debitum justitiæ.

Collatio doni gratis pro-missi liberalis est.

Major constat; tum ratione, quia, si ipsa promissio omnino liberalis est, & ex illa non oritur obligatio justitiæ, nihil intervenit quod gratiam & liberalitatem excludat ab illius executione: tum etiam exemplis. Quis enim dicat, quando nobis Deus dedit Filium suum, non ex gratia, & liberalitate donasse, eo quod illum prius nobis promiserat? Item Deus promittit hæreditatem justis, quæ promissio præcise sumpta non excludit rationem gratiæ: sub qua consideratione, ut statim dicam, ipsa vita æterna dicitur gratia, juxta probabilem expositionem. Quinimmo addo etiam præmissionem sub conditione alicujus operis requisiti solum ex quadam decentia, vel dispositione, & non quia in eo inveniatur, ac consideretur valor, quem moraliter habere potest respectu alterius mercedis, vel præmii, non excludere, quin collatio doni promissi, etiam tali conditione posita sit simpliciter liberalis, ita ut donum sit gratuitum: quia tale opus non est sufficiens ad fundandam justitiam: ideo non excludit gratiam.

Exemplis illustratur.

45 Duplex de hac re habemus in Scriptura exemplum. Primum est de promissione remissionis peccati, & primæ gratiæ facta peccatoribus sub ea conditione. Si veram pœnitentiam agant; quæ passim in Scripturis habetur: & tamen illa non obstante, certissimum est & remissionem peccati, & infusionem primæ gratiæ esse simpliciter gratiam, id est, gratuitum donum. Quod autem quidam ajunt illam promissionem gratiæ, quæ sit peccatori, si pœnitentiam agat, non esse propriam promissionem vel pactum, sed assertionem rei certo futuræ, ut homo securus reddatur veniæ obtinendæ, si pœnitentiam egerit. Hoc (inquam) stare non potest cum superius dictis: nulla enim promissio divina aliud est, quam assertio rei futuræ, non cujuscunque, sed quæ sit beneficium ab ipso Deo præstandum: quæ assertio interdum est absoluta, interdum sub conditione: &, sive sit pactum, sive non, nunquam aliter a Deo sit, quam explicando definitam voluntatem suam, vel absolutam, vel sub tali conditione. Igitur ex hac parte, seu ex modo promittendi non constituo differentiam inter has promissiones conditionatas, sed ex parte operis sub conditione requisiti.

Executio promissionis factæ orationi omnino liberalis est & gratuita.

46 Aliud exemplum est de promissione, quæ sit homini pœnitenti sub præcisa conditione orationis factæ cum debitis circumstantiis, seclusa ratione meriti, vel alterius valoris ex parte petentis: nam hæc etiam promissio, & executio ejus tota nititur in misericordia, & non in justitia, & ideo non excluditur a toto illo opere, & beneficio ratio gratuiti, & liberalis doni. Quod discrimen inveniet in Scripturis, qui attente eas legerit: nam in hujusmodi promissionibus, & donis, quæ ab illa proficiscuntur, semper Scriptura loquitur per modum gratiæ & misericordiæ: & hæc redditur tanquam propria ratio talis operis, ut in remissione peccati. *Quia Deus benignus & misericors est*. Joel. 2. & ideo Paulus ad Rom. 4. ita declarat illud Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*: &, *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*, scilicet, quia tali homini Deus accepto fert justitiam sine operibus. Similiter dicitur Deus exaudire orationem, quia Pater, & bonus est, juxta illud Matth. 7. *Si vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester cœlestis dabit spiritum bonum petentibus se*. Et ideo Jac. 1. *Si quis indiget, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter*, indicans esse opus liberalitatis: & ideo aiebat David Psal. 65. *Benedictus Deus, qui non amovit deprecationem meam, & misericordiam suam a me*: ac si diceret: ideo non avertit misericordiam suam a me, quia non repulit orationem meam a se. Hujusmodi ergo genus promissionis non excludit absolutam gratiam & liberalitatem.

47 Superest probanda minor propositio in principali ratione assumpta; scilicet, aliud genus promissionis excludere rationem gratiæ, quia continet pactum, & conventionem ad justitiam pertinentem. Hoc autem præcipue probatur ex Paulo ad Roman. 4. dicente: *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Quibus verbis generalem constituit regulam, mercedem ex operibus excludere a tali mercede veram rationem gratiæ, & gratuiti doni. Et rationem indicat; quia debitum excludit, quod necesse est intelligi de vero debito justitiæ: quia aliud debitum ex sola fidelitate non excludit gratiam: ut ostensum est.

Objectio dissolvitur.

48 Dices: esto hoc verum sit; Paulum tamen non asserere aliquod donum Dei ita dari ex debito operum, ut non detur ex mera gratia & liberalitate ex parte Dei: imo potius videri Paulum hujusmodi debitum excludere. Respondetur excludere quidem hoc debitum ab operibus nostris, quatenus per solam naturam fieri possunt, vel quatenus ad legem mere naturalem, vel scriptam spectabant: non vero quatenus talia sunt, qualia a Deo exiguntur, ut sint præmio digna: id est, ex fide viva, & gratia procedentia. Nam quod hoc modo possit homo operari digne coram Deo, & ex operibus mercedem obtinere, alia Scripturæ testimonia docent. Etenim de eodem Abraham ait Jacob. cap. 2. *Nonne ex operibus justificatus est?* & ad Rom. 2. ait Paulus, Deum redditurum unicuique secundum opera sua. Et 1. ad Corinth. 3. *Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem*. Et alia loca superius adducta plane convincunt esse apud Deum mercedem debitam ex operibus in ea proprietate & rigore, qua Paulus illam sumpsit, cum ad Roman. 4. dixit: *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*.

Nostra ultima assertio Concilii Tridentini testimonio fulcitur.

49 Quam doctrinam aperte confirmat Concilium Tridentinum sessione sexta cap. decimo sexto dictam duplicem promissionum aperte distinguens, dum ait: *Bene operantibus usque in finem proponenda est vita æterna: & tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis eorum operibus, & meritis fideliter reddenda*. Ubi illa particula *fideliter* non excludit rationem justitiæ, sed sumitur prout generalis est omni promissioni. Unde statim subdit idem Concilium: *Hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen & cursum repositam sibi ajebat Apostolus a justo judice sibi reddendam*. Et ideo consulto dixit Concilium illam coronam, seu mercedem reddi ipsis bonis operibus, & meritis: nec potuit clarius significare talem mercedem esse ejus, qui operatur, & quia operatur: qualis est illa, de qua loquitur Paulus ad Roman. 4. Est ergo illa merces, ut talis est sic debita, sicut necesse est, ut ejus donatio pura gratia, aut liberalitas existimanda non sit. Quod egregie confirmari potest ex capite 8. ejusdem Concilii in eadem sess. ubi docet, ideo Paulum

dicere

dicere hominem gratis justificari: quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur: *Si enim gratia est (ait idem Concilium) jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit: Gratia jam non est gratia.* Non potuit sane Concilium clarioribus verbis doctrinam & expositionem datam confirmare.

50 Atque hinc tandem facile ostendi potest consequentia principalis rationis; nam, cum hæc duo debita simplicis promissionis, vel pacti divini, tam diversos effectus habeant, ut unum non repugnet gratiæ in ratione gratiæ, id est, gratuiti doni, aliud vero formaliter illi repugnet, ut declaratum est; necesse est ut ipsa debita inter se comparata diversarum rationum sint: non enim potest illa varietas aliunde provenire. Ex quo etiam manifestum esse videtur ex genere suo, seu ex ratione sua formali majus esse debitum fundatum in opere condigno ex suppositione pacti, seu promissionis conditionatæ sub tali opere, quam debitum ex nuda promissione, quando quidem illud excludit rationem gratiæ: hoc vero minime. Debitum enim & gratia repugnare videntur secundum quandam proportionem, ita, ut quantum intercedit debiti, tantum gratiæ minuatur: quando ergo debitum non excludit absolutam rationem gratiæ, signum est esse debitum secundum quadam comparatione alterius, quia rationem gratiæ simpliciter excludit.

Debitum ex opere condigno supposito pacto majus est quam ortum ex pura promissione.

51 Atque hinc tandem concluditur, hoc debitum esse justitiæ proprie dictæ & specialis: quia est debitum alterius rationis a debito fidelitatis, & majus illo: & non est debitum religionis aut gratitudinis, vel alterius hujusmodi virtutis: nam hæc in Deo locum non habent, ut supra declaratum est: ergo non potest esse nisi justitiæ; nullum enim aliud excogitari potest. Nec difficultatem expedit quorundam responsio; qui dicunt, esse quidem hoc debitum justitiæ proprie sumptæ, & non tantum metaphorice, ut Scriptura aperte clamat: nihilominus non esse debitum justitiæ specialis, sed generalis, seu communiter dictæ; sicut Aristot. quinto Ethic. cap. 1. & 2. dixit omnem virtutem secundum quandam communem rationem esse justitiam, quia æqualitatem quandam, ac debitam proportionem in propria materia servant.

Debitum ortum ex promissione sub conditione condigni operis, justitiæ proprie dictæ debitum est. Aliquorũ fuga præcluditur.

Hæc enim responsio punctum difficultatis non attingit: nam, licet in Deo non sit pluralitas virtutum secundum distinctionem, quæ in re actu sit; eo tamen modo, quo in illo distinguimus plura attributa, distinguimus etiam plures virtutes, quæ suos actus proprios habent, & propria objecta formalia ratione distincta. Sic igitur reddere hoc debitum secundum propriam rationem non potest esse actus justitiæ generaliter sumptæ, id est omnis virtutis; sed alicujus attributi specialis, quia sub ea ratione non est actus liberalitatis, nec misericordiæ, nec solius fidelitatis, ut ostensum est: ergo est actus alterius attributi ratione distincti ab omnibus his; quod non potest esse nisi justitia: ergo est specialis justitia, non quæcunque, sed divina. Item est ibi speciale debitum habens specialem rationem honestatis: ergo justitia, quæ illud respicit, est specialis quædam justitia. De qua videtur locutus Paulinus in dicta ep. ad Victri. dicens. *Tuarum tibi præmia se debere virtutum judex justus agnoscet.* Et Bernar. in lib. de grat. & lib. arb. circa finem ubi tractans illud 2. ad Timoth. 1. *Scio, cui, credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex*, inquit, *Dei promissum appellat suum depositum: promissum quidem ex misericordia: sed jam ex justitia persolvendum: justum quippe est, ut reddat, quod debet.* Subdit vero deinde, hanc justitiam esse promissionem ipsam Dei; de qua vero promissione, & quo sensu loquatur, statim declarat, dicens: *Cujus tamen suæ justitiæ ipsum (id est Paulum) Deus voluit habere consortem, ut & coronæ faceret promeritorem*; id est, talem voluit esse promissionem, quæ opus aliquod ex parte hominis requireret, in quo posset tale jus justitiæ fundari.

53 Et hæc est propria ratio, in qua differt hæc justitia a fidelitate, & debitum unius a debito alterius; quia per simplicem promissionem non acquirit homo aliquod jus proprium ad rem promissam: & ideo debitum semper fundatur in sola veritate, & honestate promittentis: at vero, quando promissio est sub conditione proportionati operis, per ipsum opus habens condignitatem & valorem, acquirit homo jus ad rem promissam, quod est illius ita proprium & intrinsecum, ut verum sit dicere ratione talis operis deberi tale promissum; quod jam est quodammodo factum ipsius operantis ratione juris acquisiti. Quod ponderant Sancti in illis verbis Christi, Matth. 5. *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis*; &: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum:* statim enim incipit esse illorum, si non possessione, saltem jure. Et ideo Paulus suum depositum appellavit; ut supra cum Bernardo notavimus.

54 Imo plus addidisse videtur Basilius oratione in init. Prov. dicens: *Omnes, qui vitam Evangelicam incedimus, mercatores sumus, per opera mandatorum nobis possessionem cœlestem comparantes.* Et hoc ipsum significare voluit Hieronymus, cum exponens verba illa Matth. 20. *Non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo: sic (inquit) intelligendum est, Regnum cœlorum non est dantis, sed accipientis.* Admirabilis quidem exaggeratio ad rem explicandam: non enim potest regnum celorum non esse dantis, cum semper Deus sit, & maneat supremus Dominus eorum, quæ donat, vel promittit, ut tamen intelligamus, non obstante hoc dominio, jus regni celorum ita obtineri a justis, ut non possint illo privari, salva justitia; dixit Hieronymus, jam non esse dantis, sed accipientis. Quod verbis sequentibus declarat. *Non est enim acceptio personarum apud Deum; sed, qui talem se præbuerit, ut regno cœlorum dignus fiat, hic accipiet, quod non personæ, sed vitæ paratum est.* Et in eodem sensu declarat illa verba Chrys. homil. 66. *Num igitur (inquit) quasi non potentem illum id facere condemnabimus? Nequaquam: sed justitiam ejus admirabimur: & quoniam non personam, sed rem respicit, laudabimus:* quod ibi & in sequenti homil. late prosequitur: & eleganter homil. in Psal. 71. circa id: *Orietur in diebus ejus justitia. Quæ justitia (inquit) pietati conjuncta, tolerantiæ conglutinata appenditur ibi vitæ æternæ: & fit justitia, ut, in qua mensura mensi fuerimus, remetiatur nobis.* Et similia sunt multa in Sanctis Patribus, præsertim cum loquuntur de meritis justorum: nam in illius solis hoc genus debiti, & justitiæ reperitur.

Vide Amb. serm 7. in Ps. 118. & Chrys. homil. 3. in Matth.

Deus præmia ex justitia reddens, secundum consilium voluntatis suæ operatur.

51 HIC vero statim occurrunt plures difficultates, quas nunc non prosequar, ne prolixior sim, & quia in citato loco fere omnes tractavi. Solum ut nostro themati satisfaciam, explicabo breviter, cum Deus reddit hoc debitum, etiam operari secundum consilium voluntatis suæ. Est enim in Deo tanquam in supremo principe non tantum (ut sic dicam) consilium gratiæ, sed etiam justitiæ: nam utrumque spectat; tum ad principis magnificentiam; tum ad exactam subditorum providentiam: & secundum utrumque consilium Deus operatur ex beneplacito voluntatis suæ: tum quia nihil ex alterutro consilio operatur, aut exequitur, nisi quod libera voluntate acceptat: tum etiam, quia opus utriusque consilii habet originem ab ipsa voluntate omnino libera, & gratuita, quamvis in hoc sit nulla differentia, quia in consilio gratiæ opus, seu beneficium ab illo procedens, habet non solum primam originem, sed etiam proximam in gratuita voluntate Dei, quæ est tota ratio, & causa talis beneficii: opus autem procedens a consilio justitiæ, habet quidem primam originem in gratuita voluntate, tum promittendi sub conditione operis, tum etiam dandi gratiam, & vires, quibus conditio possit expleri: proxime vero & mediate jam

jam fundatur in ratione debiti, & conſequenter non meram voluntatem, ſed aliquam etiam neceſſitatem habet: quæ tamen non eſt abſoluta, ſed ex ſuppoſitione liberæ, & gratuitæ voluntatis: & ideo non excludit, quin ſemper opus ſit ſecundum conſilium voluntatis Dei. Atque ita fit, ut conſilium juſtitiæ ſupponat, & derivetur a conſilio gratiæ, ſi noſtro modo loquamur. Et hoc eſt, quod dicebat Auguſt. lib. de grat. & lib. arb. *Cui redderet coronam juſtitiæ juſtus judex, ſi non donaſſet gratiam miſericors pater? Et, quomodo eſſet iſta corona juſtitiæ, niſi præceſſiſſet gratia, quæ juſtificat impium? Quomodo iſta debita redderentur, niſi prius illa gratuita donarentur?* Et hoc eſt etiam quod ſcripſit Cœleſt. Papa in ep. ad Epiſc. Gall. cap. 12. *Tanta erga omnes homines eſt bonitas Dei, ut noſtra voluerit eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona: atque pro his, quæ largitus eſt, æterna præmia ſit donaturus.*

Durandi ſcrupulus expungitur. 56 Non eſt autem hoc ita intelligendum, ut videtur intellexiſſe, & objeciſſe Durandus, ac ſi nos nihil haberemus in hujuſmodi donis Dei, in quo poſſit ratio juſtitiæ fundari: nam, licet meritoria opera principaliter ſint dona Dei, quoad initium quidem omnino, quoad conſummationem vero principalius: tamen quoad cooperationem & uſum liberum, ſunt noſtra, & nos ſumus illorum domini: & hoc ſatis eſt, ut per illa poſſimus jus juſtitiæ acquirere. Et hoc eſt quod ajebat Hilarius cant. 6. in Matth. *De noſtro eſt beata illa æternitas promerenda: præſtandumque eſt aliquid ex proprio:* & Hieronymus lib. 2. contra Jovinianum ad finem: *Noſtri laboris eſt pro diverſitate virtutum diverſa nobis præmia præparare.* Ac denique Concil. Arauſic. II. cap. 18. *Debetur merces bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia Dei, quæ non debetur præcedit, ut fiant.* Quam ſententiam ſæpe habet Auguſtinus, ut videre licet in Enchirid. capite 106. & 107. & de correct. & gratia capite 13. & aliis locis.

Duplex in Deo juſtitiæ conſilium.

Oportet tamen hoc ipſum conſilium juſtitiæ diſtinguere: aliud eſt enim conſilium vindicativæ juſtitiæ, aliud benefactivæ (ut ſic dicam) ſeu reddentis præmia juxta promiſſionem & conventionem factam: utraque enim juſtitia ad conſummatam & plenam Dei bonitatem neceſſaria eſt, ut eleganter tradit Tertull. lib. 1. cont. Marcio. cap. 27. & lib. 3. ca. 3. Ea vero, quæ diximus potiſſime intelliguntur de hac poſteriori juſtitia: nam ad illam ſolum ſpectat hoc debitum proprium, de quo ſumus locuti: & ideo illa eſt, quæ ſupponit gratiam, & gratuitam promiſſionem, in quibus, & valor operum, & juſtitiæ debitum fundari poſſit. Alterius vero juſtitiæ vindicativæ conſilium & opus, per ſe nec gratiam ſupponit, nec promiſſionem, quia in illa juſtitia non operatur Deus ut debitor, ſed ut exactor: ipſe autem homo potius eſt debitor, qui ut hujuſmodi debitum contrahat, non indiget gratia: nam de ſuo habet poſſe peccare: per peccatum autem contrahit tale debitum, cui comminatio potius, quam promiſſio reſpondet; de quarum differentia ſuperius dictum eſt.

58 Hic autem ſtatim ſe offerebat explicandum, qualisnam ſit illa prior juſtitia Dei; diſtributiva ne, an commutativa, vel legalis, vel nulla iſtarum formaliter, ſed alia eminentior, quæ has virtutes contineat. Sed hoc etiam late tractavi citato loco: & ad explicationem teſtimonii a nobis propoſiti amplius neceſſarium non eſt. Et ideo dico breviter eſſe quidem hanc juſtitiam Dei eminentioris, vel altioris rationis, & ordinis, quam ſint omnes illæ juſtitiæ, prout in hominibus inveniuntur: ſic enim omnes perfectiones divinæ, etiam illæ, quæ formaliter Deo attribuuntur, ſunt altioris ordinis, quam ſint omnes ſimiles perfectiones creaturarum. Qualisnam ſit juſtitia qua Deus reddit præmia

59 Nihilominus tamen eo modo, quo perfectiones ſimpliciter ſunt in Deo formaliter, cenſeo juſtitiam illam, qua Deus reddit hæc debita propria, de quibus in hac ultima aſſertione locuti ſumus, eſſe propriiſſime ac formaliter juſtitiam diſtributivam: quia & jus, quod illi reſpondet ex parte hominis, ad hanc juſtitiam proprie pertinet, & in operatione hujus juſtitiæ ſervatur æqualitas, quam Geometricam vocant, diſtribuendo præmia inter multos juxta proportionem meritorum, quod eſt munus diſtributivæ juſtitiæ juxta mentem Ariſt. 5. Ethic. cap. 3. & D. Thom. 2. 2. q. 61. Quamvis neceſſarium non cenſeam in omni actu diſtributivæ juſtitiæ fieri comparationem inter multos, inter quos aliquid diſtribuatur: neque inde primario ſumendam eſſe rationem eſſentialem ejus virtutis, ſed ex modo, & qualitate juris, quod alteri ſervat, & debiti, quod reddit, ſive illud reddat uni, ſive multis: & ſive uni ſolitario, ſive uni ex multis: omnibus enim his modis operari poteſt etiam in hominibus, ut facile poſſet exemplis declarari, vel in una tantum Eccleſiaſticorum beneficiorum collatione: ſed non poſſumus immorari. Signum ergo eſt primariam rationem hujus juſtitiæ non conſiſtere in illa proportionalitate. Præſertim cum aliæ etiam virtutes poſſint illam obſervare. Ab Ariſtotele autem, & aliis auctoribus explicata eſt ratio juſtitiæ diſtributivæ per illam proportionem: quia & in hominibus regulariter operatur, & jus illi reſpondens, cum non ſit ita exactum ſicut jus juſtitiæ commutativæ, per ſe non amplius requirit: de quo alias latius. Itaque juſtitia illa divina diſtributiva eſt propriiſſime, ut Divus Thomas, & alii Theologi frequentius ſentiunt. Unde ſumatur eſſentialis ratio juſtitiæ diſtributivæ

60 Rationem autem commutativæ juſtitiæ non habet ita formaliter propter excellens dominium, quod ſemper Deus retinet in quamcunque rem, quantumvis illam ex juſtitia debeat: eminenter tamen continet totam perfectionem illius juſtitiæ: quia præmium, quod reddit, ut minimum ſemper eſt æquale merito, etiam ſecundum proportionem rei ad rem. Et hoc etiam habet illa juſtitia vindicativa, qua & reddit ſupplicia pro peccatis ſecundum proportionem rei ad rem, id eſt, pœnæ ad culpam: & in ea poteſt etiam æqualitas proportionis inter multos conſiderari, ſub qua ratione dici poteſt continere eminenter vim juſtitiæ diſtributivæ: neutra tamen illarum eſt formaliter, quia neutrius debitum in ea intervenit, & ideo illam eſſe cenſeo, veluti quandam juſtitiam legalem, quæ bonum commune reſpicit. Perfectionem commutativæ eminenter habet juſtitia præmiativa divina

R E-

RELECTIO
DE MERITIS MORTIFICATIS
ET PER PŒNITENTIAM REPARATIS.

IN LOCUM PAULI AD HEBRÆOS VI.

Confidimus autem de vobis, Dilectissimi, meliora & viciniora saluti, tametsi ita loquimur: non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, &c.



EX variis, & gravissimis quæstionibus, quas superiori anno de effectibus virtutis & sacramenti pœnitentiæ disputavi, illa mihi hodierna die, viri gravissimi, vestro conspectu dignissima visa est, quæ pœnitentiæ virtutem & efficacitatem ad priora merita, quæ per peccatum quodammodo perdita fuerant, reparanda inquirit, & illustrat. Ea est enim peccati mortalis gravitas, & apud Deum offensio, ut non solum ad nova præmia coram Deo promerenda hominem indignum reddat; verum etiam toto priori tempore comparata, quantumvis eximia, & illustria, quodammodo deleat, seu potius quasi in nihilum redigat. Quod si ea est pœnitentiæ vis, ut non solum in eo statu hominem iterum constituat, in quo & placere Deum, & nova merita coram eo inchoare possit, sed etiam prioribus veluti novam vitam & vigorem reddat, ut apud Deum eundem valorem, idemque præmium habeant: profecto magna est virtutis pœnitentiæ laudatio; præclara divinæ misericordiæ, ac justitiæ commendatio, sanguinis, & meritorum Christi exaltatio eximia, atque incredibilis fragilium, miserorumque hominum consolatio. Ut autem disputatio hæc, quæ per sese jucunda est, & peccatoribus plausibilis, quibusque etiam doctissimis gratior fieret, veritatique conformior appareret: ejus fundamentum statuendum putavi in verbis Pauli ad Heb. 6. Ubi postquam peccatores terruit pœnitentiæ difficultate, & acerbitate proposita; statim eos in spem erigit dicens: *Confidimus autem de vobis, dilectissimi, meliora, & viciniora salati, tametsi ita loquimur: non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis Sanctis, & ministratis*: nulla enim verba in divina Scriptura fortasse reperientur, quæ ad veritatem hanc confirmandam aptiora sint, & illustriora. Ut autem sensum Apostoli explicem, & ab Scholastica disputatione (quæ mei muneris propria est) non recedam, in duas præcipuas disputationes hanc actionem distribuam. In prima; utrum veritas hæc, seu quæstio de reditu meritorum per pœnitentiam in his verbis Pauli fundamentum habeat, inquiram: ubi simul & sententiam Apostoli, & rem ipsam confirmabo, atque defendam. In secunda, quam exacte & perfecte, quamque celeriter ac sine mora hunc effectum pœnitentia conferat, declarabo: atque hæ duæ partes videbuntur præsenti instituto sufficere.

DISPUTATIO I.

De reditu meritorum in justificatione peccatoris.

Divisio bonorum operum in mortua, viva, & mortificata

DIsputatio hæc connexa est cum vero sensu prædictorum verborum Pauli. Ut autem in propriis Scholasticorum terminis rem pertractemus, supponere oportet, Theologos tria genera operum in hominibus distingere; mortua, viva, & mortificata: quæ distinctio datur de bonis operibus aptis ad meritum, ut omittamus mala, quæ mortifera potius, vel nociva appellari possunt. Indifferentia etiam prætermittuntur, quia juxta veriorem doctrinam in exercitio non dantur; vel si dantur, quasi non humana reputantur. Ex bonis autem operibus humanis illa, quæ supernaturalia non sunt, etiam relinquuntur, quia non sunt apta ad meritum vitæ æternæ, de quo hic agimus. Bona igitur opera, etiam supernaturalia secundum substantiam mortua vocantur, si in peccato mortali fiant, quia, cum ab homine spiritualiter mortuo facta sint, ab initio vita carent, neque illam unquam habere possunt, quia nullius valoris, & meriti vitæ æternæ apud Deum fuerunt, juxta illud Pauli 1. ad Cor. 14. *Si charitatem non habuero, nihil sum: si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Illa autem bona opera quæ fiunt in gratia, dum gratia in hujusmodi homine operante perseverat, viva esse dicuntur: quia & a principio vitam habuerunt, eo quod ab homine grato, & ex gratia facta sunt, & semper respiciunt hominem in eadem vita perseverantem, & consequenter capacem præmii talium bonorum operum: est enim gratia fons aquæ vivæ per bona opera salientis in vitam æternam, juxta Christi sententiam Joan. 4. Propter quod ajebat Paulus ad justos loquens 1. ad Cor. 15. *Abundantes in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino:* at vero bona opera, quæ in gratia quidem facta fuere, postea vero, superveniente peccato mortali, respiciunt hominem Deo invisum & ingratum, mortificata dicuntur: quia in principio viva fuerunt, & ideo non possunt dici mortua: nec peccatum superveniens potest efficere, ut illo non fuerint viva, & Deo placita & accepta: efficit tamen ut in tali persona nullum vitæ effectum, neque meriti præmium habere possint: ideoque mortificata dicuntur. Videndum igitur in primis est de quibus operibus Paulus in nostro testimonio loquatur: deinde res ipsa latius tractanda, ac demonstranda est.

SECTIO I.

Utrum Paulus ad Hebr. 6. de mortificatis operibus loquatur, eorumque reparationem persuadeat.

1 PRincipio certum videtur, Apostolum loqui de operibus in gratia factis, atque ex hoc capite aptis ad meritum. In hoc videntur convenire omnes interpretes, quos in sequentibus referam. Et sumitur ex ipso contextu, tum ex illo verbo: *Quam ostendistis in nomine ipsius.* Hac enim phrasi explicari solet in scriptura modus operandi supernaturalis, & meritorius. Et eandem vim habet verbum illud: *Qui ministrastis sanctis, & ministratis.* Nam hoc etiam declarat modum operandi supernaturalem: utrumque enim significavit Christus Dominus Matth. 10. dicens: *Qui recipit vos, me recipit: & qui me recipit, recipit eum, qui me misit. Qui recipit Prophetam in nomine prophetæ mercedem prophetæ accipiet: & qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet.* Denique id satis confirmant nostra verba: *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri:* nam constat Paulum loqui de operibus, quæ apud Deum digna sunt corona justitiæ: hujusmodi autem non sunt, nisi opera quæ aliquo modo ex gratia procedunt: ut plane docet Conc. Trid. sess. 6. cap. 16. Certum ergo sit de his operibus Apostolum loqui.

Loquitur Paul. de operibus in gratia factis

2 De quo autem statu, seu qualitate talium operum loquatur, controversia est. In qua prima sententia est; loqui Apostolum de operibus mortuis, seu factis in statu peccati mortalis. Nam loquitur ad Hebreos jam baptizatos, qui a gratia ceciderant, quibus dixerat, difficile esse ad pristinum statum redire, & ad perfectionem tendere, quia vero etiam in illo statu mortalis peccati opera misericordiæ exercuerant, eos in spem erigens addit, *Confidimus autem &c. Non enim injustus Deus*: loquitur ergo de operibus factis in statu peccati mortalis, atque adeo de operibus mortuis. Et huic expositioni favet D. Thom. ibi lect. 3. ubi locum hunc interpretatur de operibus, propter quæ meretur homo justificationem de congruo. Unde exponit, *justum est*, id est, congruum. Alii exponunt *non est injustus*, id est infidelis: promisit enim Deus misericordibus misericordiam, & remissionem peccatorum: quia ergo illi misericordiam cum fratribus exercuerant etiam dum erant in statu peccati, ait Paulus, Deum quia injustus non est, talium operum memoriam habiturum, & propter illa a tali statu eos liberaturum.

Prima sententia circa statum de quo Paul. loquitur

3 Hæc sententia nobis non probatur. Primo quia omnes auctores intelligunt locum illum de operibus in gratia factis, ut patet ex Ambrosio, Hieronym. Anselm. D. Thom. Chrysostom. Theophylacto, Theodoreto, & Glossa in eum locum, aliisque Patribus, quos infra referemus.

Refellit.

4 Secundo, quia ex verbis illis, *Ministrastis & ministratis*, colligitur saltem non esse sermonem de solis mortuis operibus: quia, ut omnes exponunt, & vis istorum verborum requirit, saltem verbum *Ministrastis*, ad illud tempus refertur, in quo hæc faciebant cum essent sancti & justi: illa enim temporis distinctio non ponitur propter solam temporis præsentis & præteriti differentiam, sed propter diversos status operantium: alioqui frigent verba illa, neque ullum mysterium habent.

5 Tertio, quia illa verba, *Non est injustus Deus*, improprie exponuntur, quoniam propter nulla opera extra charitatem facta tenetur Deus ex justitia remittere peccata, nec dare contritionem per quam remittantur: quod est certissimum, loquendo de justitia propria, de qua interpretari debemus hæc verba: si possumus sine inconvenienti, juxta communem legem interpretandi Scripturam: & licet amplietur ad justitiam fidelitatis, quæ nascitur ex simplici promissione; etiam est verissimum. Nulla enim extat absoluta promisso remittendi peccata mortalia ei, qui facit misericordiæ opera in statu peccati mortalis, nec dicetur Deus injustus eo quod non det contritionem peccatori facienti opera misericordiæ: nec de hoc est certa promissio: ergo multo minus tenetur dare contritionem peccatori propter opera misericordiæ in statu peccati facta. Unde constat etiam experientia non ita semper fieri: & merito, ne homines nimium confisi de operibus misericordiæ, in aliis peccatis vitandis, aut detestandis segnes efficiantur. Ac propterea locutiones Scripturæ, quæ has promissiones indicare videntur, intelliguntur ab omnibus, vel de valore talium operum ad extinguenda peccata quoad reatum pene temporalis, si supponantur remissa quoad culpam: vel de speciali efficacitate quam habent ad impetrandum a Deo majora auxilia ad veram penitentiam agendam; non vero de certa promissione, quæ sit contritio ipsa, seu remissio peccati absolute promissa.

6 Quod si quis fortasse respondeat: Paulum non loqui de infallibili, seu absoluta promissione contritionis, seu auxilii congruentis, & efficacis ad illam: sed de auxilio sufficiente, seu uberiore, quod Deus dat propter opera misericordiæ, etiam in statu peccati facta: quo auxilio si quis bene utatur, certissime remissionem peccatorum consequetur. Respondeo, etiam hoc modo non satis fieri intentioni Pauli, si alia opera, & in charitate facta excludantur. Quia auxilia sufficientia absolute non dantur propter talia opera, sed ex generali lege: uberiora autem auxilia, licet interdum dentur ex illis operibus, ut ex dispositione congrua: non tamen ex justitia, neque ex promissione ita infallibili, ut inducat absolutum debitum.

Occurritur falsæ responsioni

7 Denique in contextu Pauli non habet fundamentum sufficiens illa expositio, cum Paulus de præterito loquens dicat: *Et dilectionis quam ostendistis*, quæ verba optime intelliguntur de priori statu antequam a gratia cecidissent. Sequentia autem verba, *Ministrastis, & ministratis*, possunt ad utrumque statum referri; & ita comprehendunt quidem opera etiam misericordiæ in statu peccati facta: non tamen excluduntur priora; imo, si quæ intervenit in hoc negotio ratio justitiæ, in prioribus vivis operibus fundatur: addit tamen Paulus posteriora, quia aliquo modo juvant, & tollendo nova impedimenta, & addendo propriam congruitatem. Quanquam hæc duo verba possunt aliis etiam modis exponi, ut videbimus.

Excludit expositio I. ex contex. Paul.

Secunda interpretatio verborum Pauli.

8 EST ergo aliorum opinio præcedenti omnino contraria, Paulum solum de operibus vivis locutum esse. Primo, quia in toto illo capite loquitur ad Hebræos fidem habentes vivam per charitatem: nam eos in principio illius c. ad perfectionem exhortatur, & ut fugiant opera mortua, id est, peccata, quæ per penitentiam delere oportet: in hoc enim sensu illam vocem sumit Apostolus, & non ut Scholastici, sicut exponit Augus. lib. de fide & operibus, c. 11. dicens: *Quid est autem a mortuis operibus pœnitentiam, nisi ab his quæ oportet mortificari, ut vivamus: quæ si adulteria fornicationesque non sunt, quid jam inter opera mortua nominandum est?* Non ergo exhortatur Apostolus Hebræos ut ad gratiam redeant, a qua ceciderant: sed ut caveant ne cadant, ad perfectionem tendendo. Quia vero in periculo versabantur cadendi, vel propter peculiarem affectum, ad ceremonias legis, vel propter aliquam animi remissionem quam ostendebant, ideo terret illos, proponens eis difficultatem resurgendi a peccato, si post tot beneficia Dei in illud laberentur: quia vero nondum illi ceciderant, ut eos etiam spe præmii ad perseverandum alliciat, subdit: *Confidimus autem de vobis, &c.* Ergo sincere interpretando contextum illum, nullum est in eo fundamentum ad asserendum Paulum loqui de operibus mortificatis per peccatum: cur enim nos illis, ad quos Apostolus scribit, attribuemus peccatum quod ipse non astruit, neque in eis comprehendit? Unde Theophylactus interpretans hæc verba: *Confidimus autem, &c.* (inquit) *Cum eos perterrefecisset, rursus mitigat & medetur: ait ergo. Non quasi vos damnarim, ac de vobis male judicem, hæc dico: non enim quod plenam spinarum conscientiam vestram censeam, sed metuens ne hoc fiat.* Et alia multa in eandem sententiam prosequitur. Quam etiam significat Ansel. ibi dicens: *Cæterum confido, &c. Non hoc dico putando vos esse tales, sed timendo ne sitis tales, terreo verbis, ne ipsa re impleatis.*

Prob. 1 ex contextu capitis

6 Secundo argumentor ex verbis ejusdem Pauli: *Non enim injustus Deus, &c.* nam, si opera ædificata mortificata reviviscunt, illud non pertinet ad Dei justitiam, sed ad misericordiam: unde non esset injustus Deus, etiam si talibus operibus mercedem non daret: Paulus autem loquitur de operibus, quæ si Deus non remuneraretur injustus esset: non ergo loquitur de mortificatis, sed de vivis operibus. Major patet, quia homo in peccato mortali existens, nullum jus justitiæ erga Deum habere potest; sic enim non potest illud de novo comparare, ita neque antiquum retinere. Est enim par utriusque ratio, quia per peccatum mortale fit homo indignus omni æterna mercede; nam, cum fiat dignus æterno supplicio, impossibile est ut maneat dignus æterna gloria; ergo nec retinere potest jus justitiæ ad illam. Et confirmatur, quia omne jus justitiæ fundatur in gratia: cui enim daret Deus coronam justitiæ, si non donasset gratiam misericors pater? & quomodo esset corona justitiæ, nisi præcessisset gratia quæ justificat impium? ut recte dixit Augustinus li. de gratia & lib. arb., c. 6. ergo, cum mortale peccatum privet gratia, privat fundamento

Prob. 2. Ex illis verbis, Non enim injustus Deus

mento justitiæ ad Deum: ergo non potest in peccatore manere jus justitiæ ad præmium præcedentium meritorum: ergo, licet postea Deus id non tribuat, non erit injustus. Quod præterea ita declaro: quia Deus non tenetur ex justitia remittere homini peccatum quidquid ille faciat: nam, quamvis summam contritionem & dolorem habeat, delictum commissum non compensat, ideoque non potest remissionem per justitiam consequi: ergo posset Deus absque justitia non remittere peccatum nisi sub hac conditione: scilicet, ut pro præcedentibus meritis nihil retribuere teneatur: ergo absolute loquendo, non erit injustus Deus non præmiando dicta merita, quia poterit allegare sub tali conditione se remisisse peccatum: ergo non possunt verba Pauli de operibus mortificatis exponi, Quod tandem ex illis ultimis verbis confirmari potest, *Qui ministrastis sanctis, & ministratis*. Non ergo loquitur tantum de operibus prius factis, & postea mortificatis, sed etiam de illis, quæ tunc faciebant, ut ostendit verbum de præsenti: *ministratis*: ergo etiam secundum præsentem statum erant illa opera viva, & digna mercede ex justitia: ergo loquitur Paulus ad justos, opera meritoria facientes.

10 Hinc argumentamur tertio ex re ipsa: quia verum est non opera mortificata redire per pęnitentiam quoad meritum essentialis præmii: ergo non potest Paulus in eo sensu loqui, cum non possit nisi verum sensum proferre. Antecedens probatur, quia vel redirent ex justitia divina, vel ex misericordia: primum dici non potest, ut probatum est. Et confirmari etiam potest ex Conc. Trid. sess. 6., Canone 26. ubi definit justum debere sperare retributionem suorum bonorum operum a Deo per ejus misericordiam, & Jesu Christi meritum sub hac conditione: *Si bene agendo, & divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverit:* Ergo retributio requirit perseverantiam: hæc autem tollitur per superveniens peccatum: ergo illo intercedente tollitur omnis spes retributionis priorum operum ex justitia. Et consequenter etiam ex misericordia, ut idem Concilium merito insinuat: tum quia meritum & misericordia plura, id est, excludens justitiam, repugnant: quia præmium dicit ordinem ad mercedem, & merces ad justitiam: tum etiam, quia opus solius misericordiæ est omnino voluntarium Deo, id est, ex se non debitum: ergo non potest cum fundamento affirmari, nisi de illo ostendatur aliqua revelatio, vel promissio divina: quæ in præsenti ostendi non potest: nam, si in hoc testimonio Pauli fundamentum non habet, ut videtur demonstratum, nullum aliud satis firmum, vel probabile afferri poterit ex Scripturis, in quo talis lex aut voluntas divina manifestata sit.

Prob. 3. ratione

11 Quin potius addo contrariam legem & decretum Dei in Scripturis significari: dicitur enim apud Ezech. c. 18. *Si averterit justus a justitia sua, & fecerit iniquitatem: omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur*. Nec dici potest commutationem illam esse conditionatam, nimirum si commissam iniquitatem per pęnitentiam non deleverit: est enim considerandum illa verba proxime subiici post alia similia, quę de peccatore pęnitentiam agente dicta fuerunt, scil. *Si impius egerit pœnitentiam, &c. Omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor*. Hæc autem sunt absoluta & absque ulla conditione: nam, licet postea iterum peccet, non propterea recordabitur Deus peccatorum quæ commisit ut ea puniat: ergo eodem sensu priori verba intelligenda sunt, servata proportione. Ex quo testimonio dicto modo ponderato, conficitur nova ratio: nam si merita per peccatum amissa, per pœnitentiam iterum redeant, pari ratione peccata per pęnitentiam deleta per superveniens peccatum redirent, saltem quoad proprium & formale demeritum pęnæ æternæ: quod omnino falsum est, & contra omnes Theologos: ergo. Sequela patet ex collatione dictorum verborum apud Ezechielem: & quia non minus est efficax ex se peccatum ad delendum meritum, & totum fructum pęnitentiæ, quam sit pęnitentia ad delendum totum peccati demeritum: ergo, si pœnitentia ita delet peccatum ut non redeat, etiam peccatum ita delet præcedentia opera ut non redeant? vel e converso, si tamen vim non habet peccatum, nec pęnitentia habebit.

Ultima ratio pro 2. explicatione

Explicatur sensus Pauli.

12 Nihilominus dicendum est, Paulum loqui de præmio quod Deus daturus est pro bonis operibus in gratia factis, non tantum his hominibus, qui post talia opera semper in justitia perseveraverunt; sed etiamsi postea peccent: dummodo præmio & retributioni tandem impedimentum non ponant, qui talia merita habuerunt. Quo fit ut in ea sententia etiam comprehendat Apostolus bona opera per peccatum mortificata, si per pęnitentiam reviviscantur. Hæc assertio est communis Scholasticorum, quos in sequenti sectione referemus. Est etiam satis communis inter expositores, & Patres, ita enim sentiunt Glossæ omnes. Interlinearis enim sic habet: *Ideo de vobis confidimus, quia olim multa operati estis; pro quibus si pœnitemini de malis, benefaciet vobis Deus*. Et Glossa Ordin. tractans verbum illud, confidimus. *Quia de præsenti* (inquit) *non habet unde laudet, de spe futurorum attollit, ad quæ per præterita allicit, & facit eos existimare Deum non oblitum bonorum quæ fecerunt*. Quæ verba sumpta videntur ex Ambrof. in expositione illius epistolæ: nam eadem fere paucis mutatis habet. Consentit etiam D. Tho. in membro hoc: quia de mortificatis meritis illud expresse interpretatur. Nec dissentit Anselmus, si recte expendatur: nam post verba supra citata subdit: *Ideo de vobis confidimus, quia olim multa operati estis, pro quibus si de malis pœnitentiam agatis, benefaciet vobis Deus;* & infra inquit: *His verbis patet quod superior increpatio, & præsens consolatio non ad perfectos diriguntur, quia reliquerant omnia, & habebant cor unum, & animam unam, sed ad cæteros qui secularia relinquere noluere, & negligenter ac remisse vixere*. Chrysostomus etiam ibi homi. 10., conferens hunc locum cum alio ad Gallas 5., quem infra tractabimus, in utroque sermonem Pauli esse dicit ad eos, qui post multa bona opera a gratia exciderant, ut eorum recordatione & spe in eis etiam fundata, eos ad pęnitentiam & perseverantiam alliciat. Quæ fuit autem sententia Athanasii in oratione de blasphemia in Spiritum sanctum.

Probatur auctoritate verus sensus

Ac denique omnes Patres, qui priora illa verba: *Impossibile est eos qui semel illuminati sunt, &c.* De impossibili simpliciter, & de renovatione per baptismum locum illum intelligunt, pro certo supponunt Paulum scribere ad Hebræos, qui post baptismum susceptum a gratia facile cadebant, existimantes posse per aliud lavacrum, seu baptismum iterum mundari. Sunt autem multi & gravissimi Patres qui ita exponunt; Ambrosius, Hieronymus, Theodoretus, Theophylactus & fere alii expositores; ibi. Augustin. libro de fide & operibus, cap. 14. Ambrosius libro 2. de pęnitentia cap. 2. Athanasius dicta oratione, Epiphanius hæresi 56. circa principium, qui apertius declarat Paulum ibi agere de sanatione eorum qui ceciderant: *Vides* (inquit) *quomodo innovationem non posse fieri, iterum perfecte pronuntiavit, verum a salute non amovit adhuc pœnitentiam agentes, sed & cum salute conjunctam esse dicit, & Deum susceptorem bonorum operum ipsorum esse, qui etiam a dilectis perfectissime pœnitentiam agunt*. Eandem sententiam habet Damascenus libro 4. de fide cap. 10. Et insinuat eam Nazianzenus oratione 40. clariusque ibi explicat Nicetas; item Chrysostomus tum ibi, tum etiam homil. ad baptizandos, ubi ex hoc loco colligit baptismum vocari a Paulo illuminationem. Idem Oecumenius ubi citans Cyrillum libro 6. de Adoratione in spiritu & veritate: in secunda parte ejus operis, quod nunc non extat: solum enim habemus unum librum Cyrilli de adoratione in spiritu, in quo hujus loci Pauli nullam facit mentionem. Denique Hieronymus eandem habet expositionem, lib. 2. contra Jovin. ubi ex hoc loco Pauli cum aliis probat posse fideles post susceptum baptismum peccare: ne vero Montanus, & Novatus, qui fructum pęnitentiæ negabant, hinc velint sui erroris fundamentum assumere: ait subdidisse Paulum hæc verba, quæ tractamus.

Confidimus autem, &c. Et ait. *Ita locutus fum, inquit Apoftolus, ut vos a peccato fubtraherem, cæterum confido de vobis, &c. Neque enim juftitiæ Dei eft ut oblivifcatur bonorum operum & reminifcatur peccatorum tantum.* Sentit ergo, ex fententia Pauli, peccata non impedire fructum bonorum operum, fi tamen pœnitentia intercedat.

Probatur etiam ex Concilio Tridentino.

14 PRæter Petrum vero teftimonia afferre poffumus in huius veritatis confirmationem Conc. Trid. feff.6. c.16. ubi fic inquit. *Hac igitur ratione juftificatis hominibus, five acceptam gratiam perpetuo confervaverint, five amiffam recuperaverint, proponenda funt Apoftoli verba. Abundante in omni opere bono, fcientes quod labor vefter non eft inanis in Domino: non enim iniuftus eft Deus, ut obliviscatur operis veftri, & dilectionis quam oftendiftis in nomine ipfius.* Quod teftimonium ipfius compofitum eft a Concilio ex verbis 1. ad Corinth. 15. & ad Hebræ. 6. Nam duo dixerat, Concil. fcil. juftos animandos effe ad operandum fructum bonorum operum five gratiam perpetuo obfervaverint, five amiffam recuperaverint. Priorem ergo partem optime fuadet ex loco ad Corinth. ubi Paulus exhortatur juftos ad perfeverandum, & crefcendum in gratia per bona opera. Ergo hæc noftra verba adducit Concilium ad confirmandam aliam partem, quæ erat de his qui per pœnitentiam gratiam recuperant, aut confidant cum ea recuperare fua bona opera & merita: ergo intellexit Concilium, Paulum de hac ipfa re fuiffe locutum.

15 Refpondebit fortaffet aliquis: Concilium loqui quidem de juftificatis poft lapfum, non vero loqui de operibus ab ipfis factis ante lapfum, fed de factis poft reparationem: ita ut Concilium tantum doceat non folum illos juftos, qui femper a fufcepto baptifmate innocentes fuerunt, fed etiam illos qui graviter peccaverunt, fi jam juftificati funt, poffe coram Deo merere, & deberi mercedem pro bonis operibus fperare. Nam de prioribus operibus ante lapfum factis nullam ibi mentionem facit: quin potius paulo poft fubdit: *Atque ideo bene operantibus ufque ad finem & in Deo fperantibus proponenda eft vita æterna, & tanquam gratia filiis & tanquam merces, &c.* Ubi iterum exponendo illam particulam *ufque in finem*, nam ex ea videtur, haberi merita, ut tandem habeant effectum præmii & mercedis, talia effe debere, ut ufque in finem durent. Quod non habeant ea quæ per lapfum in peccatum mortale interrumpuntur, & amittuntur: ergo non loquitur Concilium de his meritis ante lapfum factis.

Opponitur refponfioni

16 Hæc interpretatio Concilii (ut verum fatear) non poteft evidenti demonftratione refelli, & ideo fententia quam defendimus non eft omnino certa. Nihilominus tamen oftendi poteft expofitionem illam non effe admodum verifimilem. Primo quia valde enervat fententiam Concilii, quod non fine caufa tam confiderate & graviter fub disjunctione illa locutum eft: & tamen profecto fine caufa & neceffitate illud ita declaraffet, fi de folis operibus poft ultimam juftificationem factis loqueretur. Quis enim hoc revocavit in dubium aut conftituit unquam differentiam inter juftitiam perpetuo confervatam, & poft lapfum reparatam, quod illa fit principium fufficiens meriti, & non hæc: ut oportuerit propter hanc folam caufam Concilium tam accurate hæc diftinguere? cum per fe conftet principium meriti non effe innocentiam, fed veram juftitiam & gratiam: cumque ipfum Concilium jam docuiffet, capite decimo quarto, eos qui per peccatum a juftitia exciderunt, per pœnitentiam juftificari. Aliquid ergo amplius voluit Concilium in hoc capite docere. Denique poftquam Concilium dixit: *Sive acceptam gratiam perpetuo confervaverint, five amiffam recuperaverint:* vel nihil poft ea fpeciale affert, quo probet eos qui in peccatum lapfi funt, & poftea refurgunt, poffe per bona opera mereri: vel fi utramque partem illius disjunctionis probat illo teftimonio quod affert, neceffe eft fateri Concilium intellexiffe hunc locum Pauli de peccatoribus poft

Judicium fertur de prædicta refponfione.

lapfum reparatis. Primum horum non dicetur convenienter: nam Concilium ait utrifque hominibus juftificatis proponendam effe Apoftoli verba: ergo neceffe eft ut afferat aliqua verba Apoftoli, quæ utrique ordini juftificatorum fcilicet perpetuo perfeverantium, aut reparatorum poft lapfum fpecialiter accommodentur: cum ergo priora verba ad Corint. propriiffime accomodentur ad eos qui poft comparatam juftitiam, *ftabiles & immobiles funt abundantes in omni opere Domini femper.* (Quæ funt verba Pauli:) Pofteriora verba, quæ nunc nos tractamus, videtur adduxiffe Concilium propter alios, qui poft amiffam gratiam, eam recuperarunt: ergo fupponit Concilium in his verbis: *Non enim injuftus Deus, &c.* Loqui Paulum cum eis qui gratia exciderant, & jam per pœnitentiam illam recuperaverant. Ergo intellexit loqui Paulum etiam de operibus prius in gratia factis, & poftea per peccatum mortificatis, ac tandem per pœnitentiam reparatis.

17 Hæc ultima illatio ex fequentibus latius conftabit: nunc patet breviter ex illis verbis: *Quam oftendiftis in nomine ipfius, qui miniftraftis fanctis, & miniftratis.* Quibus fatis indicat Paulus non folum opera, quæ fiunt ex præfenti juftitia recuperata, fed etiam quæ facta fuerunt ex præterita juftitia, amiffa per lapfum habere fuum præmium fecundum juftitiam Dei. Et fortaffe non fine myfterio Concilium omiffis illis ultimis verbis: *Qui miniftraftis & miniftratis:* contentum fuit illo verbo de præterito. *Quam oftendiftis in nomine ipfius*, quia hoc fatis erat ad eam partem oftendendam, quam ex hoc teftimonio colligere volebat; fcilicet, homini peccatori poft lapfum reparato etiam priora opera in priori juftitia facta ad præmium obtinendum apud Deum valere. Nec prætermittendum eft, verba illa Concilii, *Sive amiffam gratiam recuperaverint*, in rigore fumpta aliquid indicare quod huic fententiæ favet; quia non folum dicit reparari gratiam, aut iterum comparari, fed amiffam recuperari: quod fignificat totam illam, quæ amiffa fuerat, propter pœnitentiam reftitui; quod non poffet effe verum nifi etiam priora opera vivificarentur, ut ex fequentibus magis conftabit.

Expenduntur, magis Concilii verba

18 Accedit tandem quod poftea in difcurfu illius capitis concludit Concilium; juftos per bona opera, quæ per virtutem & influxum fui capitis (Chrifti fcilicet Domini) operantur; *Vitam æternam fuo tempore, fi tamen in gratia deceſſerint, obtinendam promereri.* Ubi abfolute & fimpliciter de bonis operibus ex gratia, & in gratia factis loquitur, five antecedant lapfum a prima juftitia, five fequantur poft lapfum & reparationem ejus, dummodo illa conditio impleatur: *Quod in gratia decedat:* quam conditionem infra latius ponderabimus & explicabimus. Nunc folum hinc colligimus de utrifque operibus fuiffe locutum Concilium in principio capitis, & in hoc fenfu adduxiffe teftimonium.

Probatur idem Pauli fenfus ex ipfo contextu.

19 TErtio principaliter hoc oftendo ex contextu ipfius Apoftoli, & conjecturis ex ipfa litera defumptis. Pro quibus in primis animadverto ad rem, de qua agimus, parum referre quod illi Hebræi, ad quos Paulus loquebatur, jufti effent, & opera meritoria gloriæ exercerent, eo tempore, quo ad eos Paulus fcribebat, fed quod contendimus eft, eos excidiffe aliquando a prima gratia, per quam prius opera meritoria exercuerant: & Paulum eos confolari & confortare, proponendo illis & docendo eos etiam illorum priorum operum mercedem non amiffuros, fi conftantes in fide, & charitate perfeverent. Deinde adverto, Paulum non fcribere ad unum, vel alterum, vel paucos fideles, fed ad integram Hebræorum Ecclefiam, quæ fidem & baptifmum Chrifti fufceperat: in qua multi fortaffe erant ita fancti, & conftantes in fide, & bonis operibus, ut nunquam a gratia excidiffent: nihil enim hoc repugnat, imo maxime verifimile eft; neque nos oppofitum contendimus: fed folum in ea Ecclefia fuiffe multos, qui a gratia exciderant, quos Paulus ibi principaliter excita-

Nota

citare conatur, partim per timorem, partim per fiduciam & spem. Et ideo non dixi in assertione, Paulum solum loqui de suis bonis operibus per peccata mortificatis, & postea vivificatis, & eorum retributione: nam, si Deus justus non obliviscitur horum operum, multo minus obliviscetur eorum, quæ nunquam mortificata fuerunt: & ideo certum est hæc a fortiori comprehendi in verbis Pauli: sed dixi, Paulum in his verbis comprehendisse omnia opera quæ in gratia, & ex gratia fiunt, etiamsi per peccatum superveniens mortificentur, dummodo postea peccator resurgat.

Quæ fit circa Hebræorum statum mens interpretũ.

20 Jam igitur hoc ipsum probatur ex eo quod omnes interpretes utriusque opinionis pro indubitato habent, fuisse nimirum tunc illam Ecclesiam Hebræorum nimis remissam, & imbecillem in fide & charitate: quod patet tum ex verbis capitis præcedentis circa finem. *De quo nobis grandis sermo & interpretabilis ad dicendum: quoniam imbecilles facti estis ad audiendum: etenim cum magistri deberetis esse propter tempus, rursus indigetis ut vos doceamini, quæ sint elementa exordii sermonum Dei: & facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo.* Erant igitur illi Hebræi majori ex parte parum justructi in fide, & consequenter in charitate parum ferventes: & ideo statim in principio hujus capitis eos exhortatur, ut dimissis fidei rudimentis, & initiis, ad majora se extendant. Et specialiter videtur voluisse eos avertere a quodam errore, in quo forte versabantur. Nam assueti cæremoniis legis veteris, in quibus plura erant lavacra ad tollendas peccatorum maculas, putabant etiam in lege gratiæ plura esse baptismata abluentia peccata, quæ falsa opinio forte augebat in eis animi remissionem & facilitatem peccandi. Quod recte notavit Occumenius ibi & Theophylactus. Et sumitur ex verbo illo Pauli: *Baptismatum doctrina:* in plurali enim loquitur, & non in singulari: quia sciebat eam doctrinam inter eos versari: ad quam excludendam subdit: *Impossibile* esse semel baptizatos eodem modo renovari ad pœnitentiam. Quod etiam annotavit Ambrosius dict. lib. 2. de pœnitent. Ex his ergo fit conjectura, Paulum ita scribere ad illos Hebræos, non solum quia versabantur in periculo cadendi, ut alii dicebant: sed etiam, & maxime, quia frequenter a baptismali gratia cadebant, & facile se reparari posse credebant. Nam moraliter evidens est in tanta multitudine hominum talem habentium dispositionem, tantamque rerum fidei ignorantiam, & morum remissionem, futuros fuisse graves lapsus: satisque frequentes. Unde etiam fit ita ut juxta usitatam Scripturæ phrasim potuerit Paulus ad illam Ecclesiam ratione majoris partis ita loqui, ac si tota esset in illis moribus corrupta. Atque hoc ipsum satis confirmant, & declarant sequentia verba. *Terra enim sæpe venientem super se bibens imbrem, & generans herbam oportunam, illis a quibus colitur, accipit benedictionem a Deo: proferens autem spinas, ac tribulos, reproba est, & maledicto proxima, cujus consummatio in combustione.* Hæc enim verba adeo acerba indicant fuisse in illis hominibus frequentia peccata, quæ spinarum, & tribulorum nomine significantur.

Expenduntur illa verba Pauli. *Non enim injustus Deus &c.*

21 Denique illa ratio, quam affert Paulus ad consolandos illos fideles, & quasi leniendam illam reprehensionem, scilicet: *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, &c.* Non potest recte accommodari nisi intelligamus loqui ad eos qui lapsi fuerant: & non tantum ad eos qui in periculo peccandi, seu in qualicunque vitæ remissione versabantur. Probatur, quia si tantum illos monuisset, aut reprehendisset propter periculum cadendi, quando postea subdit: *Confidimus de vobis meliora, & viciniora saluti*: His verbis significaret Paulus, non obstantibus Hebræorum moribus, & imbecillitate, sperare se illos non fuisse casuros, sed in gratia perseveraturos: hoc enim solum potest esse consequens ad superiora in illo sensu explicata: quod satis consequenter sensit Adamus in illo loco. At vero hoc modo male connectuntur verba sequentia: *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*: Quæ idem author etiam consequenter procedens ita exponit: *Confido de vobis meliora, & hanc spem ex egregiis operibus vestris concepi: nam in hæc opera respiciens Deus, faciet ut perseveretis, & remunerabit labores vestros.* Hec tamen expositio, aut non veram doctrinam continet, aut non explicat in proprietate literam. Nemo enim potest (juxta suam doctrinam) perseverantiæ donum promereri de condigno, & de justitia. Paulus autem ait fore injustum Deum si præmium illis bonis operibus debitum non redderet: ergo, vel non loquitur de præmio doni perseverantiæ: alias hoc caderet sub meritum de condigno, quod falsum est: vel oportebit exponere Paulum non loqui de vera justitia, quæ esse potest in meritis hominum erga Deum, sed late de merito de congruo; quod est contra vim illorum verborum: *Non enim iniustus Deus,* Deus enim non erit injustus, etiamsi non det ea quæ non promisit, quantumvis videantur habere ex parte nominis congruitatem aliquam: nisi ita exponamus: *Non est iniustus*, id est, non est ita durus, & severus, ut post talia ac tanta opera denegaturus vobis sit perseverantiæ donum: qui sensus non solum est contra verbi proprietatem, sed etiam in rigore contra veritatem: videmus enim Deum multis non dare perseverantiæ donum etiam post præclarissima opera: & tamen non propterea dici potest Deus injustus non solum in proprietate sermonis quod certissimum est: verum etiam neque in quacunque significatione analoga, seu translatitia: sed ad summum dicitur a Patribus profundus & occultus in judiciis suis. Eo vel maxime quod hic sensus repugnat suppositioni, & intentioni Pauli. Nam si posset perseverantiæ donum sperari per bona merita alicujus, maxime quando in eo supponeretur magna vitæ puritas, & charitatis fervor: at vero Paulus supponebat illos, ad quos scribebat, esse tepidos, atque ita remissos, ut ad minus essent in magno periculo cadendi, ut ostensum est, & auctores etiam oppositę sententię fatentur: quo ergo titulo poterat de eorum perseverantia ex bonis illorum operibus ita confidere? Rursus, Paulus intendebat eos excitare ad meliorem vitam saltem proposito timore & periculo in quo versabantur: quomodo ergo statim redderet illos insecuros de sua perseverantia, ut injustum appellaret Deum si eam non daret: nullo ergo modo talis expositio sustineri potest.

Reiicitur Adami expositio.

Nova alia responsio

22 Aliter vero responderi potest, cum Paulus ait: *Confidimus de vobis meliora, & viciniora saluti:* Non id dicere propter futuram perseverantiam quam de eis sperabat, sed solum propter præsentem vitam, seu opera, quæ bona & fructuosa esse credebat, & non spinas, aut tribulos, sicut præcedentia verba sonare videbantur. Quem sensum Theophylactus indicat: & expendit, non dixisse Paulum: *Expectamus*, quasi futurum respiciens: sed *confidimus*, id est, *persuasi ac certi sumus, quod non sic habetis, sed melius, &c.* Sed præterquam quod verbum etiam, *Confidimus*, in rigore & proprietate sumptum respicit futurum: ratio subsequens. *Non enim iniustus Deus, &c.* Non recte ad illum sensum accommodatur. Nam illa particula *enim*, denotat per illa verba reddi causam ejus, quod proxime præcesserat: confidebat ergo Paulus de illis meliora, & viciniora saluti, quia sciebat Deum esse justum: ergo non hoc dicit solum qua existimabat illos esse meliores, & justos: alias congruentius diceret: *Confidimus de vobis meliora: quia non estis iniusti, nec obliti estis recte operari, & ostendere devotionem in sanctos, &c.* Video responderi posse Paulum non confidisse de illis meliora opera, sed melia præmia: nam, quia proxime dixerat terram germinantem spinas, & tribulos esse maledictioni, & combustioni proximam; ideo subdit; non hunc, sed meliorem finem & exitum de vobis confidimus. Sed jam hic sensus revolvitur in priorem, quia non poterat hoc confidere nisi confidendo de perseverantia eorum: & ratio subjuncta non poterat esse sufficiens, nisi ad justitiam Dei pertineret dare perseverantiam sic operantibus: quia tamen dici non potest: nec potest ergo satis accommodate Pauli textus totus declarari, si supponamus, eos, ad quos scribebat, justos & perseverantes in justitia semper fuisse, licet remissius viverent, & ideo in aliquo periculo versarentur.

Objectio

23 Dicet vero aliquis, hanc ultimam objectionem a nobis factam æque poffe in nos retorqueri; nam, etiam fi nobis detur Paulum loqui ad eos, qui a juftitia lapfi fuerant, non videtur recte connecti ratio illa ex juftitia divina defumpta cum confidentia Pauli: nam fi Hebræi ad quos Paulus fcribebat lapfi erant a juftitia baptifmali, optime poterat Deus fine ulla injuftitia eos relinquere in combuftionem, & maledictionem æternam: quid eft ergo quod Paulus ait: *Confidimus autem de vobis meliora, quia non eft injuftus Deus*? Hæc objectio maxime videtur favere primæ fententiæ fuperius tractatæ, nam videtur concludere Paulum potius de Hebræorum penitentia & reparatione poft lapfum confidere: quia enim dixerat: terram pravam herbam germinantem, reprobam effe, quafi tacite fubjungit: *Non hoc dico, quia vos jam reprobi fitis: confido enim de vobis meliora*: id eft, mutationem animi in meliorem ftatum: *Et viciniora faluti*, fcilicet æternæ, quia, licet de perfeverantia, atque adeo de ipfa æterna falute non fimus fecuti, tamen de reparatione juftitiæ, quæ illi vicinior eft, multùm confidimus: quia Deus, qui juftus eft, veftra bona opera refpiciet, ut vos excitet, & ad penitentiam trahat. Et tunc recte connectuntur etiam fequentia: *Cupimus autem, &c.* Ac fi diceret, quod vero ad perfeverantiam attinet, cupimus vos de illa effe folicitos: *Ad explicationem fpeciei ufque ad finem*. Atque hanc expofitionem indicat Hugo Cardinalis quamvis non intelligat hunc locum de folis operibus mortuis, fed etiam de mortificatis: quæ dicit valere etiam ad impetrandum refipifcentiam ab illo peccato, per quod mortificata fuere. Præfertim fi fuerunt opera mifericordiæ: quia propter opera pietatis orant pauperes pro illis, qui ea fibi impenderunt, & fic obtinent ei gratiam, ut refurgant etiam a peccato mortali in quod inciderunt. Et in hunc fenfum exponit verbum: *Miniftraftis*; ficque conciliat illud cum verbis Ezechiel, decimo octavo: *Cum averterit fe juftus, &c. Omnes juftitiæ ejus non recordabuntur amplius*: quia, licet non recordabuntur, ut per fe valeant ad meritum & præmium: recordantur tamen ut aliquo modo valeant ad refurgendum, faltem per aliorum impetrationem. Verbum autem *Miniftratis*, intelligit etiam de operibus pietatis factis in peccato mortali, quæ habilitant hominem ad gratiam recipiendam.

Solvitur

24 Nihilominus perfuaderi nulla ratione poffum propter folum meritum de congruo, vel remotam difpofitionem, quæ non habet infallibilem Dei promiffionem, dixiffe Paulum: *Non eft injuftus Deus, ut oblivifcatur operis veftri*: tum propter illa quæ paulo ante dicebam, fcilicet Deum nulla vera ratione poffe dici injuftum, propterea quod deneget ea, quæ folum cadunt fub meritum de congruo: nec quia non convertit efficaciter peccatorem propter præcedentia ejus merita, vel propter aliorum orationes, nec etiam propter aliqua opera mifericordiæ facta in ftatu peccati mortalis: tum etiam, quia Paulus aperte loquitur de juftitia Dei infallibili fundata in ejus promiffione: ideo enim ftatim exhortatur ad perfeverantiam, & imitationem eorum: *Qui fide, & patientia hæreditarunt promiffiones*: quod omnes interpretes advertunt. Verius igitur eft Paulum loqui de præmio priorum operum, quæ propter Dei, & proximi amorem in ftatu gratiæ perfecerant, quod dicit Deum non denegaturum cum injuftus non fit: fubintelligit tamen conditionem, quæ in omnibus his promiffionibus includitur, fcilicet, fi homines non ponant peccati obicem, feu (quod in præfenti idem eft) fi de peccatis poft bona merita commiffis penitentiam agant.

Quam fit efficax ratio Paul. oftendit. ex contextu

25 Ad explicandum autem quomodo hæc ratio. *Non n. injuftus Deus, &c.* coniungatur cum illis verbis: *Confidimus autem de vobis meliora*: advertendum eft Paulum ita terruiffe alios ad quos fcribebat, ut impoffibile effe dixiffet eos renovari ad penitentiam, quod vel intelligitur de renovatione per iteratum baptifmum, fi verbum, *Impoffibile*, in proprietate & rigore fumatur: vel de renovatione ad priftinum ftatum, vel perfectionem, fi verbum impoffibile latius exponatur, prout dici folet de re admodum difficili. Quam difficultatem augeri indicat, fi poft ftatum gratiæ non folum homo labatur, fed etiam in eo ftatu duret, & peccata multiplicet, tanquam terra fpinas, ac tribulos germinans. Ut ergo hunc rigorem Paulus feniret, fubdit: *Confidimus autem de vobis meliora & viciniora faluti*. Significans non exiftimare de illis ita effe peccatis implicatos, ut adeo difficile illis effet falutem recuperare, vel etiam, quod licet effet impoffibile baptifmalem renovationem iterum accipere: non tamen effet impoffibile aliquo modo renovari, recuperando non folum juftitiam amiffam, fed etiam fructus ejus. Et ad hanc fpem, quantum ad hanc partem confirmandam fubdit: *Non enim injuftus Deus*. Itaque non affert hanc rationem ut per eam probet confidentiam quam habebat de reparatione poft lapfum: fed hanc fupponit potius ex generali lege divinæ gratiæ, quę omnibus præfto eft: nec etiam illam affert ut propter illam de perfeverantia eorum fe confidere oftendat: nam hæc incerta eft, & ad eam poftea exhortatur; fed affert illam ne forte putarent fe jam amififfe omnia bona opera facta, nec poffe ex eis aliquem fructum recuperare: ut hoc modo majores animos ad refurgendum a peccatis illis præbeat. Nam, licet per eam penitentiam non fiat tam perfecta renovatio, quanta fit per baptifmalem penitentiam, fit tamen magna, quandoquidem Deus non oblivifcitur priorum operum, quæ per talem penitentiam reparantur.

26 Sed quid eft quia Paulus non tantum præterita opera, fed etiam præfentia commemorat dicens: *Adminiftraftis & adminiftratis*? Cum præfentia opera, fi illi in peccato mortali erant, præmium juftitiæ non mererentur. Hoc enim argumento maxime utuntur qui negant Paulum loqui ad baptizatos in peccatum lapfos. Duobus tamen, vel tribus modis refpondere poffumus. Primus eft, Paulum fcribere ad totum populum Hebræorum, in quo, ut fupra dicemus, licet multi effent peccatores, & lapfi poft baptifmum: tamen multi etiam effe poterant jufti, quorum opera etiam tunc meritoria erant de condigno: ut ergo utrorumque merita commemoret, & utrofque alliciat, utrorumque operum præteritorum, & præfentium mentionem facit, ut per hoc etiam indicet, ficut ad juftitiam Dei pertinet præmiare præfentia opera juftorum, ita etiam præterita, fi impedimentum peccati fublatum fit. Altera refponfio eft, admittendo Paulum loqui etiam de præfentibus operibus charitatis extra gratiam factis, non quia illis deberetur præmium de condigno, ita ut effet injuftus Deus illa non præmiando; fed folum ut illorum commemoratione facta magis eos excitet ad refurgendum a peccato dicens talium operum etiam Deum omnino oblivifci, quin ratione eorum fæpe conferat majora fubfidia ad refurgendum a peccato. Neq; obftat quod hoc titulo non effet Deus injuftus, etiam fi id non faceret: quia fatis eft quod ratione alterius partis, quæ a Paulo erat principaliter intenta, illa caufalis verificetur. Denique addere poffumus Paulum quidem animare illis verbis lapfos poft baptifmum: non tamen oportere, ut omnes illi in ftatu peccati permanerent, fortaffe enim multi jam refurrexerant, & juftitiæ opera exercebant, propter quos dicere poterat. *Miniftraftis & miniftratis*, ut non folum de præfentibus, fed etiam de præteritis remunerationem fperarent.

Cur addat Paul. illa verba *Adminiftraftis & adminiftratis*

27 Ad fundamenta fecundæ fententiæ refpondendum fupereft. Quorum primum expeditum eft ex dictis: nam oftenfum eft Paulum ad Hebræos fcribere, qui a baptifmali gratia exciderant. Nec Theophylactus & Anfelmus ibi citati contradicunt: nam ex eifdem in eodem loco noftram fententiam oftendimus. Duo ergo tacite diftinguit; unum eft hominem a gratia cadere: aliud eft, ita cadere, ut jam folum germinet fpinas & tribulos; ideoque damnationi proximus fit, id eft, in magno ejus periculo verfetur. Ajunt ergo dicti patres, Paulum fcribere ad Hebræos jam quidem lapfos, non tamen in illo pofteriori & mifero ftatu conftitutos, eofque monere

Solvuntur fundamenta fecundæ fententiæ.

monere ut resipiscant, ne illud periculum tandem incurrant. Alia duo fundamenta illius sententiæ postulant duas sectiones sequentes, ex quarum resolutione expedita manebunt.

SECTIO II.

Quam certum sit merita mortificata per pœnitentiam reviviscere.

Probatur auctoritate Scholasticorū meritorū reviviscentia

1 Ratio dubitandi est, quia juxta veram Pauli intelligentiam, esset injustus Deus non remunerans opera mortificata per peccatum, illo per pęnitentiam sublato; ergo dubitari non potest quin veritas catholica sit, merita per peccatum mortificata per pęnitentiam reviviscere. Quod quidem merito dictum esset, si explicatio a nobis tradita certa esset, & infallibilis. Quia vero non ita est, sed sub opinionem cadit, ideo etiam veritas illa in opinione posita est. Quam propterea & auctoritate, & rationibus latius confirmare necesse est.

2 Conveniunt ergo in ea veritate asserenda saltem sub illis generalibus verbis Theologi Scholastici cum Magistro in 4. dist. 14. D. Thom. ibi, q.2. ar.3. quęstiunc. 3. & 3. par. q. 89. art. 5. ubi etiam Cajetanus, Hugo de S. Victore, lib. 2. de Sacram. part. 14. ca. 9. Ansel. 4. part. q. 12. memb. 4. ar. 6. alias quæ. 57. ar. 6. Henricus quodl. 5. q. 24. Bonaven. dict. dist. 14. 2. par. art. 2. q. 3. Albertus ar. 21. Gabriel qu. 3. ar. 3. dub. 3. Richard. ar. 8. q. 2. Palud. q. 1. ar. 2. Scotus dist. 22. qu. 1. ar. 2. Major quæst. 1. Alman. quæst. 1. art. 2. & tractat. 2. Moral. cap. 14. ubi refert Guillelmum Parisiensem. Idem Ocham in 4. qu. 9. & Adrian. in 4. materia de satisfactione, qu. 2. ad 1. confirmationem primi argum. Durandus in 3. dist. 31. qu. 2. & ad 3. Capreolus citans Aureolum dist. 14. qu. 2. ar. 2. Scoto dist. 16. qu. 2. ar. 2. ad 5. Ledesma 1. par. 4. qu. 30. ar. 2. ad 5. Petrus Soto lect. 6. de pęnitentia. Medina capite de pœnitentia tract. 1. qu. 8. Tenuit etiam Gratianus de pęniten. dist. 4. §. *Dicens* post cap. *Intermittens*; ubi ait: *Hi peccando præterita bona irrita fecerunt: hæc sicut peccando fiunt irrita, ita per pœnitentiam reviviscunt, & ad meritum æternæ beatitudinis singula prodesse incipiunt.* Quæ verba immerito Scotus attribuit D. Gregorio, cum Gratianus illum non referat, sed ex propria sententia illa proferr; quem glossa ibi, & interpretes sequuntur. Item glossa & Doctores in cap. *Quærat hic aliquis.* §. *Illud autem* de pęnitent. dist. 3. & utroque loco Navarrus: idem docet, & Turrecremata in d. c. *Intermittentes* ar. 2. & Covarruvias in cap. *Alma mater* 1. par. ar. 4. §. 10.

Eandem sententiam indicat Glossa interlinearis in cap. 6. Levitici in principio. *Æque* (inquit) *placet Deo virtus justorum, & digna pœnitentia peccatorum, quæ restituit in gradum pristinum David, & Petrum.* Quæ verba non sunt adeo clara, quin possit quispiam ea interpretari de gradu pristino quoad amicitiam Dei & veram justitiam. Sed nihilominus multum favent quia in rigore, cum dicitur David, & Petrus restitui in gradum pristinum, non solum amicitia, sed perfectio status amicitiæ significatur. Sicut quando aqua dicitur restitui ad pristinum gradum frigoris, eadem intensio & perfectio frigoris significatur. Et hac etiam ratione verum est tantum placere Deo dignam pęnitentiam peccatoris, sicut virtutem justi: quia non solum pęnitentia ipsa per se placet, sed etiam facit ut prior virtus placere incipiat, & suum fructum habere. Non nihil etiam faciunt verba ejusdem glossæ interlinearis in ea verba Joelis 2. *Reddam vobis annos, quos commedit locusta. Non patiar* (inquit) *perire ubertatem, quam perturbationibus animi perdidistis.* Quæ verba sumpta sunt ex Hieronymo in eundem locum dicente: *Et annos quos perturbationibus ante regnantibus perdideratis in vobis quando opera vestra locusta, bruchus, rubigo, erucaque consumpserant, Deus perire passus non est.* Quem sensum esse secundum intelligentiam spiritualem idem Hieronymus fatetur.

Probatur ex Patribus.

4 Ex sanctis Patribus non habemus clara testimonia, quia materiam hanc in particulari non disputarunt; habemus tamen sententias non dissimiles. Nam Chris. in ep. 5. ad Theodor. lapsum & refertur in cap. *Talis*, de Pęnit. dist. 3. dicit, Deum facere omnia quatenus pęnitentem restituat ad priorem statum. Quę verba parum differunt a verbis citatis Glossæ, & ab illis quæ supra ponderavimus in Conc. Trid., quod per pęnitentiam amissa gratia recuperatur. Et ab aliis quæ Hieronym. habet Malach. 3. non longe a principio dicens. *Hi qui Dominum confitentur, quomodo in principio placuerunt Deo, sic post peccatum, & pœnitentiam placere incipiunt, cum omni fuerint peccatorum sorde purgati.* Et in c. 16. Ezech. circa illa verba: *Et convertam, restituens eas,* dicens: Ei, qui post peccatum in Deum convertitur, promitti restitutionem in antiquum statum. Sed hæc & similia facile possunt in alio sensu declarari. Illa tamen verba quæ habet Hieronymus Agæi 1. circa id: *Seminasti multum, &c.* probabilia sunt: scilicet: *Si quando videris inter multa opera peccatorum facere quempiam nonnullam quæ justa sunt, non est tam injustus Deus ut propter multa mala opera obliviscatur paucorum bonorum: sed faciet cum illa tantum metere quæ in bonam terram seminaverit, & in sua horrea congregare.* Quem locum refert Gratianus in cap. *Si quando*, de pęnit. d. 3. & ab aliquibus intelliguntur de operibus mortuis factis in statu peccati, propter quæ Deus aliquod præmium tribuit, saltem in hac vita. Sed non placet expositio: tum quia Hieronym. aperte loquitur de præmio futuræ vitæ, ut ex ultimis verbis constat: tum etiam, quia his meritis non debetur præmium ex justitia, ut propter illa sola tanta exaggeratione dicturus fuisset Hieronym. *Non est tam injustus Deus*: tum denique quia ex verbis Hieronym. id non colligitur, nam potest dici aliquis inter mala opera aliqua justa facere, non quia in statu peccati hæc faciat, sed quia sæpius peccat, interdum vero resurgit, & recte operatur.

5 Augustinus etiam lib. de vera & falsa pęn. c. 14. *Timeat* (inquit) *ne omnia bona quæ fecit dum in uno peccato quæ perseveraverit, ex contaminatione, seu communicatione mali perdiderit, ut qui servivit diabolo per crimen, Dei, quam obtulit, perdiderit servitutem.* Protinus vero subdit: *Pium est tamen credere, ut recepta Dei gratia, quæ in eo destruit mala priora, etiam remuneret bona, ut cum destruxerit quod suum non invenit: amet & diligat bonum quod etiam in peccante plantavit.* Quæ verba aliqui interpretari volunt de bonis operibus mortuis, id est, in peccato mortali factis, quæ dicunt remunerare Deum cum hominem iniustificat ipsa justificatione, quam de congruo merebatur, juxta doctrinam Augustini aliis in locis. Sed est interpretatio aliena a mente Augustini, & procedit ex mala punctuatione, seu connexione illorum verborum: *Timeat ne omnia bona quæ fecit, dum in uno peccato perseveraverit, &c.* Nam in his verbis videtur esse sermo de bonis operibus factis in statu peccati. Sed non ita legenda sunt, sed interponendum est comma in verbo, *Fecit*, ut supra retulimus, & habent Plantini exemplaria, & alia correctoria. Et ita sensus est: timeat ne perdat bona quæ fecit, scilicet meritoria, & digna præmio coram Deo si postea in peccatum incidat, & in eo perseveret. Et ideo forrasse non dixit: *Dum in peccato perseveravit*, sed *perseveraverit*: Quia non agit de bonis, quæ quis operatus est dum esset in statu peccati, sed quæ per supervenientes peccatum mortificata sunt, & versantur in periculo, ut omnino amittantur, si homo in peccato perseveret. Et hoc est, quod subdit: *Ut qui servivit diabolo per crimen, Dei, quam obtulit, amiserit servitutem.* Ubi clare indicat prius factum esse bonum opus in servitutem Dei, postea vero commissum esse crimen in servitutem diaboli. Denique, quod non loquatur de remuneratione priorum bonorum operum per ipsam justificationem, sed de propria remuneratione per distinctum præmium, videtur manifestum: tum quia alias non dixisset, *Pium est credere*, nam

Sinistra interpretatio Aug. reiicitur.

nam si solum erat sermo de gratia justificationis, non multum referebat ad pietatem vel consolationem peccatorum, quod talis gratia detur in aliquale præmium priorum operum: nam, si propter illa opera non datur major gratia, parum interest nostra, quod detur intuitu illorum operum, necne, dummodo nobis detur: tum etiam, quia verba illa: *Ut recepta Dei gratia, quæ in eo destruit mala priora, etiam remuneret bona:* satis aperte indicant sermonem esse de remuneratione distincta ab ipsa destruxione peccati, quæ fit per primæ gratiæ infusionem, & talem remunerationem subsequi ad peccati remissionem; quod magis declarant verba sequentia: *Ut cum destruxerit, quod suum non invenit, amet, & diligat bonum, quod etiam in peccante plantavit.* Accedit tandem quod apud Augustinum justificatio nunquam vocatur præmium bonorum operum, quæ in peccato mortali fiunt, sed ad summum illius dispositionis ultimæ, qua quispiam se ad gratiam præparat, & illius non proprie & simpliciter, sed tantum secundum quid: hic autem loquitur absolute de remuneratione bonorum operum: quibus verbis remuneratio vitæ æternæ significari solet. Atque ita intellexit hæc verba Augustini Gratianus in cap. *Pium est*, de pœnitentia distin. 3. & in dicto §. *Dicens*, de Pœnit. distin. 4.

Præterea nonnihil juvant verba ejusdem Augustini quæ male solent Ambrosio tribui libro tertio Hypognosticon. capite nono circa finem: *Pœnitentia res est optima & perfecta, quæ defectus revocat ad perfectum.* Citari præterea solet Augustinus contra Macedonium, ut videre est in Soto: duas tamen invenio Epistolas Augustini ad Macedonium 52. & 54. in quibus perpauca attingit de pœnitentia, nihilque, quod ad præsentem causam conferat; nam in priori solum insinuat virtutes extra gratiam acquisitas seu possessas adveniente gratia vivificari, & incipere esse veras virtutes: in posteriori vero solum dicit Deum ita esse misericordem, ut non omittat peccatoribus benefacere propter peccata, etiam gravissima: ubi sermo est non de remuneratione operum, sed de communi beneficentia, quam Deus confert peccatoribus, etiam in peccato perseverantibus, atque adeo non propter pœnitentiam, quam fecerunt, sed ut illam faciant juxta illud: *Ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit*, ad Rom. 2. & illud: *Dissimulans peccata hominum propter pœnitentiam.* Sapien. 11. Inde vero fieri potest conjectura, si Deus tam benignus & liberalis est cum peccatoribus nondum pœnitentiam agentibus, verisimile est, cum his qui pœnitentiam agunt, longe esse liberaliorem; ita ut etiam priora eorum bona remuneret.

Præterea indicant hanc sententiam sancti Patres exponentes illa verba ad Gallatas tertio: *Tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa.* Ubi Hieronymus prædicta verba sic ait esse intelligenda, quod Gallatæ qui prius in Christum crediderunt, a Judæis & Gentilibus multa propter Christum passi fuerant, quæ frustra & sine fructu eis futura erant, si a Christi gratia recessissent: & hoc est passos esse sine causa: cur autem additum sit: *Si tamen sine causa*, declarat Hieronymus, dicens: *Simul & hic aspiciendum, quod quicumque ob Christi fidem laboraverit, & postea lapsus fuerit in peccatum sicut priora sine causa passus dicitur fuisse dum peccat, sic rursum non perdat ea, si ad pristinam fidem & antiquum studium revertatur.* Quem sensum indicavit etiam Ambros. dicens: *Galatæ multa passi sunt insaniores experti, cujus rei meritum perdiderant mittentes se sub lege; sed quia adjecit: Si tamen sine causa; ostendit sperare se posse reformari illos*, Et Anselmus, *sine causa, id est, sine utilitate vestra; non tamen affirmando hæc dico, ne in desperationem cadatis; sed quia utrumque est in voluntate vestra, dico conditionabiliter sine causa enim passi estis, si in hoc errore perseveretis, non sine causa, si resipiscatis.* Et D. Thomas ibi eundem sensum sequens concludit: *Ex hoc autem habetur, quod opera mortificata reviviscunt.* Chrysostomus autem illum locum sic legit: *Tam multa passi estis frustra, si tamen frustra:* & eodem modo exponit hoc ultimum verbum dicens: *Significans videlicet, si volueritis expergisci ac revocare vos ipsos, non frustra passi fueritis*; & continuat dicens: *Ubi sunt nunc qui tollunt pœnitentiam? ecce in spiritum acceperant, signa fecerant, confessores fuerant, innumerabilia pericula, varias persecutiones Christi causa perpessi fuerant, & post tam multa recte facta a gratia exciderant, & tamen dicit: Si volueritis, potestis vos ipsos revocare.* Nec potest hoc exponi de sola revocatione ad statum gratiæ; quia per hoc non tolleretur quominus priores passiones fuissent frustra, id est, ipsis inutilia & sine fructu: intelligit ergo potuisse illos revocari per pœnitentiam ad eum statum, in quo priora opera eis essent fructuosa & utilia. Atque ita intellexit tam Paulum, quam Chrysostomum Theophylactus ibi. Expressius vero quam cæteri Theodoretus: *Non pro lege, sed pro Christo passi estis: qui autem Christum reliquistis, nihil ex passionibus deinde lucrifacitis. Sed bonam spem eis ostendens subjungit: Si tamen sine causa: si enim vultis manere in gratia, pro vestris perpessionibus mercedem accepietis.* Quapropter argumentum hoc non tantum auctoritate horum Patrum, sed ipsius etiam Pauli hanc veritatem confirmat. Nam licet verba Pauli alios etiam sensus patiantur, tamen hic est satis proprius, & accommodatus: & cum a tot Patribus asseratur, non sine temeritate rejiceretur.

Probatur etiam ex Concilio Tridentino.

8 Tertio præcipue probatur hæc veritas ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. ubi ait: justificatis in Christo, in quos ipse suam virtutem influit tanquam caput in membra, nihil deesse, *quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* Et canone 32. repetit, & sub anathemate definit, *justum per bona opera mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consequutionem.* In quibus verbis primum adverto per hanc conditionalem explicare Concilium, quam eodem capite 16. & canon. 26. posuerat. *Si usque in finem perseveraverint* (seu quod perinde est) *bene operantibus usque in finem*, non enim intelligit esse necessariam talem perseverantiam vel continuationem in bene operando, ut nunquam per peccatum interrumpatur; sed eam perseverantiam requirit, quæ ad salutem consequendam sufficiat. Cum enim Scriptura dicit: *Qui perseveraverit usque in finem, salvus erit*, non intelligit solum de his, qui toto tempore vitæ sine lapsu perseverant, sed de omnibus qui finalem perseverantiam assequuntur. Sic ergo Concilium eam conditionem perseverandi intellexit; & ad hoc declarandum, & tollendam omnem dubitationem, dixit in citatis, & posterioribus locis: *Si in gratia decesserint.* Quæ conditio expletur, etiam si post multa bona merita vitæ æternæ aliquis moraliter peccet, dummodo postea per pœnitentiam resurgat, & sic pœnitens moriatur.

9 Ex quo manifeste convinci videtur merita per peccatum mortificata per pœnitentiam reviviscere: quia meritum reviviscere nihil aliud est, quam in tali statu constitui, ut, si in illo moriatur homo, illius præmium consequatur: sed hoc fit per pœnitentiam juxta doctrinam Concilii: ergo. Probatur minor, quia positis omnibus conditionibus requisitis, ut meritum consequatur præmium suum, non potest illo privari: sed per pœnitentiam constituitur præcedens meritum in tali statu, ut jam habeat omnes conditiones requisitas ad suum præmium: nam hæ conditiones tantum sunt, quod opus fuerit bonum, & ab homine justificato, & in Deo seu ex Dei gratia & auxilio factum, quæ omnia supponimus habuisse illa opera, quæ mortificata fuerunt. Ultima vero conditio est ut homo in gratia decedat: & hæc completur per pœnitentiam, vel actu, si pœnitentia finalis sit, vel aptitudine, seu ex vi talis status, si absolute de vera pœnitentia loquamur: ergo posita hac conditione, talia opera jam sunt viva, & efficacia ad consequendum præmium. Patet consequentia; quia

quia præter hæc (ut idem ait Concilium) nihil amplius deesse credendum est justorum operibus, ut præmium vitæ æternæ consequantur. Atque hoc Concilii testimonium efficacissimum esse censeo, & ex illo sumendam esse veram intelligentiam hujus veritatis. Prius vero quam illam declaremus, de alio puncto dicendum est, ex quo propria ratio hujus veritatis pendet.

Quæ sit hujus opinionis certitudo. Ex his autem omnibus concludimus, quamvis hæc veritas de fide non sit, jam vero adeo certam esse, ut sine temeritate, & impietate aliqua negari non possit. Ita sentiunt omnes fere moderni scriptores, & merito; tum quia communis est Scholasticorum consensus; tum quia Scriptura sacra, ut a sanctis Patribus intelligitur, hoc indicat; tum etiam, quia Conc. Triden. multum favet; tum denique, quia est divinæ providentiæ, & pietati, hominumque fragilitati consentaneum, neque est ulla difficilis ratio vel auctoritas, quæ obstet, ut magis ex sequentibus patebit.

SECTIO III.

An merita mortificata ad pristinum statum revocentur, suumque effectum habeant ex justitia, vel misericordia.

Opinio prima. 1 Doctores frequenter dicere solent totum hoc opus Dei esse solius misericordiæ. Ita sentiunt Alexand. Alens. & Bonavent. locis citatis, & præterea Bonavent. distin. 22. artic. 1. quæst. 1. ad 1. Et ibi Paludanus quæst. 1. num. 7. Gabr. artic. 3. dub. 2. Scotus artic. 2. Qui omnes hanc differentiam constituunt, ob quam redeunt merita, & non peccata, quia illud est opus misericordiæ, quod non habet locum in peccatis remissis iterum revocandis, seu imputandis. Et potest hæc sententia suaderi argumentis supra factis: quod peccatori nullum præmium ex justitia deberi potest, & quod peccatum in rigore justitiæ meretur ut propter illud homo privetur omni bono.

Impugnatur. 2 Verumtamen hæc sententia, si non amplius explicetur, non satisfacit in primis testimonio Pauli, quod explicandum suscepimus, & de retributione horum meritorum intelligendum esse ostendimus: nam in eo Paulus ait non esse Deum ita injustum ut hoc præmium neget: ergo supponit esse debitum ex justitia: nam alias licet Deus illud negaret, non esset injustus: ergo non est hoc negotium solius misericordiæ. Secundo non satisfacit testimonio Concilii Tridentini: nam, ubi intercedit vera ratio meriti cum omnibus conditionibus requisitis ad meritum de condigno, intercedit justitia: sed in hoc negotio intervenit meritum cum omnibus requisitis juxta doctrinam Concilii, ut declaratum est: ergo intercedit hic ratio justitiæ. Tertio, quia illa sententia ita simpliciter intellecta destruit veritatem demonstratam de reviviscentia meritorum: nam si ablato peccato per pœnitentiam, Deus ex sola misericordia conferat præmium correspondens illis meritis, ergo non confert propter illa, sed liberaliter quia vult: nam, si conferret propter merita, jam esset justitia: ergo revera non reviviscunt merita, sed ad summum dici posset, Deum ex sua misericordia illa reputare ac præmiare, ac si essent viva. Quarto denique destruit illa sententia omne firmum fundamentum hujus veritatis: quia si non est justitia, non est etiam debitum nec obligatio, sed mera voluntas: hæc autem voluntas nobis manifestata non est nisi quatenus est manifestata justitia: ergo qui hanc tollat, non potest cum fundamento affirmare, Deum habuisse hujusmodi voluntatem.

Secunda sententia. 3 Est igitur alia sententia extreme contraria, quæ affirmat hic intervenire propriam justitiam fundatam in dignitate tum operum præcedentium, tum ipsiusmet actus pœnitentiæ contritionis, quo peccator resurgit a peccato. Et de prioribus quidem actibus res est manifesta: nam in illis necessaria fuit condignitas proportionata, & requisita ad perfectum meritum, quod a principio in eis fundatum fuisse supponimus. Altera vero pars de ipso actu pœnitentiæ declaratur: nam per illum peccator satisfacit Deo ad æqualitatem pro offensa contra Deum facta: quia tantum reddit, quantum abstulit, cum perfecto modo convertatur in Deum, a quo per peccatum aversus fuit: ergo peccator sic jam pœnitens non juste privari fructu priorum meritorum; ergo ex vi justitiæ fundatæ in valore actus pœnitentiæ reviviscunt ipsa merita. Prima consequentia probatur, quia is, qui ad æqualitatem satisfacit, implet totam obligationem suam: nihil ergo amplius debet; ergo nullo justitiæ titulo potest suis bonis privari, qualia sunt sua merita. Sicut si subditus gravem injuriam regi intulisset, & postea pro illo condigne & ad æqualitatem satisfecisset, non posset ulterius propter illam met injuriam privari bonis suis: aut, si Rex alio titulo esset illi debitor, verbi gratia stipendii pro rebus alias bene gestis, non posset juste illud denegare.

4 Hæc vero sententia falsa est. Primo quidem, quia supponit falsum fundamentum, scilicet quod peccator satisfaciat Deo ad æqualitatem pro injuria illata: quod in superioribus attigi, & latius ostendi in 1. tom. 3. part. disput. 4. ex differentia inter offensam, & satisfactionem; quod illa mensuratur ex dignitate personæ offensæ; hæc vero ex conditione personæ satisfacientis: quæ duæ personæ in hoc negotio non servant inter se proportionem. Secundo, non video quomodo vere possit justitia hæc fundari in dignitate ipsius actus contritionis: nam in primis interrogo, an hæc justitia fundetur in tali actu tanquam in causa propria & per se illius; vel solum tanquam in causa per accidens, qualis est removens prohibens? Primum dici non potest, quia contritio non continet in se meritum, neque est propria ratio obtinendi præmium, quod prioribus meritis respondet; ut per se notum est: in præsenti autem negotio propria ratio, & causa per se est ipsum meritum. Secundum autem diceretur probabiliter, nisi adjungeretur, hanc ipsam causalitatem per accidens seu remotionem impedimenti fieri titulo & modo justitiæ; hoc enim impossibile est. Quia ibi non est aliud impedimentum nisi peccatum commissum: ergo hæc causalitas per accidens nihil aliud est, quam expellere peccatum: sed dici non potest contritionem, contra Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 7. & 8. Unde confirmatur; nam causalitas necessaria, ut merita reviviscant, est illa per quam impletur ultima conditio a Concilio posita, scilicet, *Si in gratia discesserit*, quæ impleri non potest nisi gratia restituatur: sed actus pœnitentiæ ob dignitatem suam non potest ex justitia efficere, ut gratia restituatur: non ergo potest ex justitia efficere ut merita redeant. Quod tandem in hunc modum declaratur; nam, vel loquimur de actu contritionis ut ordine naturæ antecedit infusionem gratiæ, vel ut informato per illam: priori consideratione non habet ille actus condignitatem ad fundandam veram rationem justitiæ, cum non sit a persona grata: si vero posteriori modo consideretur, jam supponuntur priora merita vivificata; nam per ipsam gratiæ infusionem reviviscunt: quia per illam completur ultima conditio meriti, quæ a Concilio Tridentino postulatur.

Refellitur.

Etiamsi verum esset fundamentum impugnatum collectio nulla esset. 5 Accedit præterea, quod etiam ex illo falso principio non recte colligit prædicta sententia: nam, licet peccator per pœnitentiam condigne satisfaceret Deo pro culpa, non tamen inde fit, ut etiam satisfaciat pro omni pœna, ita ut ex justitia remissionem totius pœnæ mereatur: ergo etiam posita illa satisfactione, posset peccator in pœnam offensionis commissæ juste privari omnibus meritis prius factis, & præmio illorum, seu jure ad illud. Consequentia patet; quia hæc est pœna proportionata: & nulla specialis ratio repugnantiæ potest in ea assignari magis quam in aliis. Antecedens autem videtur certum ex principio fidei, quod remissa culpa adhuc manet reatus pœnæ temporalis, etiam si culpa per veram contritionem tollatur. Nam, si exhibita illa satisfactione pro peccato per contritionem non solum compensaretur ad æqualitatem offensa, sed etiam pœna debita pro offensa, nullum debitum temporale manere posset.

Objectio. Solvitur. 6 Dicet fortasse aliquis, compensari, ac necessario tolli pœnam æternam, non tamen temporalem: hanc autem privationem meritorum præcedentium, si daretur, fore pœnam æternam. Respondetur in primis, pœnam æternam non vere compensari ad

æqua-

æqualitatem per contritionem, sed consequenter tolli per infusionem gratiæ propter repugnantiam quam habet cum illa: quam repugnantiam ita intrinsecam non habet privatio, seu carentia præcedentium meritorum, vel præmii illis correspondentis: nam ea non obstante potest homo justus frui Deo, quod solum repugnat cum pœna æterna. Unde dicitur ulterius, quod licet illa pœna, quæ sub hac ratione, id est, quod afflictio perpetuo duratura est, necessario tollatur remissa culpa: tamen pœna inferens aliquod nocumentum perpetuo duraturum sine ulla tristitia, vel dolore, non necessario & intrinsece aufertur quantum ad illud nocumentum remissa culpa: quia non repugnat cum perpetua Dei amicitia, & visione, ut per se constat: hujusmodi autem esset illa perpetua carentia fructus meritorum præcedentium. Igitur potuisset Deus sine repugnantia, & sine injustitia statuere ut peccans mortaliter ipso facto irrecuperabiliter amitteret priora merita, quantumvis postea resurgeret, & pro injuria satisfaceret: nam, ut rationes factæ convincunt, totum hoc juste caderet sub demeritum peccati, si Deus toto rigore voluisset pœnam ejus statuere. Sicut leges humanæ decernunt ut hæreticus ipso facto sit privatus bonis suis: quam pœnam non effugiet quantumvis Ecclesiæ postea satisfaciat. Et qui furatus est centum, licet postea illa restituat, non propterea pœnam legis evadet. Et in exemplo superius posito de illo qui injuriam Regi intulit, & postea ad æqualitatem satisfacit, si ex vi delicti merebatur, juxta statutas leges privari bonis suis, aut sibi debitis a quocumque, etiam a Rege, propter prædictam satisfactionem, non effugeret pœnam illam. Sic ergo est in præsenti, ideoque ex vi illius satisfactionis non potest inferri reparatio & restitutio priorum meritorum; nisi prius aliunde supponatur illam pœnam non esse pro peccato hominibus impositam: quod si hoc supponitur, impertinens est ad rem præsentem illa satisfactio ad æqualitatem.

7 Et præterea declaratur ostendendo simul illam rationem ex solo hoc capite esse insufficientem. Nam, qui nunc justificantur per solam attritionem cum sacramento, non possunt dici satisfacere ad æqualitatem illo modo pro culpa: quia in attritione non est illa condignitas, nec formalis repugnantia cum culpa, quæ contritioni attribuitur juxta prædictam sententiam, & tamen etiam per illam justificationem reviviscunt præcedentia merita, quia per illam etiam completur illa ultima conditio meriti, quam Concilium Tridentinum postulat: ergo signum est non pendere hanc reviviscentiam ex illa satisfactione. Fortasse dicetur, applicari tunc per meritum Christi totum quod necesse est ad supplendam illam æqualem satisfactionem. Sed in primis hoc minus certum est, quam quod merita reviviscant. Deinde hæc conditionalis vera est, si homini attrito remittatur culpa per Christum, & reddatur gratia: ex hoc præcise reviviscunt merita præcedentia, etiamsi fingamus nullam æqualitatem satisfactionis suppleri: nam illo præcise posito, complentur omnes conditiones positæ in Concilio Tridentino, quibus positis nihil deesse potest ad consequendum præmium meritorum. Est ergo illa æqualitas satisfactionis ad rem præsentem impertinens, neque ex hoc titulo potest dici negotium hoc ex justitia fieri.

Impugnatur ratio istius opinionis, ut minus sufficiens.

Occurritur respõsioni.

8 Sed objici potest. Nam merita justorum per se & natura sua sunt digna æterna mercede cum effectu consequenda, etiamsi interponatur peccatum, dummodo postea auferatur, & homo tandem in gratia moriatur: ergo non potest Deus facere, quin homo resurgens a peccato maneat dignus præmio præcedentium meritorum: ergo non potest facere, quin merita reviviscant: quia nihil aliud est reviviscere, quam manere digna præmio tam secundum se, quam ex parte subjecti jam non habentis impedimentum: ergo hoc sequitur intrinsece ex natura justificationis a peccato; quia, quod non est separabile ab illa, etiam de potentia absoluta satis intrinsecum illi est. Prima etiam consequentia nota est, quia non potest Deus privare bona opera gratiæ, dignitate sibi intrinseca, & connaturali. Antecedens vero patet; quia nunc de facto illa opera hoc merentur de condigno, quam condignitatem non accipiunt a divina promissione: sed potius divina promissio illam in ipsis supponit, ut sæpe alias a nobis dictum est.

Objectio pro secunda opinione.

Respondetur: in ipsis quidem operibus ratione suæ perfectionis, & gratiæ, a qua profluunt, esse sufficientem condignitatem, seu proportionem, ut possit eis præmium promitti sub prædicto modo & conditione; tamen de facto non conferre justitiæ ad præmium, nisi juxta modum divinæ promissionis. Deus autem non cogitur promittere præmium secundum omnem modum, seu secundum totam capacitatem operis secundum se spectatam; sed potuit promissionem facere pro suo arbitrio juxta varias regulas sapientiæ suæ, ut per se notum videtur. Potuit ergo sub hac conditione promittere præmium nostris meritis, scilicet si in gratia perseveremus, vel (quod perinde est) dummodo post tale meritum nullum peccatum mortale committamus; tunc autem non reviviscerent merita, quod fuisse possibile de potentia absoluta omnes Theologi pro comperto habent, nec videntur esse ulla probabilis dubitandi ratio. Tunc autem, licet in ipsis operibus secundum se spectatis maneat semper eadem dignitas, & proportio, quæ etiam manet, licet homo in peccato mortali moriatur; tamen ipsi homini, etiam a peccato resurgenti, non conferrent jus ad præmium; neque secundum præsentem statum facerent illum dignum præmio, simpliciter loquendo: quia, ut homo nunc sit dignus præmio, non satis est fecisse opera digna præmio: sed necesse est, ut talia opera in ipso permaneant secundum moralem æstimationem: neque sint ita retractata & deperdita, ut jam omnino sint quasi destructa, nec physice, nec moraliter præsentia. Sicut etiam, ut homo nunc sit dignus pœna æterna, non satis est fecisse opus dignum illa pœna, sed necesse est, ut tale opus adhuc moraliter maneat, & destructum non sit. In prædicto autem casu, si Deus illo modo promisisset præmium, omnino, & irrecuperabiliter destruerentur merita per mortale peccatum subsequens: nam licet dignitas operis non proveniat, aut pendeat ex promissione Dei: tamen illa moralis permanentia, qua opus transactum censetur adhuc durare in acceptatione divina, multum pendet ex promissione Dei: atque etiam ex justa pœna pro peccato statuta oriri potest, quod homo censeatur omnino amittere illud opus peccando, ita ut ex vi illius jam non fiat dignus præmio. Unde potest argumentum in simili forma instari: nam peccatum est dignum, perpetua & irrecuperabili amissione bonorum omnium: ergo nunc constituit hominem dignum tali amissione: ergo hoc ipso, quod homo peccavit, quantumvis postea resurgat, semper manet dignus illa perpetua amissione. Item proportionali argumento ostendi posset, hominem manere dignum æterna pœna propter peccatum semel commissum, etiamsi retractum sit. Imo etiam colligi posset, hominem nunc incurrere propter peccatum reatum majoris pœnæ, quam Deus taxaverit: quia peccatum secundum se consideratum dignum est majori pœna: igitur hæc moralis effectio (ut sic dicam) & permanentia meritorum, aut demeritorum multum pendet ex lege Dei taxantis præmia, vel pœnas meritorum.

Solvitur.

Quæ misericordia intercedat in reparandis meritis mortificatis.

9 Dicendum ergo censeo, opus hoc supponere misericordiam, & consummari per justitiam: Quod quidem in communi satis constat ex utraque sententia tractata. In particulari vero declaratur: nam in primis necessaria fuit misericordia illius æterni decreti, quo Deus statuit leges, & promissiones circa peccatores & justos: circa peccatores quidem quatenus statuit non eos punire ex toto rigore condigno, sed citra condignum, ut est in ore omnium Theologorum. Et (inter alia) benignitatem hanc in hoc ostendit, quod noluit eos punire, privatione omnium

Decretum ex misericordia erga peccatores.

omnium meritorum, quam, ut fic dicam, ipfo facto incurrent fine ulla fpe remiffionis talis pœnæ. Sed folum voluit id quod intrinfece, & neceffitate quadam comitatur peccatum: fcilicet, ut quamdiu eft, impediat, & faciat hominem incapacem præmii de condigno correfpondentis quibufcumque meritis, donec peccatum tollatur. Rurfus circa juftos intervenit mifericordia in æterna promiffione, qua Deus ftatuit dare hominibus præmium omnium meritorum: has folum conditiones ab eis exigendo, fcilicet ut talia opera meritoria operentur in gratia, & ex gratia: & quod eo tempore, quo eis daturus eft præmium, in gratia eos inveniat. Quare, fi aliquis inquirat unde habeamus certitudinem prioris decreti feu legis mifericordiæ circa peccatores? Refpondemus ex hac benigna promiffione circa juftos neceffario colligi mifericordiam illam circa peccatores. Quia, fi Deus ftatuiffet punire quodlibet peccatum mortale amiffione perpetua omnium meritorum præcedentium, non potuiffet expleri circa juftos illa conditio, fcilicet, quod fi tempore, quo recepturi funt præmium, inveniantur in gratia recipiant totum præmium operum, quæ in gratia, & ex gratia operati fuerunt: quia, fi priora merita interrupta fuiffent per peccatum mortale, etiam fi poftea invenirentur in gratia, non reciperent præmium illorum meritorum: quod repugnat promiffioni & mifericordiæ erga juftos, quam fecundo loco pofuimus. Illa ergo promiffio erga juftos neceffario fupponit, vel includit priorem legem mifericordiæ erga peccatores.

Aliud erga juftos.

Utriufq; decreti fundamentum.

10 Si vero aliquis ulterius inquirat unde hanc pofteriorem legem & promiffionem habeamus? Refpondetur, ex divinis Scripturis a fanctis Patribus diftinctius, quam antea a Concilio Tridentino explicatis. Nam Scripturæ fimpliciter promittunt vitam æternam bene operantibus in Deo: hanc autem promiffionem intellexit Concilium effe ita abfolutam, & ad fuam obligationem, & complementum nihil aliud requirat, nifi ut perfona femel habens tale meritum fit Deo grata quando receptura eft præmium. Quamvis autem hæc expofitio auctoritate Concilii, quod expreffe illam docet, ut vidimus, fufficienter confirmetur, tamen non obfcure probari etiam poteft ex verbis Pauli, quæ declaranda fufcepimus, quæ fupponunt deberi præmium ex juftitia hujufmodi operibus expleta illa conditione, adeo ut effet injuftus Deus fi illud non daret: non poffet autem intervenire talis ratio juftitiæ, nifi præceffiffet talis promiffio, ut conftat: tum ex generali ratione meriti de condigno, ut nunc fuppono: tum ex fpeciali difficultate quam in præfenti facit fuperveniens peccatum poft præcedentia merita.

11 Præter hæc neceffarium etiam eft aliud opus mifericordiæ, quod eft remittere peccatum ei, qui poft multa merita, moraliter peccavit, & poftea pœnitentiam agit. Illi enim non debetur remiffio peccati ex juftitia propter præcedentia merita, quia ipfum peccatum intrinfece repugnat tali merito: & confequenter etiam eft contra leges juftitiæ, imo etiam contra leges mifericordiæ propofitas. Probatur: quia peccatum femel commiffum antequam remittatur, femper inhæret perfonæ, & reddit illam incapacem debiti, feu juris juftitiæ ad Deum, & ideo impedit præcedentia merita, ne ipfo durante, & ut ita dicam, in fenfu compofito, tali fubjecto debeatur de condigno præmium aliquod præcedentium meritorum: ergo impoffibile eft, quod remiffio ipfa peccati debeatur propter illa merita, cum ante remiffionem conceffam femper fupponatur peccatum. Quæ ratio probat, nec remiffionem ipfam nec contritionem, vel auxilium gratiæ ad illam efficiendam dari de condigno propter præcedentia merita; ideoque etiam in hoc neceffario intervenire mifericordiam ut mortificata merita poffint reparari. Unde etiam fit, hic etiam fupponi aliam legem mifericordiæ, erga peccatores, fcilicet, non puniendi illos rigorofe, fed citra condignum in hoc, ut non ftatim priventur auxiliis gratiæ fufficientibus, vel etiam efficacibus propter commiffum peccatum, quamvis ipfum de fe dignum effet tota illa pœna, fi rigore juftitiæ Deus uti voluiffet. Addo prætereа etiam fuppofita hac gratia auxilii, & contritionis, remiffionem peccati non deberi ex juftitia, cum tota juftificatio gratis fiat, & juftificatio remiffionem peccati includat: utrumque enim expreffe definivit Concilium Tridentinum. Cum ergo revivifcentia meritorum ex remiffione peccati nafcatur, neceffe eft ut ex hoc etiam capite per mifericordiam fiat.

Alia mifericordia quæ intervenit in hac vivificatione.

Quomodo in reparandis mortificatis meritis juftitia intercedat.

12 Jam vero, quod fuppofita hac mifericordia id quod reliquum eft ex juftitia fiat, optime probatur argumentis factis contra priorem fententiam. Et ulterius declaratur ex proxime dictis de divina promiffione: quia omne debitum Dei ad hominem fub conditione proportionalis operis, eft debitum juftitiæ: imo non poteft alio modo in Deo reperiri: fed ablato peccato per Dei mifericordiam, ftatim incipit deberi præmium priorum operum eis proportionatum, & ex promiffione divina fub conditione talium operum: ergo eft debitum juftitiæ. Atque ex eifdem principiis procedunt optime aliæ rationes, quæ fieri folent. Una eft fupra tacta, quod divinæ juftitiæ repugnat in æternum punire fpirituali pœna, feu carentia alicujus gradus gratiæ, & vifionis Dei peccatum mortale, quod in hac vita remifit: fed nifi præmiaret meritum mortificatum per peccatum quod poftea remiffum eft, puniret hujufmodi peccatum tali pœna perpetua: ergo eft hoc alienum a divina juftitia: ergo e contrario præmium reddere talibus meritis eft opus juftitiæ. Hæc enim ratio neceffario fupponit illam legem mifericordiæ cum peccatoribus, ut ipfo facto non ftatim incurrant per peccatum amiffionem perpetuam omnium meritorum. Atque hoc modo optime etiam juvatur hæc ratio ex verbis Ezechiel. decimo octavo: *Si impius egerit pœnitentiam de omnibus peccatis fuis, omnium iniquitatum ejus, quas operatus eft, non recordabor.* Satis enim recordaretur Deus talium iniquitatum, fi propter eas præmium perpetuum præcedentium meritorum denegaret. Et ideo tam Gloffa ibi, quam omnes intelligunt locum illum de recordatione peccatorum quoad aliquam punitionem perpetuam: nam quoad temporalem punitionem recordatur fæpe Deus peccatorum remifforum: quia illa eft pœna amicorum, purgationem faciens, & non perpetuum nocumentum.

13 Hinc etiam robur habet ratio, qua D. Thom. in hac materia utitur tertia parte, quæftione octuagefima nona, articulo quinto. Nam opera meritoria femel facta femper manent in acceptatione divina: quod autem huic, qui ea fecit, non fint efficacia ad præmium, provenit ex impedimento peccati fupervenientis: ergo, ablato peccato per pœnitentiam & remiffionem ejus, recuperant illa merita efficaciam perducendi hominem ad vitam æternam. Hactenus fere Divus Thomas. Nos vero ulterius fubfumimus; fed efficacia meritorum perducendi hominem ad ftatum præmii eft efficacia juftitiæ (agimus enim de proprio merito de condigno) ergo remiffo peccato, quidquid poftea fit ex vi talium meritorum, fit ex juftitia. Imo juxta mentem Divi Thomæ eandem efficacitatem habent merita poft ablatum peccatum, quam habebant ante peccatum commiffum. Unde ficut hæc erat ex vi juftitiæ, ita & illa. Hic vero difcurfus fupponit mifericordiæ legem & promiffionem fupra declaratas. Quod ut melius intelligatur, advertendum eft, meritum poftquam præceffit, non manere alicubi formaliter, fed relinquere in homine jus ad præmium; quod jus in gratia fundatur; manere autem in Deo quantum ad acceptationem ad dandum pro illo præmium fuo tempore. Peccatum ergo fuperveniens excludere quidem poteft ab homine formaliter gratiam, & confequenter jus ad tale præmium fecundum præfentem ftatum: a divina autem acceptatione non poteft formaliter ipfum meritum, ut per fe notum eft, quia funt, ut dicam in diverfis perfonis:

Explicatur vi qua habet ratio Div. Tho. veritas confirmatur.

Quatenus præcedens meritum in homine maneat.

ad fum-

ad summum ergo posset illam acceptationem expellere demeritorie: quod faceret, si Deus statuisset punire omne peccatum mortale perpetua amissione præcedentium meritorum: tunc enim intelligeremus Deum solum acceptare merita sub hac conditione: *Nisi per peccatum superveniens amittatur*, ideoque commisso peccato finiri acceptationem. At vero ostendimus Deum non statuisse punire peccatum tali pœna, nec acceptasse merita sub illa conditione, sed sub alia longe liberaliore; ergo nec demeritorie valet peccatum delere talia merita ex divina acceptatione; sed solum impedire ne habeant effectum secundum præsentem statum peccati: ergo ablato impedimento per pœnitentiam, manet acceptatio expedita, & cum eadem efficacia, & obligatione. Atque ita constat quomodo prædicta ratio prædictis legibus & principiis a nobis positis nitatur.

Quomodo ex opere misericordiæ oriatur debitum justitiæ.

14 Sed interrogabit aliquis, qui fieri possit ut ex opere misericordiæ immediate oriatur debitum justitiæ, cum hæ virtutes habeant conditiones repugnantes? Respondetur etiam inter homines non esse hoc novum: nam liberalis donatio ex misericordia sæpe fit; & illa semel facta, jam non possumus secundum justitiam privare alterum re donata, vel fructibus ejus. Inter homines autem & Deum est hoc multo magis necessarium: nam, ut recte dixit Augustin. de grat. & liber. arbitr. capite sexto: *Cui daret coronam justus judex, nisi prius dedisset gratiam misericors pater? & quomodo esset ista corona justitiæ, nisi prius illa gratuita donarentur?* Accedit quod hæc justitia non oritur ex illa misericordia tanquam ex causa per se, sed tanquam ex causa per accidens, scilicet removente prohibens. Hæc enim est differentia inter merita, quæ consequuntur justitiam de novo reparatam, & quæ præcesserunt, quod gratia ipsa, licet ex misericordia accepta, est principium per se illius justitiæ, quæ invenitur in meritis, quæ ab ipsa procedunt: quod non est inconveniens, quia in eis intervenit nova libertas & industria hominis cum gratia Dei. At vero respectu meritorum præcedentium gratia præsens solum aufert impedimentum peccati: justitia autem fundatur per se in priori gratia & fructibus ejus sub divina promissione superius declarata, & ideo faciliori negotio conciliantur in hoc opere misericordia & justitia.

15 Sed urgebit aliquis: nam, ut ex promissione sub conditione operis sequatur obligatio justitiæ, necesse est, ut tale opus sit proportionatum præmio promisso: in præsenti autem hæc promissio non potest habere proportionatum opus; quia nec illud, quod præcessit peccatum proportionatum jam est, cum sit mortificatum: neque etiam ipsum opus pœnitentiæ, quod post peccatum sequitur, est proportionatum ad condignitatem meriti, cum nec ad satisfactionis æqualitatem proportionem habeat, sine qua esse non potest meritum de condigno. Quomodo enim quispiam novum aliquid mereri incipiet, qui nondum pro debito proprio satisfecit?

Assignata ratio infirmatur.

16 Respondetur; duplicem in hoc negotio intervenire promissionem. Una est de remittendo peccatori, qui veram pœnitentiam egerit: & hanc fatemur non fundari in opere proportionato in ratione meriti, vel satisfactionis æqualis, sed solum in ratione dispositionis, & ad summum in ratione meriti de congruo & imperfectæ satisfactionis. Unde recte colligitur beficium illud, quod per se ac proxime datur ratione talis actus pœnitentiæ, scilicet primam gratiam sanctificantem, & remissionem peccati, non dari ex justitia respectu ipsius pœnitentis (ut excludamus nunc justitiam Christi) sed dari ex misericordia; ideoque gratis, ut dixit Concilium Tridentinum. Altera est promissio, quæ facta est operibus in gratia, & ex gratia factis; nimirum de dando illis æterno præmio, quæ non est simpliciter, sed conditionata; scilicet si ex parte hominis, qui recepturus est præmium, non ponatur impedimentum, quod duret eo tempore vel momento, quod opportunum est ad recipiendum præmium, ut declaratum est. Hæc autem promissio ad totum, illud quod in ea promittitur, & eo modo quo promittitur, supponit proportionem sufficientem in eo opere, cui fit promissio: quia & est opus gratiæ, quæ de se est perpetua, & semen gloriæ, & quodammodo deificat hominem, & consequenter etiam ejus opera: & est opus propter Deum factum ex cujusque motione & auxilio, & propter hos titulos ita ei placitum, ut, quantum ex se, maneat semper in ejus acceptatione, neque quoad hoc possit per superveniens peccatum destrui aut maculari. Unde fit tandem, ut sit maxime proportionatum ad promissionem infallibilis præmii sub conditione: *Si in gratia decesserit*, seu, quod idem est, *si in persona non sit impedimentum*. Negatur ergo quod in objectione assumitur: nam justitia, quæ in hoc opere intervenit, in hac posteriori promissione fundatur, & hæc proportionatum opus supponit, ut ostendimus. Nec refert quod talia opera postea mortificata sint: quia dicta promissio non fit illis sic mortificatis, sed vivis, & in gratia factis.

Falso tamen.

Qua ratione loquendum sit.

17 Sed quæret tandem aliquis quomodo simpliciter loquendum sit de revivifcentia meritorum? an quod sit justitiæ opus, vel misericordiæ? Respondetur primo satis commode dici posse utriusque virtutis opus esse, & utramque in hoc negotio, iam illustres partes habere, ut vix possit uni potius, quam alteri tribui. Quod si de omnibus operibus Dei scriptum est: *Universæ viæ Domini misericordia & veritas*, nullum erit inconveniens, quod huic operi veluti per antonomasiam hoc tribuamus. Deinde dicitur: ad respondendum aliquid magis in particulari, necessario potius tollendam esse ambiguitatem vocis. Nam revivifcentia meritorum significare potest vel solam ablationem impedimenti, quo merita mortificabantur: vel solam retributionem talium meritorum, seu acceptationem ad illam, quatenus durat etiam pro illo statu in quo homo a peccato surrexit: utrumque enim videtur posse illa voce significari. Nam, cum meritum per solam interpositionem peccati mortificatum sit, per solam etiam ablationem ejus videtur vivificari: &, quia meritum in tantum dicitur esse vivum, in quantum secundum præsentem justitiam est efficax & acceptum ad præmium; ideo etiam hoc nomine aut titulo optime revivifcere dicitur, quatenus in hoc subjecto incipit habere efficaciam in ordine ad præmium. Priori ergo modo revivifcentia meritorum dicetur esse opus misericordiæ: posteriori autem modo esse opus justitiæ præsupposita misericordia: nulla enim potest esse justitia, quæ obliget Deum, quæ misericordiam non supponat. Quæ omnia satis patent ex dictis.

18 Ultimo ex dictis facile expediuntur duo ultima fundamenta eorum, qui negant Paulum in nostro themate loqui de operibus mortificatis, quæ in sectione prima proposuimus, eorumque solutionem in hunc locum reservavimus. Unum erat, quia hæc restitutio meritorum non est opus justitiæ: Paulus autem loquitur de opere, & retributione ex justitia. Assumptum ostendebatur, quia peccator dum est in statu peccati nullum jus justitiæ respectu Dei retinere potest. Ad quod breviter dicimus verum esse peccatorem pro eo statu in se nullum habere jus justitiæ quo Deum ad aliquid agendum obligat, ut optime argumentum probat. Et per se patet, quia dum in eo statu perstiterit, nihil a Deo ex justitia consequetur: neque etiam tenetur Deus ex justitia eum ab illo statu eruere. Nihilominus tamen illud jus quatenus fundatur in merito, quod in divino conspectu semper præsens manet, ita etiam perseverat in ejusdem acceptatione ut ablato impedimento a persona statim in ipsa redeat. Et in idem fere redit, quod Scotus distinctione vigesima secunda dicit, jus peccatoris permanere, esse tamen suspensum quamdiu est in peccato, vel

quod

quod etiam ait, peccatorem retinere jus, non tamen actionem respectu Dei, quamdiu in illo statu permanet. Res enim eadem est, melius vero dicitur jus illud permanere in acceptatione Dei, quam in ipso peccatore. Replica autem, quæ ibi fiebat solum probat opus hoc justitiæ supponere plura beneficia misericordiæ, quod nos concessimus, & jam declaravimus.

19 Neque contra hanc justitiam obstant verba Concilii Tridentini ibi in ultimo fundamento adducta: jam enim ostendimus ex eodem Concilio meritum de condigno ut corona justitiæ illi retribuatur, non postulare perpetuam perseverantiam, quæ nunquam irrumpatur a tempore quo fit meritum, usque ad finem vitæ, sed illam sufficere, quæ ad finalem perseverantiam, seu ad moriendum in gratia satis est. Verba autem Ezechielis ibidem citata, recte ibi exposita sunt, sensus enim est, opera justitiæ facta in gratia, si postea quis mortaliter peccet, & in eo statu perseveret, & moriatur, nihil ei prodesse quo minus condigne puniatur. Unde ibidem subditur. *In justitia, quam operati estis, moriemini*, non ergo loquitur de justo, qui postquam peccavit, a peccato resurgit.

20 Ad replicam autem sumptam ex similitudine verborum, quæ in eodem textu de remissione peccatorum dicuntur, scilicet: *Si impius egerit pœnitentiam, &c. omnium iniquitatum ejus, quæ operatus est non recordabor*: Respondetur, etiamsi verba specietenus sint similia: tamen materiam eorum esse diversam, quia longe diversus est modus quo peccata remittuntur, & quo merita mortificantur. Per quod responsum est ad rationem ultimo loco ibi factam: Negatur enim consequentia, nimirum, quod si merita redeant, redeant & peccata, quia hæc prorsus destruuntur: illa vero solum impediuntur, ut satis in superioribus explicavimus. Nec refert quod peccatum ex se sit tam efficax malum, quam actus pœnitentiæ bonum: nam, licet hoc sit verum de actu pœnitentiæ præcise sumpto, tamen quia habet conjunctam gratiam & misericordiam Dei, potentior est ad delendam culpam, quam sit peccatum ad destruendum meritum. De qua re hic plura non dicemus, quia materia illa de reditu peccatorum propriam postulat disputationem, quam tradidimus circa quæst. 88. 3. part. D. Thom.

DISPUTATIO II.

De perfecta reparatione meritorum, quæ in justificatione peccatoris fit.

PErfectio meriti præsertim consistit in valore & efficacitate ad præmium obtinendum: & ideo, sicut meritum, tunc omnino mortificatur seu amittitur, quando nullum præmium propter illud reddendum est: ita e converso tunc perfecte reparatur, quando totum præmium, totusque effectus ejus integre restituitur. Cum ergo ostensum sit merita per peccatum mortificata, in justificatione vivificari, hic explicandum superest qua perfectione hoc fiat, id est, quem effectum, quodve præmium habeant apud Deum illa merita postquam homo per pœnitentiam ad divinam gratiam rediit. Quia sane quæstio satis est in præcedenti expedita si attente considerentur quæ diximus, & ex illis unusquisque consequenter philosophetur. Tamen, quia Theologi graves, & antiqui, & moderni varie de hac re opinati sunt, adeo ut pauci sint, qui hanc reparationem meritorum perfectam esse velint: ideo necessarium est singulas opiniones referre, & examinare ut certius & evidentius constet hanc reparationem esse perfectam.

SECTIO PRIMA.

Utrum merita vivificata valeant ad proprium præmium essentiale.

Sententia prima. 1 PRima ergo sententia fuit, merita per peccatum mortificata solum valere post pœnitentiam peracta ad aliquod præmium accidentale obtinendum, id est, quoad gaudium quoddam, quod homo in beatitudine semper habebit de illis meritis vivificatis, quamvis propter illa non recipiat majorem visionem neque abundantiorem charitatem. Hanc opinionem sub his terminis non invenio apud aliquem auctorem Scholasticum; neque habet ullum probabile fundamentum: & ideo tanquam improbabilis, & temeraria rejicienda est. Primo quidem, quia multum opponitur intentioni Pauli in verbis nostri thematis. Nam, si Deus non recordatur talium meritorum, nisi ut præmium accidentale conferat, parva certe, aut fere nulla est peccantium consolatio: quia, quantumvis eos pœniteat, substantiam, ut sic dicam, illorum meritorum, & gratiam, & gloriam illis respondentem amissuri sunt: imo nec proprie dici potest Deus illorum recordari: quia revera nullum præmium confert præter illud, quod intrinsece & quasi ex natura rei sequitur ex recordatione quam de talibus meritis ipsimet beati habebunt: nam ex illa necessario resultat gaudium illud: hæc vero recordatio non tam videtur præmium meritorum, quam quid debitum naturæ in tali statu constitutæ. Quare si aliquorum meritorum præmium est, potius est eorum, propter quæ homo consequitur illum statum, quam aliorum quæ jam dicuntur non valere ad beatitudinem obtinendam. Rejicitur ut temeraria.

2 Unde fit ulterius ut juxta illam sententiam merita mortificata, vel nullo modo reviviscant, vel certe non proprie ac simpliciter. Prior pars patet ex dictis; quia si non valent ad præmium substantiale, neque ad accidentale valent, quod proprium ipsorum præmium sit: quia illud gaudium non tam est præmium illorum, quam proprietas consequens ex præmio & ex statu consecuto per alia merita. Cujus optimum signum est, quia etiam de operibus bonis in statu peccati factis, atque adeo mortuis, habebunt beati aliquod gaudium proportionatum: placebunt enim illis ea opera quatenus bona sunt, quamvis non ut mortua fuerunt: & tamen non propterea dicuntur illa opera reviviscere, neque habere proprie aliquod præmium accidentale. Altera vero pars probatur, quia si substantia rei non reparantur, etiamsi accidentia restituantur, non potest dici talis res simpliciter restitui: præsertim, quia illud præmium accidentale quasi nihil est respectu essentialis. Et ideo quoties Scriptura simpliciter loquitur de præmio aut mercede danda in futura vita pro bonis operibus, de de essentiali præmio intelligitur, & non de accidentali, nisi quatenus ex essentiali consequitur. Quod satis significavit Concilium Tridentinum sessione sexta, capite decimo sexto, & Canone trigesimo secundo, & infra latius dicetur. Si ergo merita ad præmium essentiale non reviviscant, certe absolute non reviviscunt. Et confirmatur hoc, quia vita nostrorum operum, est gratia ipsa, & gloria, & respectu earum proprie mortificantur per peccata, non respectu gaudii, quod quilibet habere potest, eo quod illa fecerit. Igitur, si quoad gratiam & gloriam non vivificantur, nec prosunt, simpliciter ac vere loquendo non vivificantur. Tandem etiam exemplum illud de mortuis operibus hoc confirmat: quia ex sententia omnium illa simpliciter non vivificantur: quamvis nemo negare possit quin Beati de illis gaudeant, non ut mortua, sed ut bona fuere, sicut gaudebunt de aliis non ut mortificata, sed ut viva fuerunt. Dicere autem unum gaudium esse majus alio, nihil refert; quia cum proportione loquendum est. Rursusque dicere unum gaudium esse præmium accidentale, & non aliud respectu talium operum, mere gratis dicetur. Hæc ergo opinio tanquam omnino improbabilis relinquenda est.

Refertur secunda opinio ponens reviviscentiam meritorum sine augmento gloriæ.

3 EST autem secunda opinio, quæ in re nullum majus præmium censet conferri propter merita mortificata, quam præcedens opinio; tamen aliis verbis loquendo, absurditatem illius sententiæ vitare studet.

ſtudei. Dici ergo hæc opinio, merita mortificata reſtitui per pœnitentiam quoad præmium eſſentiale, ſeu gratiam, & gloriam dandam propter ipſa: addit tamen, hoc præmium in re nunquam dari majus quam ſit illud, quod correſpondet pœnitentiæ, & charitati per quam homo reſurgit a peccato, & aliis bonis ac meritoriis operibus. Loquor autem de re illa quæ eſt præmium, ſive ſit viſio beatifica, ſive augmentum charitatis, vel quid ſimile; & de augmento & perfectione illius in eſſe rei: nam in eſſe præmii etiam concedit hæc ſententia reſurgere merita ad majus præmium: quod, an conſtanter dicatur loquendo de præmio eſſentiali, infra conſtabit.

Opinio Henric. erronea eſt.

4 Hæc ſententia ſolet tribui Henric. quodlib. quinto, quæſtione vigeſima quarta, quia ibi docet omnes reſurgentes a peccato in æquali gratia reſurgere: ex quo ſit ut ſecundum Henricum ulla gratia eis detur ratione præcedentium meritorum. Et pro eadem ſententia citatur Almain. in quarta diſtinctione vigeſima ſecunda. Verumtamen, licet Almainus dicat multos Doctores ſequi opinionem Henrici; ipſe tamen eam reprobat, & merito. Eſt tamen advertendum, quod, licet opinio Henrici ex ſeſe improbabilis ſit, & hoc tempore etiam erronea; tamen ad rem præſentem nihil referi: tenet enim ille, omnes qui a peccato reſurgunt, accipere primam gratiam æqualem ex vi talis juſtificationis: quia putat ex parte hominis nullam poſitivam diſpoſitionem ad juſtificationem requiri, ratione cujus prima gratia infundatur, ut pro ejuſdem diſpoſitionis varietate etiam gratia poſſit eſſe inæqualis: ſed ſufficere quandam non repugnantiam, ſeu negationem obicis in qua omnes, qui reſurgunt a peccato ſunt æquales. Quæ opinio & in ſe eſt plane intelligibilis; quia, ſi illa negatio obicis tantum ſit negatio peccati actualis, hoc ipſo quod ceſſaret a peccato, juſtificaretur; quod eſt hæreticum: ſi vero ſit aliqua alia non repugnantia libera reſpectu alicujus motionis Dei, fieri non poteſt ut hæc ſit in ſola negatione ſine libera, & poſitiva cooperatione voluntatis, ut alibi latius oſtendi. Præterea opinio illa fere in terminis damnata eſt in Concil. Trident. ſeſſione ſexta, & decima quarta duo definiente: unum eſt ad juſtificationem peccatoris requi poſitivam diſpoſitionem ex parte ejus a divinæ gratiæ auxiliis, & liberi arbitrii cooperatione præcedentem: aliud eſt, in ipſa etiam prima juſtificatione Deum unicuique infundere juſtitiam ſecundum propriam cujuſque diſpoſitionem, & cooperationem: quæ duo dogmata, & in tertio tomo, tertia parte tractando de Sacramentis in genere, & de Baptiſmo confirmavimus, & in quarto in quo de juſtificatione peccatoris per pœnitentiam tanquam in proprio loco differimus, eadem latius oſtendemus. Atque ex illis plane ſequitur non omnes reſurgentes a peccato cum æquali gratia reſurgere; quia evidenter conſtat non omnes æqualiter cooperari, aut ſe diſponere, ut etiam Concil. Tridentin. aperte ſupponit: Dixi tamen ſententiam hanc ad rem præſentem nihil pertinere: quia Henricus ſolum loquitur ex vi præſentis diſpoſitionis, & excitationis a peccato: nam de prioribus meritis mortificatis poſtea ſubdit: verum eſſe quod communis ſententia aſſerit: ea ſcilicet vivificari per pœnitentiam, & conſequenter ratione illorum infundi charitatem, ex qua præceſſerunt illa merita, vel ſtatim cum juſtificatur reſurgens, vel poſtea in augmento charitatis, quod fiet in glorificatione: inter quos duos modos ibi neutrum definit: neceſſario tamen ſupponit reviviſcere merita quoad eſſentiale præmium, quandoquidem reſurgunt ad augmentum charitatis, vel ſtatim, vel poſtea dandæ.

Libr. 3. de Auxiliis c. Con. Trid.

Et a re de qua agimus aliena.

Thomæ, & ejus ſcholæ tribuitur præcedens opinio.

5 Prædictam ergo ſententiam eſſe concluſionem Thomiſtarum, ait Ledeſma in quarta prima parte, quæſtione trigeſima, articulo ſecundo verſus finem: neminem vero in particulari refert, Soto vero diſtinctione decima ſexta, quæſtione ſecunda, articulo ſecundo, dicit hunc eſſe ſenſum, quem Thomiſtæ ſuſtentare conſueverunt, & inſinuari a Capreolo diſtinctione decima quarta, quæſtione, ſecunda non tamen ſatis clare explicari: quod verum quidem eſt, quia Capreolus revera nihil aliud dicit quam D. Thom. cujus ſententiam infra tractabimus. Et uno fere verbo idem dicit Paludanus (qui etiam ſolet pro hac ſententia citari) in quarta diſtinctione decima quarta, quæſtione ſeptima, articulo primo, ubi ait, pœnitentiam reſtituere gratiam in majori, vel minori, vel æquali gradu ſecundum diverſas diſpoſitiones. Quod duobus modis poteſt intelligi: primo quod gratia illa ſolum reſtituatur æqualis illi diſpoſitioni, per quam homo reſurgit, quamvis non detur tantum intuitu illius, ſed etiam præcedentium meritorum: & hic eſt ſenſus hujus ſecundæ opinionis, illum tamen dicti auctores non declarant. Alter ſenſus eſt: præter gratiam, quæ correſpondet contritioni præſenti, infundi aliam ratione præcedentium meritorum, non tamen ſemper eandem, aut totam, ſed proportionatam etiam præſenti diſpoſitioni: & juxta hunc ſenſum, quem verba dictorum auctorum optime admittunt, etiam reſurgunt merita quoad novum præmium eſſentiale: quod poſtea videbimus. Atque nihil aliud docet Cajetanus, qui pro hanc ſententia ſolet citari tertia parte, quæſtione octuageſima nona, articulo ſecundo. Nihilominus tamen alii moderni Thomiſtæ mordicus defendunt hanc ſententiam, diſtincte illam explicando in priori ſenſu. Eamque tribuunt Cajetano, Capreolo, & Paludano.

Duplex hujus opinionis ſenſus.

Dominicus Bannes 2. 2. quæſt. 24 art. 6. dub. 6. præſertim cocl. 3

6 Tribui præterea ſolet hæc opinio D. Bonavent. in 4. diſtin. 14. part. 2. illius art. 2. quæſt. 1. cujus verba ſunt hæc: *Ideo credo, quod probabilior eſt alia opinio, quod reſurgat in æquali & majori & minori ſecundum quod ſe melium præparat, & divina largitas diſpenſat*. Quæ verba indifferentia ſunt ad utrumque ſenſum ſupra declaratum, ut ex ipſis manifeſte conſtat. Item citant Alexandrum Alenſem 4. part. quæſt. 57. memb. 5. ad 7. ubi ſolum dicit, quamvis merita mortificata reviviſcant, tamen præmium ſolum eſſe tribuendum ſecundum quantitatem charitatis finalis; quæ charitas, & a fortiori illa, in qua homo reſurgit a peccato, poteſt interdum eſſe minor, quam fuerit charitas, quam homo habuit ante peccatum: nunquam tamen docuit Alenſis charitatem illam, vel finalem, vel in qua homo reſurgit a peccato, nunquam eſſe majorem in intenſione, quam quæ correſponderet contritioni & ſubſequentibus meritis, etiamſi ante lapſum nulla merita præceſſiſſent: neque hoc ſequitur ex dictis ab Alenſ. Nam, licet charitas poſterior, ſeu recuperata poſt lapſum, ſit minor quam præcedens, nihilominus poteſt eſſe major, quam danda eſſet per ſolam contritionem, ſi merita non præceſſiſſent, ut magis ex ſequentibus ſectionibus conſtabit. Hi ergo auctores non docent hanc ſententiam, quamvis id, quod docent, ei non repugnet.

7 Citatur præterea pro hac ſententia D. Thom. in 3. diſtin. 21. quæſt. 1. art. 4. quæſt. 3. ad 4. ubi ſolum ait, hominem per pœnitentiam non plenarie reſtitui ad ſtatum charitatis, a quo peccando cecidit; & ideo *nec plenarie recipere effectum priorum meritorum, niſi quantum ad præmium accidentale, quod menſuratur actibus magis quam habitu charitatis*. Ex quibus verbis conſtat D. Thom. hoc loco ad ſummum ſentire idem quod Alenſis, aut Bonaventura; nimirum præmium eſſentiale, reſpondens meritis mortificatis, & poſtea per contritionem vivificatis, & ipſi contritioni ac poſterioribus meritis, proportionari charitati reſtitutæ, ſeu finali, & hanc poſſe eſſe minorem, quam charitas fuerit per peccatum amiſſa. Quanta vero illa ſit, & qua proportione reſpondeat vel contritioni, vel meritis præcedentibus, D. Thom. non declarat: ſolum addit præcedentibus auctoribus, præmium accidentale non minui, ſed adæquatum reddi, etiamſi ſubſtantiale diminui contingat. Citatur etiam in 3. part. quæſt. 88. art. 2. & art. 5. ad 3. ubi nihil addit his, quæ diximus: ſed eandem omnino ſententiam expreſſe declarat: & in corpore art. 5. dixerat opera prius mortificata per pœnitentiam recuperare efficaciam perducendi eum, qui ea fecit, in vitam æternam, quod eſt reviviſcere: ex quo evidenter conſtat, ſecundum D. Thomam, merita reviviſcere quoad præmium eſſentiale.

Hujus opinionis fundamentum.

8 Fundamentum hujus ſententiæ ſolum ſumitur ex quadam phyſica ratione: quia forma vel habitus ſolum

solum infunditur juxta latitudinem intensivam dispositionis actus: ergo charitas, & gratia solum infunditur in hac vita juxta intensionem actus charitatis seu contritionis. Ergo, si quis resurgens a peccato habet contritionem & dilectionem ut octo, etiamsi habuerit ante peccatum quam plura merita, solum consequitur gratiam, & charitatem ut octo: ergo si statim moriatur, tantum consequetur gloriam ut octo: quia gloria non datur nisi secundum quantitatem gratiæ, & charitatis, in qua homo decedit: quia, cum gratia sola det jus ad gloriam, nemo habet jus ad gloriam excedentem intensionem gratiæ: ergo neque illa consequitur.

9 Atque ex hac ratione inferunt dicti auctores multa, & admiratione digna. Primum est id, de quo nunc agimus, scilicet merita mortificata non ita reviviscere ad essentiale præmium, ut propter illa detur aliquis specialis gradus gratiæ, vel gloriæ distinctus ab illo qui daretur per solam contritionem, & alia opera meritoria, quæ fiunt post ultimam dispositionem usque ad mortem: quia talis gratia & gloria non potest excedere intensionem contritionis, vel ultimi actus charitatis maxime intensi, quem homo in hac vita post ultimam contritionem elicuit.

Illationes ex prædicta ratione. Prima.

Et nihilominus ajunt hi auctores merita præcedentia reviviscere ad majus præmium, licet non intensius nec distinctum, sed idem pluribus titulis dandum. Quod ita declarant: nam beatitudo æterna non habet essentialiter, ut sit præmium operum: sed hoc habet ex divina ordinatione. Unde potest sub una ratione crescere, licet sub alia non crescat, ut quando homo per sacramentum, crescit in gratia ex opere operato, debetur illi major beatitudo, quantum ad rationem visionis, & hæreditatis, non tamen majus præmium: quia ille gradus beatitudinis, qui accrescit ex vi gratiæ sacramentalis, non respicit meritum. Sic ergo ajunt, propter merita mortificata, licet per pœnitentiam vivificentur, non habebit homo majorem visionem Dei, nec majorem beatitudinem; habebit tamen majus præmium, quia illamet visio, ut data propter omnia illa merita est majus præmium in ratione honoris, & laudis: quod est proprium virtutis præmium, juxta doctrinam Aristot. quam declarat D.Thom. 1.2. quæst. 21 artic. 2. Et ex rebus humanis declarari potest: nam res minima, vel minus stipendium, si sit testimonium majoris virtutis, vel doctrinæ, aut aliarum nobilium actionum, honorabilius præmium est, quam stipendium magnum propter viles actiones. Atque hoc modo Summus Pontifex, verbi gratia, aut Imperator mittens gladium, vel aliquid simile in signum honoris, propter res bene gestas, censetur moraliter dare magnum præmium: quamvis materialiter res illa non sit magni valoris. Et hoc etiam modo præmia meritorum Christi, si materialiter considerentur, non habent infinitatem aliquam: si tamen considerentur quatenus ab ipso Deo dantur, ut debita ex rigore justitiæ, habent infinitatem quandam in ratione præmii: quia sunt testimonia cujusdam infinitæ dignitatis. Sic ergo visio beata quatenus a Deo datur in laudem bonorum operum habet rationem præmii: nam beatus per illam visionem videt Deum se laudantem propter bona opera, quæ fecit, meritoria talis visionis: ergo ut sic, illa visio habet rationem præmii. Unde, si per eam ostendatur Deus, ut laudans, & dans visionem propter plura merita, licet non sit major visio, erit majus præmium, majorque gloria apud Deum, quia est majori cum laude notitia, & visio ipsius Dei.

Secunda.

10 Secundo inferunt: per actus charitatis procedentes a gratia, & habitu charitatis minus intensos, aut etiam non intensiores, quam sint ipsi habitus, non mereri nos aliquem novum gradum gratiæ, vel charitatis: neque novum essentiale præmium, quod non esset dandum, etiamsi non essent alia merita: quia neque in habitu, neque in præmio potest excedi latitudo intensiva præcedentis dispositionis, quæ est per actus.

Tertia.

11 Tertium corollarium est, per quæcumque opera virtutum moralium, aut etiam Theologicarum, excepta charitate, non mereri nos præmium essentiale, distinctum ab illo, quod respondet actibus elicitis a charitate: quia hi soli sunt proxima dispositio ad habitum charitatis, & ideo non intenditur nisi juxta eorum intensionem. Quo fit, ut si martyrium, verbi gratia, vel eleemosyna procedant ex actibus charitatis æque intensis, non majus præmium essentiale correspondeat uni, quam alteri: quia dispositio est æqualis, & sic de aliis actibus virtutum quantumcumque in suo genere vel specie appareant inæquales. Et e converso, si minimus actus eleemosynæ fiat ex actu intensiori charitatis, quam maximus actus cujuscumque virtutis moralis, illi correspondebit majus præmium essentiale. Ac denique consequenter loquendo, si actus aliarum virtutum, etiam infusarum fiant sine imperio charitatis, nullum præmium essentiale merebuntur, & sic de aliis, quæ facile inferri possunt.

12 Nihilominus tamen addunt auctores hujus sententiæ omnia merita mortificata reviviscere ad præmium essentiale: quia, si ad hoc non reviviscunt, absolute non reviviscunt. Et quia non est major ratio de uno merito, quam de alio. Et quia rationes, & testimonia, quæ de uno probant, procedunt in omnibus in ordine ad essentiale præmium. Ut hoc autem verum sit, non putant esse necessarium, hoc præmium in ratione visionis, seu beatitudinis essentialis esse distinctum, vel novum gradum ejus, alium ab illo qui contritioni, & meritis sequentibus correspondet: sed illumet pluribus titulis collatum: ideoque magis honorificum, & cujusdam majoris æstimationis, & moralis valoris: quia per contritionem, fit, ut hæc eadem gloria, & vita æterna debeatur, non solum ratione contritionis, sed etiam ratione omnium meritorum præcedentium. Hoc ergo satis est, ut omnia illa merita dicantur reviviscere ad præmium essentiale. Et quantum ad hanc ultimam partem favet multum Cajetanus loco supra citato, dum dicit reviviscere omnia merita, licet non ad totum præmium: & ad hoc satis esse, ut eadem gloria ex pluribus capitibus debeatur: quanquam ille non declaravit illam gloriam solum mensurari latitudine intensivæ contritionis, vel postremi actus charitatis summe intensi, qui in vita sit.

Qua ratione defendant merita hæc valere ad præmium essentiale.

Capr. etiã in 4. d. 14. qu. 2. ad 1. Scoti contra 2. conc. & Alens. q. 12. mem. 4. art. 6.

Censura & reprobatio dictæ opinionis.

13 Hanc sententiam, quoad assertionem hoc loco intentam, *falsissimam esse, & menti D. Thomæ adversissimam*, dixit Soto in loco citato: Ledesma vero addit: *Se certo scire ita esse falsissimam, ut sit etiam erronea: & qui hoc prædicaret populo, pessime faceret: & merito esset a Præsidentibus Ecclesiæ magna pœna mulctandus*. Ego vero omissis censuris illam opinionem falsam esse assero, & ex infirmo fundamento philosophico multa in Theologia admittere absurda, & sententiis Patrum, imo & Conciliorum, & Scripturæ, & suavitati, ac dispositioni divinæ providentiæ parum consentaneam. Et in primis in præsenti quæstione, illa reviviscentia meritorum, quoad præmium essentiale tantum, est de solo nomine & titulo: quia, si nihil datur ratione illorum, quod non esset dandum ratione contritionis, & subsequentium operum, revera nihil prosunt illa merita ad substantiam & essentiam beatitudinis: nam habere eandem beatitudinem uno vel pluribus titulis, parum refert ad essentiam beatitudinis: imo & ad accidentalem honorem vel gaudium, per illud quod intrinsece resultat ex eo, quod aliquis talia opera fecerit, parum confert: nam fere nullum effectum moralem habet præter denominationem, seu relationem quandam extrinsecam pendentem ex intentione Dei præmiantis hoc vel illo titulo. Unde etiam consolatio peccatoris, quam intendit Paulus illis verbis, *Non est injustus Deus, &c.* fere nulla profecto est, & merito dici potest quis *sine causa* laborasset, si nihil amplius præmii obtenturus est, ac si illa merita non habuisset. Unde Sancti Patres, quando ex dictis locis Pauli colligunt Deum remuneraturum illa merita, plane intelligunt de proprio præmio essentiali, & distincto ab eo, quod alias debitum est,

Solo nomine concedit hæc opinio reviviscentiam meritorum ad præmium essentiale.

14 Secundo ex ratione divinæ providentiæ multa inferunt dicti auctores contra hanc sententiam, quæ

revera

revera sunt efficacissima, si prudenter considerentur. Nam primo ex illa sententia sequitur: si aliquis per multos annos apud Deum perfectissime meruit, usque ad mille, vel plures gradus gloriæ, & postea per humanum lapsum mortaliter peccet, & deinde resurgat per contritionem ut decem, & ita moriatur; solum consequi gloriam, ut decem: quod durissimum est, & præter Dei misericordiam, atque etiam præter justitiam commutativam: suppositis quæ dicta sunt in præcedenti disputatione: nimirum promissionem factam prioribus meritis solum esse sub conditione moriendi in gratia: quæ conditio impletur, & sub illa erunt acceptata illa merita ad multo majus præmium.

Absurda quæ ex hac sententia sequitur. Primum.

15 Secundo accedit: nam si comparatio fiat hujus hominis cum alio, qui toto, & diuturno tempore vitæ in maximis peccatis, & vitiis absque ullo merito versatus sit, & in fine vitæ resurgat per contritionem ut decem, & statim moriatur, æquale præmium gloriæ habebunt: vel si peccator habuit ultimam contritionem intensiorem, habebit etiam majorem gloriam: hoc autem statim apparet rationi dissonam, & præter convenientem justitiam distributivam, ad quam spectat non respicere tantum illum ultimum actum, sed etiam alios meritorios in vita factos, & cum gratia finali conjuctos. Nec satisfit dicendo etiam respicere Deum ad merita priora, quandoquidem propter illa etiam præbet idem præmium: nam si majus præmium non tribuit, perinde est, ac si non respiceret, quod attinet ad veram præmii largitionem. Præterea, quod Deus hoc imperfecto modo præmiet talia merita, non potest tribui defectui, aut negligentiæ hominis pœnitentis: nam licet homo ille conteratur quantum possit, non plus recipiet, quam suæ contritioni respondeat: at vero auctores, qui dicunt aliquando mortificata merita non integre præmiari, causam esse ajunt in ipso pœnitente, qui non satis se disponit. Et quidem consequenter merito sic loquuntur; nam ex parte sua Deus paratus est ad dandum integrum præmium, si ex parte recipientis nullum sit obstaculum; cum illa merita viva, & integra maneant in acceptatione ejus; ergo illa sententia juxta communem doctrinam, de reviviscentia meritorum, sustineri non potest.

Secundū.

Occurritur cuidā fugæ.

16 Hæc argumenta, quæ in re morali revera sunt efficacissima, ab adversariis facile contemnuntur: quia non solum in mortificatis meritis, sed etiam in his, quæ perpetuo viva permanent, censent idem servari; nimirum, quod perfectio intensiva præmii solum respondet uni actui intensiori, quem homo in toto discursu vitæ habet. Ita, ut licet aliquis in vita per centum annos continuos in gratia perseveret, & innumeros actus charitatis, ut decem, vel infra illum gradum faciat, recepturus non sit, nisi præmium ut decem: quod etiam recipiet qui existens in simili statu gratiæ, unum tantum actum ut decem fecit, & cum illo moritur: solum erit differentia, quod hic uno titulo, ille pluribus idem præmium recipit. Ex hoc enim fundamento recte sequitur, quod, licet merita priora mortificata fuerint, & postea homo ad gratiam redeat, nunquam possit præmium excedere intensiorem actum, quem talis homo in discursu vitæ habuit. Est tamen differentia juxta prædictos auctores: nam, si merita non mortificantur, licet intensi actus præcesserint: & postea remissi subsequantur, nihilominus præmium secundum intensionem respondet actui merito maxime intenso, qui semper vivus permansit: at vero quando mortale peccatum interponitur, & priora merita mortificantur, quamvis actus intensissimi præcesserint ante peccatum, si contritio per quam resurgitur, vel actus alii meritorii, qui post illam sequuntur, sunt remissiores, præmium non correspondet in intensione actui maxime intenso, qui antecessit peccatum, sed illi qui subsequitur, & vivus permanet usque in finem. Unde concludunt, priora merita non vivificari integre quoad efficaciam intensivam, ut sic dicam, donec fiat aliquis actus, tam intensus, quam fuit maximus qui præcessit: & tunc uterque ut ajunt, non valebit nisi ad idem præmium duplici titulo recipiendum.

Aliorum evasio.

In præmio essentiali retribuendo non solum intensionem, sed etiam multitudinem actuum per se attendi.

17 Sed hæc responsio nititur alio fundamento, quod omnino falsum esse opinor; nimirum in reddenda mercede essentiali meritorum, nullam esse habendam, rationem multitudinis actuum meritoriorum, ut secundum illam simul cum aliis, condignum præmium, & in tanta perfectione substantiali, & intensiva conferatur. Sequitur enim hoc aperte ex dicta sententia: nam secundum illam ad substantialem, & intensivam perfectionem præmii multitudo actuum impertinens est; quia unus ex illis intensior est tota ratio illius perfectionis: si vero sint plures æquales, erunt quasi plures causæ totales ejusdem effectus, quarum multiplicatio per accidens, & impertinens est, imo eam valde abhorret natura. Et idem est cum proportione de actibus minus intensis: nam ad summum erunt veluti causæ totales ejusdem præmii secundum gradum minorem, ipsis proportionatum. Ergo juxta responsionem prædictam in redditione præmii per se non consideratur multitudo operum quantum ad substantiam, & intensivam perfectionem præmii, loquendo proprie de præmio, ut in principio supposui, pro ipsa visione seu beatitudine essentiali, illa enim est verum essentiale præmium, ut infra latius ostendetur. Oppositum ergo principium certum esse opinor, & commune Theologorum, magisque consentaneum modo loquendi Conciliorum, & Patrum: videlicet, intensivam perfectionem vitæ æternæ non esset tantum conferendam per respectum ad unum actum intensiorem hujus vitæ, sed juxta multitudinem etiam meritorum. Sic enim dicitur in Concil. Florent. in literis unionis, sanctos perfecte purgatos intueri clare ipsum Deum trinum & unum sicuti est: *meritorum tamen diversitate alium alio perfectius*: non dixi tantum intensione, sed diversitate: quæ magna etiam in multitudine meritorum cernitur.

Quam sit falsum quod fatuunt.

18 Præterea oppositum est valde alienum a perfecta gubernatione & providentia, ad quam spectat non solum provocare homines ad intensas & perfectas operationes: sed etiam ad multitudinem & frequentiam bonorum actuum: ergo etiam pertinet ad perfectam gubernationem substantiale præmium promittere & conferre, propter operum multitudinem: atque adeo majus præmium essentiale dare propter plura opera cæteris paribus, quam propter pauciora. Nam dare idem præmium propter plura merita, non est dare majus, sed potius est dare minus præmium pro singulis operibus: nam, cum illud præmium finitum sit prout in homine recipitur, inter plura merita divisum, fit minus in singulis. Quod si respondeatur non dividi in singulis, sed totum præmium dari pro omnibus simul, & pro singulis æqualibus; hoc revera nihil auget substantiam, & essentiam præmii, cum tamen multitudo meritorum multum augeat substantiam eorum: nihil etiam auget spem, vel affectum multiplicandi opera bona, quod per se intendit ratio divinæ providentiæ promittentis præmium bonis operibus, ut hominis ad ea efficienda excitet, ut ex se constat, & ex modo loquendi Scripturæ. Apocal. 2. & 3. & sæpe alias. Hinc in omni Republica humana bene ordinata augentur præmia, non solum pro magnitudine unius operis, sed etiam pro operum multitudine. Quod si Dux aliquis plura insignia facinora perfecerit, non satisfit illi uno præmio collato pro omnibus, & pro singulis totaliter: quilibet enim prudens injustum judicabit hunc præmiandi modum si quodlibet ex illis facinoribus per se sumptum, erat dignum tali præmio.

Prima ratio.

19 Et hinc intelligitur ratio a priori hujus veritatis: quia præmium meritorum dandum est secundum leges justitiæ commutativæ, vel distributivæ, vel utriusque, ut ex Scriptura, & communi sententia Theologorum ostendemus in Disputatione speciali. Nam licet disputent: an ibi interveniat vera justitia, nec ne; omnes tamen pro comperto habent servari formam, modum, & leges alicujus justitiæ. Sed ad ratio-

Probatio secunda.

rationem justitiæ commutativæ spectat, ut pro meritis, seu operibus, quæ secundum moralem valorem sunt maioris æstimationis, detur maius præmium, & non tantum idem pro pluribus: quia hoc vel nihil, vel fere nihil auget præmii æstimationem: vel saltem, quod certissimum videtur, non ita auget dignitatem, seu æstimationem præmii, quantum multitudo operum auget æstimationem meriti: quin potius, si quid specialis dignitatis est in præmio sic collato propter relationem ad multa merita, magis provenit ex ipsis meritis, quam ex ipso premio: & ut ita dicam, magis in eo laudatur virtus merentis, quam magnificentia præmiantis. Unde etiam sumitur argumentum ex lege justitiæ distributivæ, ad quam pertinet, ut quantum unus superat alium in morali dignitate, & valore meriti, tantum superet in perfectione substantialis præmii: at si quis consumpsit dies & noctes, vel multos annos amando Deum, & multiplicando actus, verbi gratia, ut decem: alius vero unum tantum actum amoris, ut decem in tota vita exerceat, postea vero uterque recipiat visionem ut decem, solum cum respectu ad diversa opera, nullus prudens, ut opinor, dicet servari inter illos dictam proportionem geometricam: nam in ratione virtutis, quæ ad meritum spectat, multo magis excedit illa multitudo actuum unicum actum, quam visio ut decem excedat visionem ut decem, solum per respectum ad illos actus.

20 Atque hinc est quod divinum judicium finale, quia exercendum est secundum has leges justitiæ, semper dicatur in Scriptura faciendum, non per respectum ad unum vel aliud opus, sed ad omnia opera, quæ unusquisque gessit in corpore: ad Rom. 2. & 14. & 2. ad Corint. 5. cum similibus, ex quibus ut opinor, satis certo colligitur, Deum in conferendo præmio essentiali, & substantiali perfectione eius, non tantum maximam intensionem alicujus actus, sed etiam operum multitudinem expensurum, & ut sic dicam ponderaturum esse. Suntque optima illa verba Pauli 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono scientes quod labor vester non est inanis in Domino:* Quem locum cum aliis de promissione vitæ æternæ intellexit Concilium Tridentinum sess. 6. c. 16. At vero, si quis postquam operatus esset intensum actum, non esset maius præmium consecuturus, quoad perfectionem & substantiam, etiamsi plures similes efficeret, satis profecto inanis esset labor eius in illis actibus minus intensis, vel etiam æqualibus exercendis. Paulus autem in hoc sensu dicit laborem in omni opere bono non esse inanem; quia unumquodque suum præmium recipiet, ut omnes interpretantur, & Concil. Triden. plane sentit, & merito; quia revera satis vanum est ponere augmentum præmii in solo titulo, vel respectu ad opera propter quæ confertur, cum ipsum in se melius non sit.

21 Et confirmatur hæc ratio ex opposito, seu ex supplicio peccatorum: nam Deus in puniendis peccatis, & augenda in se, ac substantialiter pœna eorum, non respicit solam intensionem vel magnitudinem maximi peccati: sed etiam multitudinem peccatorum, juxta illud: *Quantum glorificavit se in deliciis: tantum date illi tormentorum*, & alias similes Scripturæ locutiones. Ergo in premio essentiali retribuendo, & in eius perfectione conferenda, non respicit Deus tantum ad opus maxime intensum, sed etiam ad operum multitudinem. Patet consequentia: tum quia non minor, imo maior ratio justitiæ intervenit in retributione bonorum propter adiunctam Dei promissionem. Intervenit etiam maior ratio misericordiæ propter gratiam, quę præsupponitur, & quia Deus promptior est ex se ad benefaciendum: tum etiam quia ex se divina Scriptura in actu utriusque justitiæ multitudinem & diversitatem meritorum, aut demeritorum numerat, ut patet Matth. 25. & aliis locis similibus. Neque hic locum habet evasio de pluribus titulis: alias pari modo dicemus de illo, qui unum gravissimum peccatum commisit, non esse cur graviorem pœnam timeat, eo quod innumera peccata multiplicet, vel minora, vel saltem non graviora: quia solum eandem pœnam pluribus titulis sustinebit, nam multiplicatio demeritorum inferiorum non plus potest augere pęnam, quam multiplicatio meritorum remissiorum possit augere præmium. Illud autem dicere absurdissimum est, & contra omnem sensum Ecclesiæ, & modum loquendi Scripturæ, & contra omnem rationem, & sapientum providentiam: sic enim timor pœnarum, nihil aut parum continebit peccatores a multiplicatione culparum.

22 Hinc etiam datur ansa hæreticis, ut dicant omnes damnatos esse æquales in pœnis, & omnes beatos esse æquales in præmio, quantum ad substantiam, & perfectionem ejus: sicut Lutherani dicunt omnes beatos æquales in visione Dei. Nam, si illis obiiciamus, quod non sunt æquales in meritis, responderi nobis possent (quamvis ipsi aliter errent) habere illam visionem pluribus vel paucioribus titulis, & in hoc solo esse inæqualitatem, non in ipsa visione. Et pari modo respectu actuum magis intensorum fingere aliquis posset propter illos non dari maiorem visionem, sed eandem nobiliori titulo: nam hoc etiam diceretur spectare ad quandam præmiorum nobilitatę. Neque ex Sacra Scriptura, Conciliis, aut Patribus efficacius colligi, aut probari potest actui magis intenso respondere præmium in se & substantialiter maius, & non per se solam relationem ad ipsa merita, quam pluribus, vel paucioribus meritis, cæteris paribus. Atque ita fiet ut veritas hęc de inæqualitate præmiorum in substantia visionis beatificæ reducatur, & fundetur in illo principio philosophico, quod habitus intenditur juxta intensionem actus, quod magnum incommodum & perabsurdum est. Quarta ostensio.

23 Scio esse alia Scripturæ loca, quæ per se & immediate probant illam inæqualitatem, ut est illud 1. ad Corinth. 15. *Alia claritas Solis, & alia claritas Lunæ, & alia claritas stellarum: stella enim a stella differt in claritate: sic & resurrectio mortuorum.* Nos autem loquimur de hac inæqualitate, quantum ex vi inæqualitatis meritorum colligi potest. Quamvis etiam prædicta sententia occasionem præbeat eludendi illud testimonium, & similia; vel dicendo claritatem resurgentium esse inæqualem, non in se, sed in respectu ad plures vel nobiliores titulos; vel dicendo illam inæqualitatē non esse in pręmio essentiali, sed in accidentalibus: nam dicti auctores ita etiam loquuntur & absolute dicunt propter plura merita, maius vel nobilius præmium dari, si cætera sint paria: postea vero hunc excessum declarant; vel per solum respectum ad ipsa merita; vel ad summū per excessum in accidentalibus præmiis. Multum ergo enervatur fides, & certitudo de inæqualitate vera præmiorum essentialium ex illa falsa sententia: vel potius e contrario, quia hæc certitudo diminui non potest, ex illa plane convincitur illam varietatem præmiorum de solo titulo esse confictam, & præter Ecclesiæ sensum & Scripturæ intentionem. Quæ omnino egregie confirmatur ex verbis Eugen. IV. in literis unionis Conc. Floren. supra citati: scil. Sanctos plene purgatos intueri clarum ipsum Deum trinum, & unum sicuti est: meritorum autem diversitas alium alio perfectius: declarat enim fundamentum inęqualitatis in visione Dei esse diversitatem meritorum. Quod fundamentum juxta aliam sententiam evertitur, ut ostendi. Et iterum expendo Pontificem non dicere *intensioris meriti*, sed absolute *diversitate meritorum*. Quomodo loquuntur etiam Sancti Patres, ut videre licet in Greg. lib. 4. Moral. cap. 31. alias 42. ubi ait pro discretione operum esse diversitatem dignitatum, & mansionum. Et Cyp. lib. de habitu Virginum circa finem: Virginibus promittit maiorem gloriam, quam vocat *majoris gratiæ præmium:* unde constat loqui de præmio essentiali, quod dicit virginibus maius dari, non solum propter intensiores actus, sed *quia carnis desideria coercuerunt*. Et eodem modo loquuntur alii.

24 Addo præterea, juxta illam sententiam facile & sine ulla temeritate dici posse, imo magna probabilitate coniectari, Beatum Franciscum, verbi gratia, esse æqualem in gloria essentiali B. Paulo: aut religiosum aliquem ordinarium in gratia defunctum, esse ęqualem in gloria ipsi B. Francis. consequens autem est absurdum: ergo. Sequela probatur, quia quantumvis Paulus excedat Franciscum, & Franciscus privatum religiosum in excellentia vitæ, in multitudine operum & gratiarum, in sustinentia passionum, & tormentorum, &c. nihil tamen vetat, quod semel in vita in aliquo raptu, Quinta & notanda ratio.

raptu, vel mentis elevatione Franciſcus habuerit unum actum amoris Dei, tam intenſum, quantus fuit quicunque actus meritorius, quem Paulus, & Petrus in hac vita habuit: hoc enim ſentire non eſt contra totam ſanctitatem, quam Eccleſia de Apoſtolis prædicat; neque contra aliquod aliud principium: & per ſe eſt valde poſſibile. Imo ſæpe contingit, ut qui eſt in progreſſu totius vitæ multo minus perfectus quam alius, in aliquo actu unius orationis, vel contemplationis intenſius amet Deum, quam alius in ſingulis actibus, & momentis vitæ ſuæ etiamſi alter in vitæ perfectione, & puritate, ac meritorum multitudine longe excellat: potuit ergo facile id accidere etiam inter Franciſcum, & quemlibet Apoſtolum: & ſimiles comparationes poſſunt facile fieri. Ex quibus intelligi poteſt, vel Eccleſiam non habere firmum fundamentum ad ita ſentiendum de excellentia aliquorum ſanctorum ſupra alios ſanctos, & juſtos: quod ſentire valde temerarium eſſet: vel certe menſuram eſſentialis perfectionis gloriæ non eſſe ſumendam ex uno actu intenſo, ſed ex omnibus actibus meritoriis ſimul ſumptis, & juxta omnes perfectiones ſuas conſideratis.

Quando & quomodo idem præmium detur pluribus titulis.

25 SEd obiici nobis poteſt; quia in Chriſto Domino fatemur per ſingula opera ſua meruiſſe, quidquid meruit: ideoque pluribus titulis idem premiū meruiſſe: quid ergo mirum ut de aliis hominibus idem dici poſſit: preſertim in his operibus, quæ proportionata non ſunt ad maius præmium promerendum? Sicut e contrario, opera Chriſti talia erant, ut poſt unius meritum nihil ſupereſſet, quod ſuper alterius operis meritum ulterius cadere poſſet. Deinde Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. dicit eandem vitam ęternam dari iuſtis duplici titulo; ſcilicet & ut hæreditatem filiis, & ut mercedem operariis: ergo hæc multiplicatio titulorum non eſt de ſolo nomine, ſed in re ipſa eſt, & ad dignitatem pertinet: cur ergo non poterit idem dici de remiſſis meritis.

Solvitur objectio. 26 Hanc obiectionem propono, ut ex eius ſolutione evidentiores fiant rationes factæ. Diſtinguendum ergo in primis eſt de titulis diverſarum rationum, & eiuſdē: nam de operibus non eſt inconveniens, imo neceſſariū, & multum ad perfectionem ſpectans, quod eadem res, ſeu gloria pluribus titulis conferantur. Hoc videre licet in doctrina illa Concil. Trident. nam quod gloria debeatur juſtis, ut hæreditas filiis, ad dignitatem gratiæ ſpectat, quæ per ſeſe de natura ſua conſtituit filium Dei per participationem, & proportionatum intrinſece ad gloriam: quod autem eadem gloria debeatur, ut pręmium ſeu merces ratione meritorum, pertinet ad laudem & commodum ipſius hominis bene operantis, eſtque titulus diverſæ rationis, quia confert novum jus juſtitiæ, quod filiatio per ſe non præbebat. Simile quid eſt in augmento gratiæ, quod alicui confertur propter actum intenſiorem, duplici titulo: ſcilicet, bonæ proportionatæque diſpoſitionis, ac meriti; qui ſunt diverſarum rationum: & poſterior addit priori jus juſtitiæ. At vero de titulis omnino eiuſdem rationis, ut ſunt duo merita, non eſt ſimilis ratio, nec neceſſitas: imo ſuperfluitas quædam, & inæqualitas, niſi ſpecialis neceſſitas intercedat, ut magis ſtatim declarabimus. Nunc vero ſufficienter explicatur ex proportione ad illam quæſtionem philoſophicam de pluribus cauſis totalibus diverſarum, vel eiuſdem rationis: nam priores non ſolum ſuperfluæ non ſunt, verum etiam regulariter neceſſariæ: poſteriores vero ex ſe ſuperfluæ ſunt: ac propterea juxta ordinarium rerum curſum nunquam dantur. Et ideo ſi cauſa aliqua totum aliquem effectum, & totali actione produxit, & alia ſimilis ſuperveniat, quæ neque illum effectum augere, neque alium efficere poteſt, potius ab agendo ceſſat, quam actum agat. Sic ergo, ſi ſecundus actus æqualis primo, nec pręmium augere, nec novum mereri poteſt, potius illi merebitur, quam illud ipſum mereatur: quia id nihil aliud eſſet, quam actum agere. Nam quod ſpectat ad honorem operantis, per hoc ſatis comparatur, quod efficit actum de ſe ſufficientem ad illud præmium promerendum ſi ſimilis factus non fuiſſet. Sicut virtus cauſæ æque perfecta eſt, licet actu non efficiat quia fuit præventa.

Cur gloria detur duplici titulo, hæreditatis & præmii.

27 Rurſus in titulis eiuſdem rationis, ut ſunt merita juſtitiæ, oportet diſtinguere inter merita infinita. Nam, quando actus habet infinitum meritum, ille ſolus ſufficit ad omne præmium: ideoque ſi tales actus multiplicentur, non poſſunt ex natura rei diverſa præmia illis reſpondere: quia quilibet eorum per ſe omnia exhaurit, ac propterea dicunt illa merita plures eſſe cauſæ, vel tituli ſufficientes ad idem præmium. At vero quando meritum eſt finitum, etiamſi plura multiplicentur, inæqualia in intenſione, vel alia perfectione, omnia, & ſingula ſunt digna adæquato præmio, & unicuique poteſt dari proprium & diſtinctum præmium: & idcirco ita dandum eſt, & non unum & idem propter plura. Probatur hoc, tum ex illa analogia cauſarum, quando enim duæ cauſæ totales applicantur eidem ſubiecto capaci propriorum effectuum ſingularum cauſarum, nunquam faciunt unum & eundem effectum, ita ut unaquæque ſit cauſa totalis eius: tum etiam magis proprie ex ratione iuſtitiæ, quæ in præmiis pro meritis reddendis ſervari debet: nam, ſi unum & idem præmium pro multis meritis detur, nullum illorum ad æqualitatem præmiaretur. Etenim per unum ex illis meritis per ſe, ac ſolitarie ſumptum, & ſine ullo reſpectu ad alia primo acceptatur homo ad tale præmium, & in hoc proprie ſervatur æqualitas: ergo quando poſtea iterum, & iterum acceptatur homo ad idem præmium propter alia merita, omnia illa relinquuntur ſine præmio condigno: quin illa iterata acceptatio moraliter multo minoris æſtimationis eſt, quam abſoluta acceptatio ad novum præmium: imo phyſice nihil aliud eſt, niſi quædam relatio rationis, & denominatio extrinſeca, quæ moraliter parvæ ęſtimationis eſt: quia parvum, aut nullum fructum moraliter habet. Atq; hinc etiam eſt, ut quoties abſolute promittitur alicui tantum, vel tale præmium pro tanto, vel tali opere, ſemper intelligatur diſtinctis operibus ſimilibus diſtinctum ſtipendium, æquale eſſe tribuendum, & non unum pro multis, & diverſis titulis: quia hoc poſtulat æquitas juſtitiæ: talis autem eſt divina promiſſio, ſive generalibus verbis concepta: *Reddet unicuique ſecundum opera ejus*, ſive aliquando ſpecialibus, ut de dante potum aquæ frigidæ, *non perdet mercedem ſuam*. Matth. 11. Ergo ex vi huius promiſſionis ſingula habebunt propria, & diſtincta præmia, ut æquitas ſervetur.

Quod ſit diſcrimen inter merita infinita, & finita in ordine ad præmium.

Ratio ſexta cum teſtimonio Concilii Tridentini.

28 ACcedit præterea quod Deus illam rationē ſervaret in præmiandis meritis, non poſſent juſti per omnia bona ſua opera mereri augmentū gratiæ & vitæ ęterne, contra definitionem Concil. Trid. ſeſſ. 6. Can. 32. Dicitur fortaſſe non poſſe quidem hoc mereri per omnia: poſſe tamen per intenſiores actus charitatis, & hoc ſatis eſſe ad intentionem Concilii. Sed revera non ſatis eſt, quia Concil. nec de ſolis actibus a charitate elicitis loquitur, nec de ſolis intenſioribus, ſed abſolute de bonis operibus, quæ ab homine iuſtificato, *per Dei gratiam, & Jeſu Chriſti meritum, cujus vivum membrum eſt, fiunt*. In quibus verbis ſi Concil. expreſſe addidiſſet ſignum diſtributivum, omnia, nullus credo eſſet, qui oppoſitam ſententiam omnino non damnaret. Quod autem ille ſit ſenſus Concil. oſtendi poteſt. Primo ex abſoluto & indefinito ſermone, qui in tradenda doctrina æquivalet univerſali. Secundo ex conditionibus quas requirit in operibus, ut meritoria ſint augmenti gratiæ, ſcilicet quod ſint ab homine iuſtificato, & quod ſint bona, atque adeo libera, & moralia, & per Dei gratiam & Jeſu Chriſti meritum facta: ergo ſentit omnia opera habentia has conditiones, eſſe meritoria augmenti gratiæ, & qui plures conditiones requirit ad hoc meritum, adverſatur Concilio: nam, cum ſolas illas deſignat, tacite ponit excluſivam, ſolas illas eſſe neceſſarias, alias & diminutum fuiſſet, & in rigore eius definitionis veritas non conſiſteret, quandoquidem multa opera habentia illas conditiones non poſſent eſſe meritoria. Addo tertio fieri poſſe juxta aliam ſententiam, ut aliquis iuſtificatus per

omnia

omnia bona opera sua in tota vita non mereatur augmentum. Constituamus enim aliquem adultum justificatum per contritionem,ut decem, multa bona opera, & supernaturalia in discursu vitæ facere,nullum tamen quod in intentione excedat contritionem ut decem: ille profectò juxta aliam sententiam per omnia opera sua bona,& per Dei gratiam,& per Christi meritum facta, non mereretur gratiæ augmentum: hoc autem est contra formalem definitionem Concilii. Ergo ut illa definitio sit vera in omni homine justificato apud Deum benè merente, necesse est, ut sit etiam vera in singulis operibus a gratia procedentibus.

Præcluditur nova fuga. 29 Nisi quia fortasse dicat illam definitionem non esse universalem etiam quoad personas justificatorum bene operantium ex gratia. Hoc autem dicere valde absurdum, ac periculosum esset: alias nihil firmum, & stabile esse posset in illa definitione:qua porest esse quarta,& non parum urgens ratio. Nam,si Concilium non loquitur de omni justo, dicere quis poterit ad definitionem Concilii satis esse, quod unus vel alter justus hoc augmentum mereatur: scilicet, eum qui fuerit insignis sanctitatis,vel quid simile. Nam, sicut illa opinio præter Concilium requirit intensiores actus: ita posset alius non quacunque maiore intensione esse contentus: sed heroicos actus postulare: si ergo hoc dicere, censeretur contra definitionem Concilii: etiam illud primum est valde alienum a mente eius. Unde, quod in prima ratione sumebamus,in his locutionibus doctrinalibus inde finitam æquivalere distributivæ, optime hoc exemplo & ratione confirmatur: nam etiam Concilium nominans hominem justificatum, non addit signum distributivum, sed simpliciter dicit: *Si quis dixerit hominis justificati,&c.* & tamen est certum sermonem esse universalem de omni homine justificato, quia alias nihil certum vel firmum Concilium definiret: ergo.

30 Quinto idem declaro aliter ex eod.Concil.duo enim eodem contextu his verbis definit: *Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei,ut non sint etiam ipsius hominis justificati merita: aut ipsum justificatum bonis operibus,quæ ab eo per Dei gratiam fiunt,non mereri augmentum gratiæ: anathema sit.* In priori autem parte huius definitionis certum est sermonem esse universalem, etiamsi verba indefinita sint: ergo idem est dicendum de posteriori parte, cum Concil. eodem contextu, & modo loquatur. Unde argumentor sexto & ultimo ad hominem: nam, si ex definitione Concilii non habemus omnia & singula meritoria opera justificati hominis mereri augmentum gratiæ, etiam non habemus per omnia & singula mereri gratiam, aut gloriam, vel præmium essentiale: ergo erit liberum unicuique negare per actus elicitos a charitate mereri hominem aliquid pertinens ad præmium essentiale, vel substantialem sanctitatem, quæ in gratia, & charitate consistit, si non intensiores ipsa charitate: & consequenter neque oportebit fingere plures titulos, sed dicere solum actus intensiores mereri hoc augmentum: reliquos autem nullius esse meriti, nisi forte in ordine ad præmium accidentale: hoc autem ipsi dicere non audent (quamvis id optaverint, ut significant) maxime propter Concil. Trident.Ergo pari ratione non deberent aliud dicere. Consequentia prior in hoc fundatur, quod Concilium semper loquitur de his meritis per verba indefinita,sive in ordine ad gloriam, sive ad augmentum gratiæ, sive absolute, ut patet ex dict. Canon. 32. & ex Canon. 26. & Canon. 31. & toto c. 10. & 16.in quibus locis agens de bonis operibus meritoriis,nunquam addidit signum distributivum,nisi tantum referendo locum Pauli 1.ad Cor.15.*Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino*, cum tamen formalia verba Pauli sint: *Abundantes in opere Domini semper*: unde tacite ea interpretatur Concil. & satis quidem constat illud adverbium *semper*, quod tempora distribuit, in distributionem bonorum operum redundare: & in tota illa doctrina sermonem esse de bonis operibus justorum universaliter,& propter generalem rationem,seu valorem eorum:ideoque perinde esse indefinite, ac distributive loqui.

Falsa Concilii interpretatio refertur.

31 Video responderi posse, Concil. quidem loqui in illa definitione distributive, & universaliter de bonis operibus iustorum, ut rationes convincunt: esse tamen distributionem accommodatam: ideoq; per omnia quidem opera mereri justum,non tamen per omnia opera mereri omnia præmia ibi numerata a Concilio: sed aliquod ex illis juxta proportionem operis. Definit enim Concilium, justum per hæc opera *mereri augmentum gratiæ,vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit,consequutionem,atque etiam gloriæ augmentum:* non est autem necesse,ut justus per singula opera meritoria hæc omnia mereatur: nam per actum contritionis formatum meretur vitam æternam juxta probabilem D.Th.sententiam, & tamen non meretur augmentum gratiæ, & gloriæ: & per actum charitatis intensiorem, ut sic, meretur augmentum gratiæ & gloriæ, non autem vitam æternam, quæ jam supponitur debita,& non datur propter illam maiorem intensionem. Ergo similiter per opera remissa poterit mereri vitam æternam, non merendo augmentum gratiæ, aut gloriæ: nec novam, ut sic dicam,vitam æternam: sed eandem novo titulo: hoc ergo est satis, ut doctrina Concilii sit universalis de omnibus operibus justi ex gratia factis, cum distributione tamen accommoda præmiorum.

Refellitur.

32 Sed hanc etiam interpretationem Concilii falsam esse censeo, illiusque mentem fuisse, quodlibet opus justi, de quo ibi loquitur, mereri simul omnia illa, quæ ibi recenset. Dico autem, *de quo ibi loquitur*, ut excludam contritionem, vel amorem per quem homo tanquam per ultimam dispositionem justificatur: nam Concil. de illo actu non loquitur etiam ut intelligitur esse formatus per gratiam in eodem instanti justificationis, sed loquitur tantum de illis actibus qui vocantur fructus justitiæ, qui omnino supponunt iustificationem prius factam. Quod facile intelliget, qui considerаverit progressum Concilii in doctrina illa tradenda. Prius enim per prima novem capita de prima iustificatione disseruit, & de actibus ad illam requisitis, quibus causalitatem tribuit dispositivam: de merito autem illius dispositionis nihil dixit, quia incertum est, etiam in opinione Theologorum. Postea vero a c. 10. incipit agere de his,quæ post iustificationem consequuntur, aut fieri contingunt, ut sunt crescere, perseverare, cadere & resurgere: ac tandem in cap.16. concludit: *Hac igitur ratione justificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, &c.* loquitur ergo de operibus quæ consequuntur post primam gratiam, per quæ homo magis, ac magis sanctificatur: non ergo de contritione per quam homo iustificatur: nam per illam etiam ut formatam,non abundat iustitia: & quamvis iam sit opus hominis iusti subiectione,ut sic dicam,non tam operative: quia non est ab homine iustificato ut sic: Concilium autem loquitur de homine iam iustificato sic operante: & ideo instantia de contritione non est ad rem.

33 De his ergo operibus & fructibus iustitiæ docet Concilium,omnia & singula meritoria opera mereri omnia quę ibi annumerat.Quod primum probo ex tenore verborum,quæ copulativa sunt, &, ut certam contineant doctrinam,referri debent, non tantum ad collectionem bonorum operum, ut sic dicam, sed etiam distributive, ac determinate ad singula opera meritoria: quia alias eadem incommoda supra significata sequuntur, scilicet, non esse certam & determinatam doctrinam, sed valde confusam, & unicuique liberum relinqui, ut illud pręmium huic vel illi operi accommodet, prout sibi placuerit: sequitur etiam aliquando dari in homine iusto collectionem bonorum operum supernaturalium, quæ non sufficiat ad illa præmia ibi numerata promerenda. Deinde probatur ex reipsa: quia opus meritorium iusti, quod meretur augmentum gratiæ, meretur etiam augmentum gloriæ: quod per se notum est, & consequenter etiam meretur con-

conſecutionem gloriæ ſi in gratia deceſſerit, ut in priori parte declaratum eſt: meretur denique vitam æternam, quia quilibet gradus gloriæ eſt gradus vitæ æternæ, & conſequenter eſt etiam vita æterna; & Concil. non requirit, ut quodlibet opus mereatur totam vitam æternam: ſed in ſuo gradu, ſeu ex parte: igitur Concilium hęc omnia numerans, non ponit illa ut diviſim accommodanda, ſed ut omnino conjuncta cum merito augmenti gratiæ. Tertio, quia actus remiſſi juxta alium modum, non merentur vitam æternam ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum titulum, aut reſpectum rationis. Probatur, quia actus procedentes a gratia jã comparata, revera non poſſunt mereri vitam ęternam niſi augmentum ejus mereantur: hoc autem mereri non poſſunt, niſi merendo augmentum gratiæ, ut per ſe clarum eſt; ergo ſi actus remiſſi non merentur augmentum gratiæ, vel gloriç, nec vitam ęternam revera merentur. Prior propoſitio patet; quia vel merentur vitam ęternam ſecundum idem quod debebatur, vel ſecundum aliquid novum: ſi dicatur hoc poſterius, illud eſſe non poteſt, niſi aliquod augmentum; ſi vero dicatur prius, illud dicimus eſſe prçmium de ſolo titulo: quia re ipſa nihil novi datur in præmium, ſed idem ſecundum reſpectum accommodari dicitur. Et ob hanc cauſam omitto aliam evaſionem dictorum Theologorum dicentium. Concilium loqui non tantum de proprio reali augmento illo extenſivo in ordine ad plura opera, & plures titulos, & pro diverſitate operum ita deberi augmentum illud intelligi, & accommodari: nam totum hoc voluntarium eſt, & præter communem uſum, & proprietatem verborum, & prorſus enervat certitudinem de vero augmento gratiæ. Sic enim poſſet quis dicere gratiam eſſe qualitatem indiviſibilem, & inaugmentabilem in ſe ipſa: & omnia, quæ Scriptura & Concilia dicunt de augmento gratię, & virtutum infuſarum, intelligi de augmento illo extenſivo, & titulari. Eſt ergo illa interpretatio contra intentionem Concilii, quod contra Lutheranos definire voluit, vere, realiter, an intrinſece gratiam augeri per bona opera juſtorum, ſi ab eis fiant. Non me latet de Chriſto Domino ſcriptum eſſe Luc. 2. *proficiebat gratia*, quod ratione operum gratiæ communiter, & recte exponitur. Tamen ibi interpretatio illa ęſt neceſſaria juxta ſubiectam materiam: nec tamen propterea dici poterit, Chriſtum abſolute meruiſſe augmentum gratiæ, quia meruit, ut pluribus titulis gratiam haberet: quod tamen juxta aliorum ſententiam ſatis conſequenter dici poſſet. Non eſt ergo ſenſus illius loci, quod gratia ipſa habitualis Chriſti aucta fuerit, vel intenſive, vel extenſive propter novos titulos: ſed ſolum quod Chriſtus indies perficiebat plura opera gratiæ. Concilium autem hoc non ſolum docet de juſtis, ſed quod per exercitium talium operum, verũ & reale augmentum ſuæ habitualis gratię merentur.

Excluditur alia evaſio.

Septima ratio principalis contra illam opinionem.

34 PRæterea ex illa ſententia ſequitur, poſſe aliquem mereri de condigno per opera conſequentia etiam primam gratiam jam obtentam: quia ſi acceptatur homo ad eandem vitam ęternam, ad quam jam erat acceptus de juſtitia, propter merita ſubſequentia, cur non etiam acceptabitur ad eandem gratiam, ut illo titulo habeat eam, quam ſine titulo habebat? Scio reſponderi poſſe vitam ęternam nondum eſſe datam: gratiam vero jam eſſe collatam: ideo magis repugnare priorẽ gratiam dari iterum, vel potius continuari propter novũ titulum, quam acceptationem ad eandem gloriam iterum novo titulo fieri. Dici etiam poteſt primam contritionem mereri primam gloriam, & non primam gratiam: & ſic etiam actus ſubſequentes poſſe mereri eandem vitam ęternam, quamvis non mereantur eandem gratiam. Verũtamen hoc ultimo puncto incipiendo, contritio ideo non meretur primam gratiam, quia ipſa prima gratia data eſt ratione illius, tanquam ultimæ & convenientis diſpoſitionis: & ideo dum illa gratia informatur, immediate refertur ad gloriam, & non ad gratiam: tamen actus procedentes a gratia jam exiſtente in anima, nec ſunt, aut fuere unquam diſpoſitiones ad illam gratiam, nec pręcedunt etiam in aliquo ſigno naturæ, ut informes: ſed fiunt ſimul ut formati ab ipſa gratia, niſi ut formati per illam: & ideo, ſicut procedunt digni gloria, ita digni gratia: ſi ergo non merentur novam gratiam, neceſſe eſt ut mereantur prius habitam; & conſequenter, ſi actus ſint ad æquati ipſi gratiæ, ideoque mereantur totam vitam æternam illis correſpondentem, merebuntur etiam totam ipſam gratiam a prima uſque ad ultimam. Unde ad priorem reſponſionem fateor eſſe contra ordinariam legem meriti, de novo mereri id quod jam poſſidetur: maxime ſi ſit principium meriti: dico tamen id ſequi ex prędicta ſententia, quia illi actus ſunt digni gratia, ſicut & gloria: ergo, ſi propter illos non datur nova gratia, ſicut nec acceptatio ad novam gloriam: neceſſe eſt ut eadem gratia ſicut & eadem vita æterna jam conferatur, vel conſervetur propter illa merita, novo titulo.

35 Fortaſſe aliquis propter hęc dicet non ita dari idem prçmium propter plura merita, ut ſingula ſint cauſæ totales in genere meriti ipſius præmii: ſed ita, ut præmium detur propter omnia illa ſimul ſumpta concurrentibus ſingulis partialiter. Nam, licet ſingula, ſi per ſe ſola eſſent, digna forent toto illo præmio, utpote ipſi æqualia, tamen de facto non acceptantur, niſi ut coniuncta cum aliis: & ideo de facto tantum partialiter concurrant. Atq; hac ratione poteſt dici quilibet actus meritorius per ſe conſideratus, mereri augmentum vitæ æternæ, ſeu eſſentialis prçmii, quia reſpectu illius, maius eſt quam ſi ſine illo eſſet. Sicut in Chriſti operationibus dicimus, licet quodlibet opus per ſe conſideratum eſſet ſufficiens ad quodlibet præmium, tamen de facto non fuiſſe ordinata ſingula opera ad idem præmium ut totalia merita, ſed totam Chriſti vitam fuiſſe, quaſi unam actionem meritoriam continuatam, quę fuit ordinata ad præmium, tanquam adęquatam, & unicam cauſam totalem eius in eo genere: ſingulas vere actiones præciſe ſumptas, ſolum fuiſſe tanquam partiales cauſas, & ſub hac relatione fuiſſe, & a Chriſto ordinatas, & a Patre acceptas.

Alia evaſio.

36 Verumtamen reſponſio hæc, nec ab auctoribus illius opinionis datur, nec eſt conſequens ad eorum doctrinam, nec difficultates propoſitas ſatis expedit. Primo quia ex illa ſequitur nullum ex his actibus meritoriis recipere condignum præmium. Patet ſequela: quia dum actus dicitur eſſe cauſa partialis, vel id intelligitur ex parte effectus, ſeu partialitatis effectus (ut aiunt) & ſic ſequitur, ſolam partem illius præmii dari propter illud meritum, cum tamen illud eſſet dignum toto prçmio: vel intelligitur ex parte cauſæ; & ita etiam ſequitur illum actum per ſe non acceptari, tanquam rationem ſufficientem ipſius præmii, & conſequenter non acceptari ſecundum totam condignitatem ſuam. Secundo hoc repugnat communi modo operandi, & merendi hominum: ſtatim enim ac homo juſtus elicit actum charitatis ut octo, recipit totam intenſionem habitus correſpondentem merito illius actus: & conſequenter acceptatur ad gloriam eidem habitui proportionatam, quam obtinebit, etiamſi nullum alium actum meritorium habeat, dummodo in gratia moriatur: & cum hac independentia a futuris meritis ſit illa acceptatio: ergo illud meritum eſt cauſa totalis, vel ratio talis præmii, vel acceptationis: ſi ergo poſtea idem juſtus multiplicet ſimiles actus, non poſſunt eſſe cauſæ partiales cum primo actu eiuſdem præmii: quia prior cauſalitas, & acceptatio non mutantur: & ſicut primus actus comparatur ad ſecundum, ita ſecundus ad tertium, & tertius ad quartum, &c. ſi æquales ſunt, vel in gradu in quo ſunt æquales: nam unuſquiſq; acceptatur per ſe & independenter ab aliis, & ſub hac intentione formali, vel virtuali fiunt, & offeruntur a quolibet operante; eodemque modo promittit Deus præmium noſtris operibus, ut ex vulgaribus locis Scripturæ conſtat, & ex materia de merito.

Rejicitur

37 Unde non eſt ſimile, quod de operibus Chriſti afferebatur: nam unumquodque Chriſti opus, ſecundum valorem ſuum ſpectatum, erat tanti meriti & valoris, ut ſaltem ſecundum legem ordinariam non poſſet habere adequatum præmium. Et ideo neceſſarium fuit, ut ex pacto Dei, & ex relatione humanæ voluntatis Chriſti ſubordinatæ divinæ, determinationem reciperet illius præmii ad quod acceptandum

dum erat, vel secundum efficaciam, vel secundum sufficientiam. Et ob eandem causam, licet singula opera essent dignissima toto illo præmio, quod omnibus simul de facto correspondet, & multo majori in infinitum: de facto tamen non ita fuerunt oblata, & ordinata illa opera ad tale præmium per Christi merentis voluntatem, subordinatam etiam in hoc divinæ voluntati ita ordinantis, & promittentis præmium: quod factum est, vel ad maiorem abundantiam, vel ad maioris charitatis ostensionem, vel etiam ne in ratione meriti, vel satisfactioni viderentur superflua posteriora opera, si priora essent acceptata ad totum præmium absq; respectu ad posteriora. Et ideo in Christo Domino, fuit altior modus inferendi omnia opera sua ad effectũ meriti, vel satisfactionis. Nam in primo instanti suæ conceptionis obtulit omnem progressum vitæ suæ usq; ad mortem, tanquam unum & integrum meritum suæ mercedis, quam noluit sibi deberi propter singula opera, tanquam propter adæquatos titulos, sed propter collectionem omnium per modum unius: & propter singula, ut concurrentia ad illum cumulum integrandum: quæ omnia, quia alibi latius sunt declarata & probata, hic amplius non confirmantur. Ex eis tamen intelligi potest, etiam meritis Christi prout de facto instituta & ordinata fuerunt, non fuisse datum idem præmium propter diversa merita totalia secundum divinam ordinationem, & relationem merentis: sed hoc potius vitasse Deum tanquam minus congruum, minusq; consentaneum æqualitati justitiæ: quanquam, quia illa opera talia erant, ut nullum esse posset præmium adeo dignum, quin totum sub merito cuiuslibet operis cadere posset, ideo ordinatum est, ut & omnia & singula referrentur ad totum prĕmium, non tamen unum sine respectu, & consortio aliorum. Atq; ita ex Christi exemplo potius excluditur, quam confirmetur ille modus præmiandi plura merita adæquata & totaliter eodem prĕmio, prĕsertim in meritis & pręmiis omnino finitis.

Quomodo sentiendum de accidentalibus præmiis.

38 UT vero hæc ratio explicandi præmia justorum minus ingrata, & incredibilis fiat, addunt prędicti auctores, præmium nostrorum operum non consistere tantum in præmio essentiali, nec maiorem mercedem, aut gloriam consistere semper in perfectiori visione: hoc enim (inquiunt) cogitare rudissimorum hominum est, & viam spiritus omnino ignorantium: sufficit enim excedere in gloria accidentali cęteris paribus. Et hac occasione exaggerant ea, quę de prĕmiis accidentalibus, & aureolis beatorum tradunt Theologi in 4.dist.47. Ex quo inferunt, quamvis multitudo actuum, etiam elicitorum ab ipsa charitate per se non conferat ad majorem visionem beatificam, quæ nimirum excedat intensionem actuum illorum; conferre tamen ad maiorem gloriam simpliciter, atq; adeo ad maius prę-mium, quia confert ad maius præmium accidentale, quod consistit in speciali gaudio & honore ex illis operibus.

39 Sed hęc omnia erunt vera, si cum his accidentalibus prĕmiis, & illorum augmento non excludatur prę-mium essentiale, & augmentum eius. Quia vero in eũ finem afferri videntur, ut excludatur maius præmium essentiale, & augmentum eius ab omnibus actibus meritoriis, vel non elicitis a charitate, vel elicitis ab eadem charitate non intensioribus ipsa: ideo nobis non probantur, nec toleranda videntur. Nam omnino verum existimamus etiam per actus supernaturales aliarum virtutum mereri nos vitam ęternam, & augmentũ gratiæ & glorię. Concil. enim Trid. non dixit tantũ; amantibus: sed *bene operantibus usq; in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, &c.* & infra: *tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda:* non dixit, *tantum actibus dilectionis*, sed *bonis operibus*, de quibus rursus subdit: *Quæ virtus semper bona eorum opera antecedit, comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possunt.* Ubi evidenter loquitur de omnibus operibus supernaturalibus hominis justi,

Accidentalia præmia non excludunt essentiale.

Probatur ex Concil. Trident.

ad quæ sunt necessaria illa gratiæ auxilia. Quibus positis subdit Concilium: *nihil ipsis justificatis deesse quominus illis operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* Ubi expendo, *eisdem operibus in Deo factis quibus præcepta implemus, vere mereri nos vitam æternam:* implemus autem divina mandata, non solum actibus a charitate elicitis, sed etiam actibus aliarum virtutum, nec solis actibus intensis sed etiam remissis mandata implemus.

40 Nec potest Concil. explicari de solis præmiis accidentalibus: tum quia vita æterna non hoc significat, sed primario essentialem beatitudinem: cætera vero ut illam consequuntur, vel aliqualiter perficiunt: tum etiã, quia idem Concil. in can. 32. hanc doctrinam declarat de augmento gratię & glorię eorundem bonorum operum, quæ per Dei gratiam justus operatur. Tum denique, quia idem Concil. eod. cap. 16. ad hoc adducit verba Christi Joannis 4. *Si quis biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* In quibus verbis certissimum est, per vitam æternam principaliter significari essentialem beatitudinem, quæ vere animam satiat, & sitim eius extinguit, juxta illud Psal. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Aqua ergo gratiæ, dicitur salire in vitam æternam, quia per omnes actiones suas elevat hominem: & paulatim ducit, ut tandem Deo fruatur. Atque ita exponitur communiter ille locus: & plane in eo sensu a Concilio citatur. Quod proinde significat in eodem sensu accipienda esse alia testimonia Scripturæ, quæ ibi adducit, ut est illud 1. ad Cor. 15. *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino:* ubi ad literam Paulus loquitur de resurrectione gloriosa Sanctor. de qua toto illo capite differuerat. Et concludit laborem Sanctorum in hac vita non esse inanem, quandoquidem per illum, gloriam resurrectionis consequentur. Illa autem gloria principaliter, & essentialiter est in anima, & ab illa manabit ad corpus: unde in tantum hanc per labores huius vitæ comparamus (loquimur de puris hominibus) in quantum per eosdem essentialem beatitudinem promeremur, seu vitam æternam, quod idem est. Et hanc eandem intellexit Concilium esse illam magnam remunerationem, de qua loquitur Paul. ad Hebræos 10. & coronam justitiæ, de qua 1. ad Timoth. 4. ait Paulus esse sibi *repositam, quia fidem servavit, cursum consummavit, bonum certamen certavit:* quibus verbis omnia genera bonorum complectitur. Denique nomine vitæ æternæ significari in Scriptura hominis beatitudinem, & finem ubi est summum bonum eius, docuit expresse Augustinus 19. de Civit. capite undecimo, afferens illud ad Romanos sexto: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Et lib. 1. de Trinit. cap. 8. eodem modo exponit illud Joannis 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Jesum Christum:* sive sit sensus, cognitionem Dei per visionem esse ipsam vitam æternam, sive, (ut frequentius exponitur) cognitionem Dei, de Christi per fidem esse initium, & fundamentum vitę æternę comparandæ.

De essentiali præmio communiter est sermo in Scriptura.

41 EX qua doctrina Concilii intelligitur, quoties in Scriptura sacra simpliciter est sermo de mercede, aut retributione bonorum operum prĕcipue intelligi de prĕmio essentiali, quod in visione, & fruitione ipsius Dei consistit, & de hoc esse principalem promissionem: de accidentalibus vero, tanquam de accessoriis, & annexis illis: ideoq; nulli actui vere meritorio de condigno, & juxta promissionem seu pactum Dei cum hominibus justis integre satisfieri per solum accidentale præmium, nisi supponatur substantiale. Hoc patet ex illis generalibus verbis Concilii: *Tanquam merces ex ipsius Dei promissione, ipsis bonis operibus, & meritis fideliter reddenda.* Unde paulo inferius exponit hanc esse mercedem a Christo promissam propter potus aquæ fri-

frigidæ, Matth. 10. & pondus gloriæ, de quo loquitur Paul. 2. ad Cor. 4. & dicit nos illud mereri per momentaneam & levem tribulationem.

42 Sic ergo intelligenda erunt a nobis alia Scripturę loca, quæ de hac mercede loquuntur, ut eſt illud Jac. 1. *Beatus vir qui ſuffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe*: quod addit, non quia illa corona ſoli dilectioni ſit promiſſa: nam ibidem dicitur eſſe promiſſa patientiæ, ſeu ſuſtinentiæ tentationis; ſed juſtis, & diligentibus Deum facta eſt hæc promiſſio, juxta illud 1. ad Cor. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodeſt*. De hac igitur mercede dicitur Apoc. 22. *Ecce venio cito & merces mea mecum eſt, reddere unicuique ſecundum opera ſua.* Et illud Sapien. 5. *Juſti autem in perpetuum vivent, & apud Dominum eſt merces eorum.* De qua dixit Deus Abrae Gen. 15. *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis*: quia ſcil. eſt ipſemet Deus, ut omnes exponunt; & D. Tho. optime intellexit, quando interrogatus a Chriſto quam mercedem eſſet accepturus, eo quod de ipſo bene ſcripſiſſet, reſpondit: *Domine non aliam ſed teipſum*: non ergo ſperabat tantum accidentalia præmia propter ſcribendi meritum, ſed Deum ipſum ut eſſentialem mercedem: quam etiam eſſe illum denarium diurnum operariis datum Matth. 20. omnes intelligunt. De illa etiam Chriſtus dixit Jo. 4. *Qui metit, mercedem accipit, & congregat fructum in vitam æternam.* Et Matth. 5. *Gaudete, & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cœlis*: quam ibidem ſub diverſis quidem nominibus, eandem tamen propter varia virtutum opera promittit; ſcilicet pauperibus, mitibus, miſericordibus, &c. & ſub nomine regni cœlorum, filiationis divinæ, &c. & Matth. 25. eandem intelligit nomine Regni, quod in finali ſententia juſtis retribuitur ptopter bona opera. Denique ſunt optima Pauli verba ad Coloſſ. 3. *Quodcunque facitis, ex animo operamini ſicut Domino, & non hominibus, ſcientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis*. Ponderandum eſt enim illud verbum, *Quodcunque facitis*, nam evidenter complectitur omne opus in Domino factum, ſicut dixit Concilium. Deinde advertendum eſt illud verbum, *Retributionem hæreditatis*: nam per hæreditatem non ſignificatur in Scriptura niſi eſſentialis beatitudo, quæ per ſe gratię reſpondet: ut ſumitur ex illo Pauli: *Si Filii & hæredes*: & Concil. Trident. in citato loco ſatis declaravit. Retributionem ergo huius hæreditatis, ait Paul. certiſſime expectandam eſſe, quidquid in Deo, & propter Deum faciamus.

Ac propterea Auguſt. l. 1. de Trin. c. 8. loquens de viſione Dei facie ad faciem; dixit illam contemplationem promitti nobis ut finem actionum omnium, & æternam perfectionem gaudiorum omnium: & infra ait: *Contemplatio quippe merces eſt fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur*: & c. 10. *Boni operis tranſituri merces eſt requies permanſura*: per opus tranſiturum opera Marthæ intelligens, per requiem vero perfectam contemplationem Mariæ: quod vere uſq; ad finem libri late proſequitur. Et l. 1. de Moribus Eccleſiaſt. c. 2. *Vita* (inquit) *æterna eſt eorum præmium: cujus promiſſione gaudemus*; & ſubdit: *Hic fortaſſe non incongrue quæritur ipſa vita æterna quid ſit.* Reſponde: *Sed ejus largitorem audiamus. Hæc eſt ergo vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Jeſum Chriſtum*: *æterna ergo vita eſt cognitio veritatis.* Igitur in omni vero merito de condigno apud Deum hoc eſt ponendum tanquam fundamentum, ut ſic dicam, omnium pręmiorum accidentalium: propterea enim vocatur ab Auguſt. tota merces, ſeu totum pręmium, quia illud eſt quod per ſe ac principaliter promittitur; cætera ratione illius.

43 Et revera ipſa ratio, & nomen præmii accidentalis hoc præſefert. Nam ideo accidentalis dicitur; quia ut accidens, & quaſi ornamentum alterius datur: quod non ſolum intelligendum eſt reſpectu perſonæ, ut dicti auctores videntur intellexiſſe: ſed etiam reſpectu cuiuſcunque operis meritorii de condigno coram Deo, quia omnibus & ſingulis operibus in Deo factis, id eſt, habentibus conditiones a Concil. Trident. declaratas, promittunt ipſas merces vitæ æternę: quam oſtendimus eſſe eſſentialem beatitudinem, ſeu augmentum eius. Nam ſi hæc merces promittitur danti poculum aquæ frigidę, ut Concil. declaravit, cuinam operi meritorio deneganda eadem merces? Igitur quoties in Scriptura promittuntur aliquibus operibus accidentalia præmia, nunquam excluditur ſubſtantiale: ſed illo ſuppoſito ſecundum proportionem & condignitatem operis, alia ſuperadduntur tanquam ornamenta quædam, ſeu prærogativæ. Et hoc modo explicant aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum Theologi omnes, quos in re omnibus nota nunc referre ſupervacaneum cenſeo. Quis enim illorum unquam dixit adæquatum ſeu principale præmium martyris (v.g.) quantum ad actus fortitudinis; aut Doctoris, quantum ad omnes actiones docendi, ſeu ſcribendi: & Virginis, quantum ad obſervantiam caſtitatis & virginitatis, eſſe ſolas aureolas quantum ad gaudium accidentale.

Ex ipſis vocibus probatur aſſumptio

Explicatur in aureolis ex communi conſeaſu.

In ſuum ſenſum D. Thomam trahunt prædicti auctores.

44 NOn deſunt quidam, qui hoc dogma D. Th. attribuant, eo quod interdū dicat in operibus meritoriis quantitatem meriti quoad præmium eſſentiale attendi ex charitate, quoad accidentale vero ex propria bonitate virtutis moralis, ut conſtat 1. p. q. 95. art. 4. & 1. ad Cor. lect. 2. & ad Rom. 9. lect. 5. Quæ loca dicti auctores ita exponunt: ſcil. intellexiſſe D. Th. actus omnium virtutum, etiam infuſarum præter charitatem, non mereri pręmium eſſentiale ſecundum ſe ac formaliter: ſed ſolum quaſi denominatione extrinſeca ratione ſolius actus charitatis imperantis; ideoq; ipſi verbis fatentur hominem juſtum per actus virtutum moralium imperatos a charitate mereri præmium eſſentiale: non tamen aliud, neq; maius quam mereretur per ſolum æqualem actum elicitum charitatis, & ſola denominatione extrinſeca tribui aliis. Sicut dicimus hominem mereri dando eleemoſynam, ſcribendo, aut concionando, &c. cum tamen meritum reſpectu pręmii eſſentialis ſit in actu interiori: exteriori autem ſolum per denominationem extrinſecam tribuatur. Hunc vero ſenſum nunquam D. Tho. declaravit, & res ipſas in ſe mihi probabilis, aut veriſimilis non eſt: primo propter omnia dicta teſtimonia, quæ omnibus operibus bonis, quatenus bona ſunt, & ex gratia facta, promittunt eſſentialem mercedem. Secundo quia alias nunquam homo per opus moralis virtutis actu mereretur pręmium eſſentiale novum, ſed proprie ac formaliter, niſi quando actum elicitum a charitate exerceret, quo imperaret actum moralis virtutis, ſicut non meretur per actum externum ceſſante interno, niſi fortaſſe per denominationem extrinſecam, quod nullius momenti eſt: neque inde creſcit novum pręmium eſſentiale: conſequens autem eſt duriſſimum, & pręter communem ſententiam Theologorum, & pręter omnia quę ex Scriptura adduximus: nobiſque ſufficere debet quod Trid. Conc. inter requiſita ad merendum pręmium eſſentiale hoc non poſuit: & addidit, operibus habentibus conditiones ab ipſo poſitas, nihil deeſſe. Eſt propterea ultra humanam conditionem ſemper actu exercere formalem amorem, quandiu in actuali exercitio aliarum virtutum moralium verſatur: nimiſq; liberalis fuiſſet Deus in promittenda mercede, ſi hanc conditionem a nobis exegiſſet. Et præterea debuiſſet illam aperte & clare in ipſo pacto, ſeu promiſſione proponere: quod tamen non fecit.

Bannes 2. 2. q. 24. ar. 6. dub. 5 concl. 3. ſed ſine fundamēto trahūt in eum ſēſum omnino falſum.

45 Item multum derogat dignitati & bonitati aliarum virtutum infuſarum: qu. enim credibile eſt voluntatem credendi Deo in homine juſto non eſſe per ſe meritoriam viſionis divinę, pręciſo quolibet alio actu imperante, cum ille actus intrinſece ac formaliter ſupernaturalis ſit, & Deum ſuo modo attingat & eius laudē maxime cedat, & alias ſupponatur dignitas gratiæ in perſona: & alioqui ſit magna proportio inter illud meritum, & pręmium: nam ut in 1. 2. q. 3. D. Tho. dixit, viſio optima proportione reſpondet fidei. Eadem fere ratio eſt de actu ſpei, qui etiam ſupernaturalis eſt, & Deum ipſum attingit ut ultimum finem nobis amandum, ut ſperandum: qui etiam eſt dignus præmio; & nullum eſt ibi proportionatum niſi comprehenſio, &

intentio ipsius Dei non tantum ob imperium charitatis, sed tantum ex ratione sua, ut ex doctrina D.Tho.in loco proxime cit. sumi potest. Imo non solum ita est meritorius, sed etiam alia opera ex eius relatione procedentia, ad meritum sufficient: nam operari intuitu mercedis ęternę, non solum bonum esse, sed etiam meritorium ejusdem ęternæ vitę, juxta doctrinam Concil.Trid.Sess.6.ca.11. & can.31. & illud Psal.118. *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum propter retributionem*. Deinde actus religionis, quibus colitur Deus in seipso, & ut supernaturali fide revelatus, aptissimi sunt ad promerendum Deum ipsum, ut essentiale pręmium, cum illius debitum cultum & honorem contineant. Idemq; est de actibus pœnitentię, & similibus. Ac deniq; de omnibus actibus supernaturalibus, etiamsi mortales sint, est generalis ratio; quia sicut procedunt a supernaturali principio; ita natura sua tendunt in supernaturalem finem ultimum, etiamsi ex speciali intentione operantis in illum non referantur: suntq; media ex se apta & proportionata ad illum finem consequendum: ergo cum alias ex generali ratione actus morales boni sint meritorii, juxta doctrinam D.Th.qu.21. & alioqui ex parte personæ operantis habeant dignitatem gratię, nihil illius deesse potest ad ipsum finem ultimum promerendum, cum non desit ei promissio, ut ostensum est: mereri autem ipsum finem ultimum supernaturalem, est mereri pręmium essentiale.

Explicatur mens D. Thom.

40 Verus ergo D.Tho.sensus est, quem ipsemet aliis locis declarasse videtur, scil.1.2.qu.114.art.4.ubi sic ait: *Principalitas meriti penes charitatem consistit*: & infra: *Meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario secundum quod earum actus ex charitate imperantur*. Ubi non agit de merito accidentalis pręmii, sed essentialis: ejus meritum proprium tribuit his operibus moralibus, & distinctum ab illo, quod immediate est elicitum ab ipso actu charitatis. Quod autem requirit charitatis imperium; alii de virtuali, alii de habituali imperio interpretantur. De actuali vero fere nullius ex discipulis ejus. Et sane verba illa Pauli 1.ad Corint.13.quę D. Tho. adducit: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*: non plus probant, quā de charitate habituali. Nec illud Joan.14. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo: & ego diligam eum: & manifestabo ei meipsum*: pręmiserat enim Christus: *Qui habet mandata mea, & servat ea, is est, qui diligit me*. Ipsa ergo mandatorum observatio est quædam virtualis dilectio, quæ non potest esse sine charitate formali, saltem habituali. Unde idem D.Tho.2.2.qu.83.art.15.dixit efficaciam merendi procedere ex radice charitatis. Quod declarans in oratione, de qua ibi tractat, ait procedere a charitate, mediante religione, cuius actus oratio est. Non est ergo necessarius semper actualis influxus ipsius charitatis, præsertim in actibus alias supernaturalibus in sua specie, de quibus præcipue agimus. Hi ergo actus (ut mentem D.Th. declaremus) duobus modis considerari possunt: uno modo ut natura sua sunt radicati in charitate & tendunt in finem charitatis: & aliqua parte includunt virtualem dilectionem: quatenus hæc observationem mandatorum requirit: & ut sic sunt hi actus proportionati ad essentiale præmium promeredum, si operans sit in gratia, ut plane colligitur ex doctrina eiusdem D.Th. distinct.qu.114. tribus primis articulis. Alio modo possunt considerari secundum propriam bonitatem moralem pręcise sumptam: & ut sic dicitur illis correspondere aliquod præmium accidentale: quod non tam est secundum speciales leges meriti de condigno, quod nunc est inter nos, & Deum, quam secundum naturalem proportionem: nam ad hoc genus præmii imperium charitatis necessarium non est, præsertim formale, aut virtuale, quod sit ex pręcedenti actu formalis charitatis, vel intrinseca natura actus ex se tendentis in finem supernaturalem: nam etiam actus morales boni mere naturales, pręsertim in homine grato merentur aliquod præmium accidentale. Imo si pręmium illud tantum est gaudiū quoddam de operibus benefactis, etiam habitualis charitas non etiam erit necessaria ad tale meritum: quia, ut supra argumentabar, etiam poterit beatus gaudere de operibus moralibus, vel infusis, factis in statu peccati, ut de fide servata, de justitia exercitata, &c. Et ideo dixi, hoc præmium non esse secundum leges condignitatis, & justitiæ, quę servantur in supernaturalibus operibus justorum, non vero in mere naturalibus, aut in his quæ sine statu gratiæ fiunt: sed esse secundum generalem quadam rationem, & connaturalem proprietatem cujuscunque boni operis moralis, quod quatenus tale est, est dignum aliqua laude, & gaudio.

Actus virtutū moralium supernaturales esse sunt sine formali actu charitatis.

47 Neq; est verum, opera virtutum moralium non posse esse in se supernaturalia, & procedentia ex auxilio gratię, nisi etiam procedant ex aliquo formali actu charitatis, per quem imperentur. Nā huiusmodi opera non habent quod sint supernaturalia formaliter ab huiusmodi imperio: alias non essent in se supernaturalia, sed tantum per denominationem extrinsecam, sicut actus virtutum acquisitarum: nec posset verū discrimen assignari inter virtutes infusas morales & acquisitas: quod falsū esse nunc supponimus. Habent ergo quod sint supernaturalia ex sua natura & specie, quam habent ex propriis obiectis, quantenus bonitatē & honestatem dicunt per conformitatem ad naturam & regulam supernaturalē. Neq; etiam indigent illo actu charitatis imperantis, ut dante effective supernaturalitatem talibus operibus: quia ad hoc sufficit proprius habitus infusus cū concursu gratiæ, supposita excitante gratia proportionata. Cū ergo hęc etiam sufficiunt ad meritum præmii essentialis juxta doctrinam Conc.Trid.non est hoc negandum his actibus, neq; ad illud aliqua alia voluntaria conditio exigenda. Quo fit ut magnitudo, seu perfectio intensiva essentialis pręmii non solum non sit mensuranda per unum tantum actum intensiorem a charitate elicitū, verum etiā nec per solam multitudinem bonorum actuum elicitorum a charitate: sed absolute per totam multitudinem supernaturalium actuum, in quibus inesse potest proprium meritum de condigno illius essentialis præmii. Hoc tamen non obstat quo minus his etiā actibus respondeant accidentalia pręmia, vel aliquo modo connaturalia talibus operibus, ut de gaudio illorū diximus: vel certe aliquando præparata ex speciali prærogativa, & liberalitate Dei, ut est verisimile de illis tribus, quæ aureolæ dicuntur: & de illo honore assistendi specialiter in ultimo judicio Christo judicanti, qui promittitur pauperibus spiritu: & de aliis similibus, quæ recte adjunguntur præmio essentiali: sine illo tamen non sufficerent ad Dei permissionem impediendam: neq; efficerent hominem magis gloriosum, aut beatum simpliciter: nam ille est simpliciter beatior, & majus habet præmium meritorum, qui in essentiali beatitudine superat, quantumvis alius excedat in prærogativis accidentalibus, quia omnia alia comparatione fruitionis ipsius Dei quasi nihil sunt. Si vero duo habentes æquale præmium essentiale, in accidentalibus inæquales sint: ille, qui plura accidentalia habuerit, secundum quid erit beatior, non simpliciter: quia beatitudo simpliciter est ultima felicitas, & in hac sunt ęquales. Igitur accidentalia pręmia nihil juvant ad illam sententiam defendendam: eo vel maxime quod quantū spectat ad presentē quęstionē de revivificentia meritorū jam supra ostensum est nō satis esse accidētale pręmiū, ut illa reviviscere dicantur

Unde mensuranda sit præmii essentialis magnitudo.

Cur pluribus actibus non intensis non respondeat intensum præmium?

48 SEd quæret hic tandem aliquis, cur multitudini actuum, qui non faciunt unum intensiorem, non respondeat etiam multitudo præmiorum, sed unum & idem pręmium intensius? servanda est enim proportio inter præmium & meritum: hæc autem servatur in illo priori modo, non vero in posteriori. Simile dubium est, cur virtutes variæ, & secundum actus perfectiores tum in essentia, tum in perfectione omnes concurrant ad augendum unum & idem præmium: & consequenter etiam ad augendum habitum charitatis, qui erit mensura illius præmii, ut sentit D. Tho.1.p.q.12.art.6. Respondeo eadem ratione interrogari posse (quod Scotus aliquando a D. Tho. postulat) cur actus charitatis, qui est in voluntate, recipiat præmium in intellectu per Dei visionem? Ratio ergo generalis est, quia homo in hac vita est constitutus, ut suum ultimum finem consequatur, non uno vel alio genere, seu specie actuum,

ſed omnibus ſuis actionibus humanis ſi conſentanee ad illum finem eas velit operari. Hinc ergo eſt,ut eſſentiale omnium talium operum præmium ſit propria & formalis conſecutio hujus finis,quæ una ſola in unoquoq; beato eſſe poteſt ac debet ſecundum convenientem ordinem rerum: & ideo non potuit in tali præmio eſſe augmentum extenſivum ſecundum multitudinem præmiorum eſſentialium: debuit ergo eſſe augmentum intenſivum ejuſdem eſſentialis præmii. In his enim rebus moralibus non tam eſt attendenda proportio phyſica, quam moralis & prudens æſtimatio: cauſalitas autem meriti moralis ſecundum prudentem æſtimationem eſt in multitudine operum, quæ ad aliquem finem, cui ſunt proportionata, ordinantur: æquivalent enim uni operationi perfectiori, vel in intenſione, vel in eſſentia, cæteris paribus, augent moralem valorem in ordine ad perfectiorem mercedem. Accedit præterea, quod huiuſmodi operationes ex dignitate gratiæ accipiunt magnam æſtimationem & valorem moralem in ordine ad tale præmium. Sicut in Chriſto Domino quilibet actus quantumvis remiſſus habebat valorem ad quamcunque intenſionem gratiæ promerendam ob dignitatem perſonæ; & ex eadem habebat quilibet actus moralis virtutis ſufficientiam ad promerendam gratiam & virtutes Theologales,& quaſcunq; alias cuicumque perſonæ,& in quocunque gradu. Ad huius ergo imitationem (non ad inæqualitatem) eo quod gratia ſit ſemen gloriæ,omnes fructus ab illa manentes habent proportionem,& valorem ad illam promerendam,& augendam. Poteſt etiam aliter explicari; quia homo juſtus per omnia opera gratiæ cuiuſcunque ordinis & intenſionis ſint moraliter loquendo, magis ac magis ſanctificatur,juxta illud Apoc. ult. *Qui juſtus eſt,juſtificetur adhuc*, & quod de Chriſto Domino ſcriptum eſt Luc.2. quod proficiebat gratia, multi intelligunt eſſe dictum propter opera ſanctitatis, quæ in dies multiplicabat. Sicut etiam e contrario injuſtus multiplicando opera peccatorum, etiamſi intenſiora non ſint, moraliter ſit indies magis iniuſtus apud Deum, & dignus maiori ſupplicio, non ſolum in multitudine pœnarum,ſed in intenſione earum,& maxime in pœna eſſentiali,quæ reſpondet illis peccatis,ut deordinant ab ultimo fine: ita ergo maiori ratione multiplicatio operum gratiæ moraliter conſtituit ſanctiorem hominem; & ideo habet proportionem, & valorem, ut mereamur verum augmentum phyſicum internæ ſanctitatis habitualis, & inhærentis animæ, & conſequenter charitatis, & præmii eſſentialis quod huic ſanctitati ejuſque operibus reſpondet.

Concluſio totius concurſus.

49 EX his ergo (ut ad noſtrum inſtitutum revertamur) ſatis conſtat eſſentiale præmium, quod in futura vita ſperamus, non eſſe commenſurandum, in perfectione ſua intenſiva,uni actui intenſiori,quem homo in hac vita exercuit in eo ſtatu gratiæ, in quo tandē mortuus eſt: ſed etiam ſecundum multitudinem operū habentium aliquam condignitatem ad illud præmium. Ex quo ulterius manifeſte concluditur,cum merita omnia mortificata per peccatum, per pœnitentiam ſubſequentem in eo ſtatu conſtituantur, ut jam viva ſint apud Deum,& digna eſſentiali præmio, (ut jam probatum eſt,& ab auctoribus,cum quibus nunc diſputamus, non negatur) concluditur inquam,reviviſcere hæc opera ad proprium & ſpeciale præmium eſſentiale;id eſt,ad aliquem gradum gloriæ,& beatitudinis eſſentialis, qui non daretur huic homini pœnitenti propter pœnitentiam,& omnia merita poſt illam exhibita,ſi non habuiſſet merita præcedentia. Patet ex dictis,quia illa propria merita jam vivificata, co iuncta cum ſubſequentibus, componunt maiorem cumulum meritorum, in quo & eſt tota multitudo, & perfectio operum,quæ poſt pœnitentiam ſubſecuta ſunt.Et ſunt præterea alia multa opera meritoria,quæ augent multitudinem: ſed cæteris paribus, ex multitudine meritorum augetur intenſive eſſentiale præmium: ergo ratione meritorum quæ vivificantur, cæteris paribus, datur maius eſſentiale præmium,quam ſine illa daretur:& hoc eſt illa reſurgere ad proprium præmium eſſentiale.

50 Deinde ſatis etiam ex dictis conſtat,quid ſentiendum ſit de illa ſecunda ſententia, & omnibus corollariis quę inferebat. Quidquid enim ſit de augmento habituum infuſorum in hac vita per actus meritorios magis vel minus intenſos, aut perfectos, ſive ſemper vivos,ſive per mortificationem vivificatos; de quo poteſt eſſe probabilis controverſia,& ex utraque pars incerta, quam infra attingemus: quidquid item ſit de quantitate, vel proportione ſecundum quam meremur per actus intenſos, vel remiſſos inferiorum vel ſuperiorum virtutum: quod ad præſentem diſputationem nihil refert: quod ſpectat ad rationem merendi,& conferendi eſſentiale præmium,quam illa ſententia proponit & declarat: nobis valde diſplicet propter omnia,quæ in eius examinatione adduximus: & revera extenuat multum eſſentiale præmium beatorum,magiſque conſtituit præmium in ipſiſmet meritis, quam in aliquo bono quod Deus propter illa conferat. Quod, licet in ſuperioribus tactum ſit,reſpondendo ad omnia argumenta & exempla, quæ ab illis auctoribus inſinuantur, evidentius fiet. De fundamento ergo principali hic nihil dicimus, niſi ad ſummum procedere de augmento huius vitæ de quo poſtea: non vero de ipſis meritis: nam hæc non requirunt aliquam diſpoſitionem, ut eis proprium præmium debeatur, ſi alioqui viva, vel vivificata jam ſint: præmium autem in futura vita dandum vel non requirit diſpoſitionem præter ipſa merita & carentiam omnis culpæ, & reatus pœnæ: ut ſi illam requirit dabitur ſtatim in inſtanti mortis propter eadem merita, ut latius ſect.ſequenti.

Iudicium fertur de alia ſententia.

Reſponſio ad fundamenta contraria.

51 AD illa vero omnia, quibus illa opinio declarat poſſe merita reſurgere ad maius præmiū, licet non reſurgat ad maiorem viſionem, dicimus inprimis, etiamſi omnia conſideremus, totum illud augmentum eſſe valde accidentarium, & inſufficiens ad juſtam & condignam retributionem meritorum, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt. Deinde addimus, aliud eſſe, viſionem poſſe creſcere in ratione viſionis & beatitudinis,quamvis non creſcat in ratione præmii, aliud vero e contrario eandem viſionem poſſe creſcere in ratione præmii, licet non creſcat in ratione viſionis. Quæ duo a dictis auctoribus confunduntur; & latenter ſit tranſitus ab uno ad alterum cum magna æquivocatione: quæ ex eo etiam augetur, quod interdum comparantur viſiones ſecundum diſtinctos gradus, quorum aliqui conferuntur propter merita,alii vero non: & inde ſit argumentum ad eandem viſionem ſecundum ſe totam: quod nimirum illa,eadem permanens in ratione viſionis,poſſit creſcere in ratione præmii: & hoc eſt imprimis in toto hoc diſcurſu advertendum. Et præterea quod aliquando ſit comparatio in una & eadem perſona aliquando vero in diverſis:cum tamen longe diverſa ſit ratio.Quæ omnia breviter ſic declaro.

Viſio poteſt creſcere, quin creſcat ut præmium

Bannezius Relect. ſpecial. de augmento charitatis quæ 3. pau. lo ante ſolutiones arg.

52 Nam illud principium certum & conſtans eſt, non eſſe de ratione viſionis Dei, ſeu beatitudinis eſſentialis quod ſit præmium meritorum, ut in ſola Chriſti anima videre licet: nam in omnibus aliis ſecundum legem a Deo ſtatutam, ſemper viſio illa eſt meritorum præmium,vel propriorum ipſius recipientis, vel ſaltem ipſius Chriſti. Loquendo autem de meritis propriis ipſius perſonæ, etiam certum eſt non in omnibus beatis viſionem illam habere rationem præmii, ut patet in infantibus baptizatis. Ex quo ſit,ut aliquis poſſet creſcere in ordine ad viſionem ſeu beatitudinem ſibi debitam, licet non creſcat in præmio; quia nimirum illud quod accreſcit non datur propter merita,& ita non habet rationem præmii. Et eodem modo eadem viſio poteſt eſſe maior beatitudo, & non maius præmium: quia nimirum non eſt præmium ſecundum ſe totam, ſed ſecundum aliquid ſui. Et ſimili modo, comparando duos beatos, poteſt unus habere maiorem viſionem, & minus præmium propriorum meritorum: & alius e contrario maiorem viſionem,& maius præmium: quia fieri poteſt ut unus habeat minora merita propria & maiorem applicationem meritorum Chriſti: & alius e contrario plura merita propria, & minorem gratiam datam ex opere operato propter ſola merita Chriſti.

Nō eſt de ratione viſionis quod præmium ſit.

Si

Si autem attente considerentur ea inter quæ fit comparatio: quando visio minor dicitur esse maius premium, non comparatur cum tota illa visione secundum se totum, sed secundum illos gradus, secundum quos datur propter merita propria & in eis præcise stando, altera visio, sicut est maius præmium, ita & maior visio, non enim est maius præmium solum quia datur propter plura merita: sed quia in se est revera excellentior secundum se totam, quam præcise considerata secundum eos gradus qui dantur propter merita propria. Et similiter, quando in uno & eodem dicitur eadem visio esse maior in ratione visionis, quam in ratione premii, non est quia tota illa datur propter pauciora merita: sed quia illa est aliquid quod est premium, & aliquid quod non est premium propriorum meritorum, & utrumque simul majus est quam alterum tantum. Omnes ergo illæ comparationes nihil ad rem præsentem faciunt: sed ostendendum esset extra rem de qua agimus, quod eadem visio secundum se totam possit esse major in ratione premii essentialis, etiamsi non sit major in ratione visionis: quod nobis videtur impossibile: quia in hac comparatione non adduntur aliqui gradus visionis propter alia merita, vel sine meritis propriis, sicut in aliis comparationibus fit: neque addi possunt: alias jam augeretur visio in ratione visionis, cuius oppositum supponitur. Si ergo tota visio est premium alicuius meriti, non potest eadem manens esse maius premium, presertim essentiale.

Visio non potest crescere ut præmium, quin crescat ut visio.

53 Preterea, ut intelligantur exempla, quæ ibi afferuntur, adverto duplex posse esse virtutis præmium: unum est intrinsecum, perficiens ipsum qui recipit premium, quod potest dici bonum proprii commodi: aliud est premium extrinsecum consistens in laude, vel honore: laus enim est in laudante, & honor in honorante, quamvis vera causa honoris, & laudis esse debeat in eo, qui laudatur, vel honoratur. Hæc duo attigit Div. Tho. 1.2.qu.21.art.2. & 3. tantumque inter ea distinguit, ut ad principia diversa illa revocet. Dicit enim actum bonum esse laudabilem, & meritorium: laudabilem quidem quatenus liber est, & in potestate operantis: meritorium vero secundum quod refertur ad alterum in cuius commodum vel honorem redit: & consequenter omnino distinguit laudationem actus a retributione. Nam laudatio non respicit actum ut meritorium, sed præcise ut laudabilem: unde non habet rationem veri premii: quia nihil per eam confertur personæ laudatæ, neque per se debetur ex justitia, sed ex quadam connaturali proprietate talium actuum. Ac propterea etiam non tantum confertur a gubernatore, & distributore præmiorum, sed a quolibet vero æstimatore virtutis. Deinde ob hanc causam, cum Deus non sit capax meriti, aut premii, dignus tamen est laude propter sua opera. Premium autem respicit actum, ut apud alterum, meritorium retributionis ex justitia quatenus ad illum aliquo modo spectat, & præsertim quando proprium pactum inter premiantem, & merentem intercedit.

Duplex est virtutis præmium.

54 Ex hac ergo doctrina generatim infero, propriū virtutis premium apud Deum quod illi ex justitia distributiva, vel commutativa debetur, non esse laudationem per se, & ex sola natura rei loquendo. Neque id docuit D.Tho. dict. qu. 22.art.3. ut ei imponitur; sed solum dixit actum bonum, & voluntarium, esse laudabilem: quod longe diversum est: nam idem D. Th. 1.2.quæst.2.art.1. ad 1. dixit honorem non esse præmium virtutis. Et rationem insinuat in corpore, quia premium virtutis debet esse aliqua excellentia eius, quod virtutem operatur: honor autem non est excellentia eius, sed est signum excellentiæ quam supponit. Addit vero duo in illa solutione quæ ad rem præsentem maxime spectant: unum est homines accipere ab hominibus honorem loco præmii, *quasi a non habentibus ad dandum majus*. Quo unico verbo excluduntur omnia exempla humana, quæ ad rem presentem adducuntur. Quando enim inter homines res minima propter excellentia opera collata magni habetur, ideo est, quia non æstimatur ut res, sed ut signum in testimonium excellentiæ: quod signum habet rationem honoris, quæ inter homines maxime æstimatur: quia nimium amant suam excellentiam: & ideo, quando hæc ab hominibus conferri potest, saltem signum & testimonium eius cupiunt: & illud præferunt sæpe aliis temporalibus commodis, quæ & hominibus conferri possunt. Et, quia tanto maius est testimonium hoc, quanto ab excellentiori persona datur: ideo huiusmodi signum a Summo Pontifice, vel alio Principe collatum, tanquam maximum præmium æstimatur. Secundum quod Div. Thom. addit: *Verum autem præmium virtutis est beatitudo, propter quam virtuosi operantur.* Dixerat autem in corpore articuli beatitudinē non posse esse honorem, qui est signum excellentiæ: sed esse ipsammet excellentiam maxime perficientem hominem. Ergo ex D. Tho. sententia, verum præmium virtutis est beatitudo, quatenus est intrinsecum bonum maxime perficiens hominem.

Laudatio non est per se præmium a Deo debitum virtu. ex D. Thom.

Assignatur disparitas exemplorum pro falsa sententia.

Prima collatio ex dictis.

55 Ex quo ulterius colligi non posse beatitudinē esse æqualem in ratione visionis & beatitudinis, & esse majorem aut minorem in vera ratione præmii virtutis. Probatur ex dictis, tum quia ipsamet ratio beatitudinis est quæ in præmium promittitur; ita ut licet formalis seu denominatio præmii sit distincta a ratione beatitudinis: tamen id quod in præmium promittitur, est ipsa ratio beatitudinis, quæ ita fundat illam denominationem premii, ut non possit eadem, secundum idem esse maius præmium, quin sit maior beatitudo: tum etiam, quia non promittitur in premium, ut signum excellentiæ, qualia sunt præmia humana: sed ut res & maxima excellentia ipsius, qui tali premio afficitur: ergo nisi illum constituat excellentiorem, & ditiorem, non est maius præmium apud Deum. Ergo illa ratio explicandi majus premium meritorum per solam relationem ad plura merita, aliena est a perfectione divinæ providentię: nam Deus non premiat solis signis, sed rebus; nec premiat virtutem solo testimonio eius, sed vera & intrinseca excellentia propter virtutem collata.

56 Ex quo etiam optime adnotavit Caietanus 1.2. quæstione 2. articulo 3. gloriam hominis apud Deum non posse esse beatitudinem hominis, quia est homini extinseca; sed esse causam nostre beatitudinis, seu a qua nostra beatitudo pendet, ut Div. Tho. dixit. Gloria enim hominis apud Deum nihil illud est quam existimatio & cognitio vera, quam Deus habet de homine, & bonis operibus, quæ non potest esse beatitudo ipsius hominis: quia hæc non consistit in cognosci, sed in cognoscere: est tamen principium beatitudinis, quam Deus confert homini ut præmium bonorum operum quæ ipse cognovit. Hinc ergo etiam fit ut illa gloria non sit præmium meritorum: quia verum præmium est ipsa beatitudo, ut Div. Tho. dixit: ergo eadem ratione laus divina, seu quam homo habet a Deo, non habet rationem præmii formaliter ac proprie quatenus laus est. Patet consequentia; quia laus vel non est aliud quam ipsa gloria extrinseca, vel est quoddam signum, & testimonium eius: quod minus est quam ipsa gloria. Unde, si præmium meritorum non consistit formaliter in gloria, quæ est apud Deum, non erit etiam in signo eius ut sic, sed in effectu beatitudinis ab illo procedente. Ac proinde, ut hoc præmium sit maius, non satis est quod procedat a maiori gloria apud Deum; id est a scientia quam Deus habet de pluribus meritis, nisi etiam in se maior, & excellentior procedat.

Secunda quæ est e-tiā Cajet.

57 Dicet aliquis: Licet gloria, quam homo habet apud Deum, non sit formalis beatitudo ejus, esse tamen obiectivam, & ideo etiam contineri in premio meritorum juxta illud Pauli ad Romanos 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*. Atque hoc modo posse sufficere ad rationem maioris præmii, quod beatus videat se esse apud Deum in maiori & meliori æstimatione virtutis, etiamsi non melius videat Deum. Atque hinc ulterius dici potest, laudem divinam perfectam esse verissimum premium meritorum: est enim laus non ipsa notitia quam unus habet de virtute alterius, sed eius locutio, vel manifestatio: Deus autem manifestat beato bonam existimationem, quam de illo habet per visionem

Objectio.

nem suam: & ideo visio illa dici potest laus beati ab ipso Deo: quam bene de Deo merentibus promittit Paul. 1. ad Corin. 5. Hæc ergo laus, cum non sit in laudante, sed in laudato, bene potest esse intrinsecum præmium eius, & Deo digna. Et consequenter poterit illa visio esse major in ratione laudis, quamvis non sit in ratione visionis, vel beatitudinis: erit autem maior in ratione laudis, si videat beatus propter plura merita beatificati: ergo similiter erit maior in ratione præmii.

58 Hæc ergo responsio partim falsa est partim sibi repugnat. Hoc secundum patet: quia si beatus videt se recipere beatitudinem propter plura merita, vel hoc videt per ipsammet visionem beatificam, vel per aliam cognitionem seu revelationem: si hoc secundum dicatur, non est ad rem: quia jam ipsa visio per se sumpta non habet rationem maioris laudis: sed illa alia cognitio est quæ auget laudem: constat autem illam cognitionem non pertinere ad præmium essentiale, sed accidentale. Sicut quod Deus manifestet aliis merita alicuius beati, & plura esse ostendat, pertinet quidem ad maiorem laudem eius apud alios: non tamen spectat ad præmium essentiale, sed ad illud accidentale, quod promittit Christus Matth. 8. dicens: *Filiis hominis confitebitur eum coram angelis Dei*. Si vero illa cognitio est per eandem visionem beatam, necessarium est ut cæteris paribus illa visio sit perfectior etiam in ratione visionis, & beatitudinis: quia cæteris paribus, qui plura videt in Deo: meliorem Dei visionem habet: ergo si beatus qui habet plura merita, videt ea in ipso Deo, eumque videtur largitorem & præmiatorem eorum, cæteris paribus, perfectius videt Deum ipsum, quam si solum videret in Deo pauciora merita: jam ergo tunc illa visio non solum est perfectius præmium, quia est maior laus: sed etiam quia est melior visio.

59 Addo vero ulterius: quod, licet per eam visionem videat beatus se laudari a Deo, non tamen ideo esse beatum, quia hoc videt: sed quia videt Deum ipsum juxta illud vulgate dictum August. 5. Confession. c. 4. *Beatus qui te scit, etiamsi alia nesciat: qui vero te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*. Non est ergo aliquis beatus, eo quod videat se esse in bona existimatione apud Deum, aut opera ejus illi placere, aut se laudari a Deo: hoc enim potius esset beatificari in se quam in Deo: est ergo beatus, quia videt Deum ipsum horum omnium bonorum auctorem, ideoque dignum omni laude. Unde, si fingamus aliquem videre Deum, & nullam suorum operum commendationem in ipso videre, quia illa non habuit, ut contingit in infantibus baptizatis: videre tamen in Deo merita Petri, quæ Deus laudat & commendat, præmioque remunerat: rursusque Petrum videre in Deo sua merita, suamque laudationem: si uterque horum æqualiter videat Deum, æqualiter beati erunt: ergo beatitudo non consistit in laudatione formaliter: neque hæc cæteris paribus, auget beatitudinem essentialem. Et quidem merito, quia laudatio creaturæ, ut sic circa obiectum creatum versatur, tam ex parte personę quę laudatur, quam ex parte causæ seu materiæ laudis, quę sunt bona opera: beatitudo autem formaliter versatur circa increatum bonum. Verum autem pręmium meritorum est beatitudo essentialis, ut D. Tho. supra citat. recte dixit: ergo illa laudatio propria, etiam ut inclusa in visione beatifica, non pertinet formaliter ac per se ad pręmium essentiale meritorum, ergo etiam ob hanc causam non potest dici eadem visio esse majus præmium essentiale plurium meritorum.

Non ideo quis beatus est, quia videt se laudari a Deo.

60 Quod aliter etiam potest in hunc modum declarari. Nam fingamus duo in hac vita habentes ęqualia merita, recipere a Deo æqualem visionem sui in præmium: ita tamen ut unus videat in ipso Deo sua merita, & quod tale pręmium propter alia recipiat: alius autem non videat sua, sed simpliciter Deum ipsum cū æquali perfectione respectu eius: nihilominus ambo erunt æque beati, & ambo recipient ęquale præmium essentiale: quia uterq; recipit condignum, & supponuntur habere æqualia merita: & tamen in uno habet visio beatifica rationem laudis propriæ factæ a Deo: & non in alio: ergo laudatio illa ut sic, non spectat ad pręmium essentiale meritorum: sed est vel accidentaria; vel ad summum tanquam secundario pertinens ad statum beati. Sicut dicuntur beati videre in Deo eas creaturas, quæ ad statum suum pertinent, non quia spectet ad eorum præmium essentiale: sed quia secundum convenientem providentiam verisimile est cum illo coniungi. Quocirca, licet concedamus hanc laudem beati a Deo esse inhęrentem ipsi beato, & ideo ex hac parte non repugnare dicimus, quod sit præmium essentiale; scilicet, quia ut sic non versatur circa bonum increatum, neq; est perfectio ultima & suprema ipsius beati. Atque hic etiam addere possumus; quod, sicut vera justitia nostra non consistit in extrinseco favore Dei, sed in intrinseca perfectione quam nobis communicat: ita vera beatitudo & præmium meritorum non consistit in extrema laude nostra etiamsi sit a Deo; neq; in aliquo signo eius ut sic; sed in aliqua intrinseca perfectione, qua coniungimur ipsi Deo. Maius ergo præmium erit, quod magis nos Deo coniungit in ea ratione: tale ergo est, quod propter plura opera datur: nec posset esse maius simpliciter propter solam relationem ad merita.

Respondetur ad similitudinem a Christo ductam.

61 PEr hæc ergo satisfactum est omnibus exemplis, & coniecturis in secunda sententia propositis, præter illud, quod de Christo Domino offerebatur. In quo in primis est diversa ratio quoad præmium essentiale suorum meritorum; quia non habuit suam beatitudinem essentialem per merita: in reliquis autem servatur eadem ratio cum proportione: quia etiam in ipso præmium maius non est nisi propter aliquod augmentum reale eius rei, quæ data est in præmium, sive illud augmentum intensivum sit, sive extensivum, sive aliud quod proportionatum sit tali præmio. Unde, quia inter præmia extrinseca, quæ Christo data sunt, unum est claritas, gloria, seu laus extrinseca dignitatis personæ, & operum eius ad quam laudem & dignitatem spectat quod fecerit opera digna ex rigore præmio justitiæ, & infiniti valoris: ideo in ratione honoris, vel laudis pertinet ad excellentiam præmii eius, quod detur cum testificatione aliqua, quod ex perfecta justitia ei debeatur, juxta illud Apocal. 5. *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere divinitatem & sapientiam, & fortitudinem, & honorem, & gloriam, & benedictionem*. Improprie autem dicitur Christi præmium esse infinitum, hoc ipso quod datur propter meritum infinitum, vel ex rigore justitiæ: hoc enim modo gloria corporis data Christi propter meritum ejus adæquatum præmium illius meriti. Posset q; Deus, servata justitiæ æqualitate, reddere illud tanquam condignum & sufficiens præmium pro toto illo merito: quod absurdum est, & contra omnes Theologos. Et sequela patet, quia ex sequentia horum auctorum illud præmium ex illa relatione habet tantum infinitatem in ratione præmii, ut sufficiat ad æquitatem justitiæ constituendam secundum æqualitatem rei ad rem: licet alioqui res ipsa, quæ datur in præmium, finita sit: ergo quodcunq; præmium, quantumvis in se sit res finita, datum sub illo respectu, erit infinitum in ratione præmii. Sicut e converso dicimus quodlibet opus Christi Domini, licet in se minimum, habere infinitatem valoris in ordine ad meritum ex relatione ad personam operantem. Si ergo præmium ex relatione ad tale meritum, vel ad personam sic merentem habet proportionatam infinitatem in ratione præmii, quæcunq; res minima, data in præmium sub illo respectu, erit infinitum præmium & adæquatum tali merito: nam meritum, & præmium ex formalibus rationibus debent adęquari: & si utrumq; sit simpliciter infinitum in sua ratione, & ex respectu sibi proportionato, nulla major inæqualitas inter ea ex necessitate justitiæ postulari potest.

62 Falsa ergo est illa doctrina: neque ullus Theologorum ita philosophatus est de præmio meritorum Christi, in quo fuit æquitas justitiæ servata, propterea quod exæquaverint totum valorem & sufficientem meritorum Christi: sed propterea quod totum illud præmium datum est, ad quod fuerunt illa merita ordinata

nata: nec potuit aliter fieri saltem secundum legem ordinariam, ut in primo tomo 3. parte latius diximus. Et si quis prudenter rem consideret facile intelliget, illum respectum moraliter nihil conferre ad augmentum præmii nisi modo insinuato: scilicet per modum laudis, vel extrinseci honoris. Nam, quod præmium sit debitum ex rigore justitiæ, non est commendatio ipsius præmii, sed meriti, seu merentis: & ideo distinguendo præmium a laude, seu significatione excellentiæ, revera non auget præmium: ut autem est quædam laus, vel honor, non potest dici infinitum præmium simpliciter, ut per se manifestum est, sed ad summum obiective in quantum indicat in alio infinitam excellentiam, sicut laus Dei est etiam obiective infinita: & visio beata potest hoc modo dici præmium infinitum obiectivum. Atque hæc nunc sufficiant obiter attigisse circa illam doctrinam: quæ omitti non potuerunt, quia cum præsenti disputatione omnino erant connexa. Alii autem multa ab illis doctoribus attinguntur, quæ nunc omitto, ne a scopo proposito nimium divertere videar. Nonnulla vero, quæ ad solvendas quasdam obiectiones, & ad plenius satisfaciendum lectori magis necessaria videntur, in sequentibus sectionibus attingemus.

SECTIO II.

Utrum omnia merita mortificata redeant quoad totum præmium essentiale.

1 Circa hanc quæstionem est multorum Theologorum opinio, quamvis merita reviviscant quoad proprium essentiale præmium, non tamen quoad totum, quod ante lapsum in peccatum illis debebatur: sed juxta proportionem contritionis vel dispositionis per quam quis resurgit a peccato. Hæc est sententia Capreoli, Paludani, & Cajetani locis in principio sectionis præcedentis citatis. Et eandem plane insinuant D.Tho. Bonav. & Alensis ibidem citati, & nonnulli antiqui Theologi. Magis tamen eam explicarunt recentiores Thomistæ, Soto & Ledesma ibidem allegati, & Victoria in Relectione de augmento charitatis. Fundamentum generale est; quia Deus retribuit merita, & confert justitiam secundum dispositionem operantis, & ideo si homo a peccato resurgat per remissam dispositionem, non statim redeunt merita omnia quoad integrum præmium. Ubi tamen cavenda est verborum disceptatio, aliquando enim videntur dicti auctores dicere, per remissionem peccati omnia merita absoluta reviviscere; nihilominus vero subiungunt, præmium illorum non dari semper totum, sed juxta proportionem præsentis dispositionis: sed ut ex discursu huius & sequentis sectionis constabit, hoc revera est dicere, talia merita non integre redire ad præmium essentiale, sed juxta mensuram dispositionis. Modus autem explicandi proportionem, vel quantitatem, in qua redeunt illa merita, varius est, & duplex.

Primus dicendi modus refellitur.

2 Primus modus est, tot gradus meriti, seu gratiæ aut justitiæ reparari per contritionem, quot sunt gradus ipsius contritionis, per quam homo a peccato resurgit. Itaque si contritio est ut duo; duo etiam gradus ex prioribus meritis reparantur; & sic de aliis: sive præcedentia merita fuerint plura, sive pauciora. Hanc sententiam referunt Sotus, & alii recentiores Scholastici, quibus tamen non probatur. Et merito, quia ex illa sequitur si duo homines habentes inæqualia merita (v. g.) ut centum, & ut viginti æqualiter peccent, & postea per æquales contritiones resurgant æqualem fructum consequi ex præcedentibus meritis: quod videtur præter omnem rationem justitiæ, vel convenientis providentiæ. Nam cæteris paribus æquum est, qui plura habuit merita, maius etiam præmium recipiat. Secundo, quia iuxta illam sententiam, fere esset impossibile (moraliter loquendo) ut is qui post ingentissima merita cecidit integre resurgat, omnia illa reparando per unam contritionem, etiamsi faciat quantum in ipso est: quia per ordinaria auxilia non potest facere unum actum contritionis habentem tot gradus intensionis, quot fuerunt omnes gradus præcedentium meritorum simul sumptorum. Consequens autem est etiam satis absurdum: tum, quia facienti, quod in se est, ut perfecte resurgat, denegari non debet perfecta meritorum restitutio: tum etiam, quia debet difficilior fieri integra meritorum reparatio solum propter multitudinem, & perfectionem ipsorum meritorum. Tertio, est etiam incredibile aliud incommodum, quod ex hac sententia sequitur: nimirum ad reparanda omnia præcedentia merita, necessarium esse iterum multiplicare tot merita, seu æquivalentia in intensione, vel multitudine: quod eo difficilius erit, quo priora merita plura, & maiora fuerunt. Sæpeque moraliter perfici non poterit, nisi diuturno vitæ discursu. Quæ omnia incommoda sunt convenienti providentiæ minime consentanea.

Rejicitur secundus dicendi modus.

3 Secundus modus dicendi est, reparationem hanc meritorum fieri secundum proportionalitatem quandam contritionum ad merita; ita ut, si contritio sit summa, quam pœnitens potest efficere, omnia merita restituantur: si vero contritio sit minor maxima, restitutio etiam meritorum non sit integra; sed in ea proportione deficiat, in qua contritio etiam deficit; ita si contritio sit (v.g.) in dimidia intensione, dimidia etiam pars meritorum restituatur: si vero sit in qualibet alia proportione, in eadem merita reparentur. Ita Soto dist. 16. qu. 2. part. 2. & 5. & Ledesma 1. part. q. 30. art. 2. Quorum fundamentum solum est, quia merita resurgunt juxta dispositionem pœnitentis: ergo, si dispositio pœnitentis sit summa, comparatione facta ad conatum eius juxta vires gratiæ ipsi collatas, etiam meritorum restitutio erit summa, quæ in tali homine esse potest, atque adeo perfecta, & integra: & consequenter, juxta proportionem contritionis, erit etiam hæc meritorum restitutio, ob eandem causam.

4 Contra hanc vero sententiam obstat in primis, quod levi utitur coniectura in re gravissima. Et in primis supponit hanc reparationem meritorum fieri secundum conatum, & dispositionem pœnitentis, ut causam per se talis effectus in suo genere, quod probandum fuisset. Secundum supponit dari summam contritionẽ, quæ sit quasi prima regula illius proportionis; quæ tamen vel nulla datur, vel non talis, ut per comparationẽ ad illam possit convenienter sumi dicta proportio. Primum declaratur: quia absolute nulla datur summa contritio, sicut nulla detur summa dilectio possibilis ex charitate. Nam ex divina gratia, & auxilio semper potest homo magis ac magis, seu intensius Deum diligere, & peccata propter illum detestari: nam perfectio horum actuum non attenditur ex perfectione, & virtute naturali potentiæ, sed ex efficacitate auxilii, & gratiæ.

5 Dicetur fortasse hic non esse sermonem de contritione maxima simpliciter, & respectu cujuscunque auxilii gratiæ possibilis: sed respectu auxilii, quod de facto confertur ei qui pœnitentiam agit. Sed etiam in hoc sensu difficile est summam contritionem assignare: nã vel intelligitur esse summa respectu auxilii adiuvantis per modum concursus divini, aut respectu auxilii excitantis: non primum, quia concursus nunquam est maior vel minor, quam sit conatus potentiæ, neque e converso conatus est maior quam sit concursus: nam ab illo essentialiter pendet: unde respectu actualis concursus omnis contritio est summa. Non etiam secundũ; quia auxilium excitans non est aliud, quam vocatio Dei cum omni illuminatione, & inspiratione, quæ in ea includitur, ut in proprio loco late ostendi: vocatio autem Dei, si secundum se consideretur, sufficiens est ad actum contritionis cuiuscunque intensionis: quia voluntas excitata per vocationem potest magis ac magis conari intensive cum concursu accommodato; quia intensio actus per se non pendet ex diversa vocatione, seu propositione obiecti: sed ex maiori vel minori conatu potentiæ cum concursu adiuvante: atque ita sub hac consideratione nunquam datur de facto summa contritio. Si vero vocatio consideretur, ut congrua & efficax, semper habet adæquatum effectum secundum propositum Dei vocantis, ut per se notum est: unde sub hac consideratione omnis contritio, quam homo habet, est summa per comparationem ad vocationem

Solutio quædam rejicitur.

con-

congruam, quam de facto homo recipit, quia non accipit vocationẽ congruam ad intenſiorem contritionem. Igitur vel nulla datur ſumma contritio, quæ ſit menſura dictæ proportionis: vel eo modo quo datur ſumma, omnis qui conteritur, habet ſummam contritionem, & conſequenter nulla eſt proportio dicta: ſed per omnem contritionem reparantur omnia merita.

Nova alia ſolutio. 6 Ad hanc vero objectionem reſponderi poteſt, dari ſummam contritionem in ordine ad auxilium gratiæ tam excitantis, quam adjuvantis, prout unicuique confertur; non in ratione gratiæ efficacis (id enim ſatis non eſt, ut recte probat argumentum) ſed in ratione gratiæ ſufficientis. Ad quod declarandum ſuppono, gratiam excitantem, (quæ talis dicitur quatenus antecedit liberum conſenſum voluntatis, & ad illum promovet) quantum eſt ex ſe, & in ſuo genere eſſe principium ipſius liberi conſenſus, vel phyſicum, ut multi volunt, vel ſaltem morale, quod ſubit rationem gratiæ adjuvantis quando actu influit in eundem liberum conſenſum, cooperante voluntate. Hæc ergo gratia excitantis, quatenus eſt principium contritionis, habet vim efficiendi contritionem tam intenſam, & non majorem. Et quidem ſi illa eſt principium phyſicum, videtur res clara; quia illa excitatio eſt motus aliquis finitæ perfectionis & intenſionis: ergo habet etiam limitatam vim agendi quoad intenſionem effectus. Item quia habitus charitatis, vel pœnitentiæ de ſe limitatur ad tantam intenſionem actus juxta intenſionem ſuam: ergo idem erit de prædicta vocatione ſeu excitatione, quandoquidem ſupplet efficientem habitus, & non eſt perfectior illo. Si vero gratia excitans ſolum eſt principium morale, ſic etiam videtur habere terminum in virtute cauſandi intenſionẽ actus; quia illa gratia excitans vel eſt in intellectu per modum apprehẽſionis, & illuminationis; & ſic quo eſt vehementior apprehenſio, vel clarior, eo magis moraliter movet voluntatẽ, ut ferventius conetur: ſi vero eſt in ipſa voluntate per modum timoris, vel ſpei, aut alterius ſimplicis effectus, ſic etiam quo eſt vehementior hic impulſus, eo magis moraliter trahit voluntatem ad ferventiorem conſenſum liberum: ergo pro ratione vocationis & excitationis dari poterit conatus potentiæ adæquatus cauſalitati morali talis gratiæ. Illa ergo contritio, quæ procedit ex tali conatu erit ſumma reſpectu gratiæ excitantis, ut ſufficientis in ſuo ordine, & in ratione principii, ſi voluntas cooperari velit: contritio ergo ſic ſumpta, poteſt eſſe ſufficiens regula & menſura dictę proportionis. Atque hæc eadem contritio erit ſumma reſpectu concurſus divini, non tantum quatenus in actu ſecundo datur, ſeu ad extra procedit, ſed etiam quatenus datur in actu primo, ſeu quatenus eſt ex parte Dei, vel ad intra, ut alii loquuntur. Deus enim, qui dat talem ac tantam vocationem ſufficientem ad talem converſionem, paratus eſt ad concurrendum juxta ſufficientiam vocationis, & non amplius: & ideo ſi voluntas cooperetur vocationi ſecundum totam ſufficientiam eius, habet actum adæquatum ſimpliciter divino concurſui, & adjuvanti gratiæ: ſi vero non cooperetur ſecundum totam ſufficientiam vocationis, licet operetur ſecundum totum concurſum de facto collatum; non operatur ſecundum totum concurſum ex parte Dei oblatum, quem poſſit voluntas habere ſi vellet: & ideo non habet actum adæquatum ſuæ gratiæ.

Probabilis eſt prædictus dicendi modus ſed nõ ſatisfacit augmẽto. 7 Hic modus explicandi ſummam contritionem, probabilis ſine dubio eſt, quanquam incertus. Si enim gratia excitãs eſſet principium phyſicum liberi conſenſus, non videtur dubium quin haberet definitam vim agendi quoad intenſionem effectus, juxta modum ſuæ propriæ entitatis & intenſionis. Nos autem probabilius credimus non eſſe principium phyſicum, ſed morale, in quo genere cauſalitatis non videtur tam neceſſaria illa limitatio effectus: quia vocatio de ſe excitat ad converſionem ſimpliciter, & ſine determinatione intenſionis eiuſdem converſionis: & ideo de ſe indifferens eſſe videtur; ut moraliter excitet ad converſionem magis vel minus intenſam. Nihilominus tamen negari non poteſt quin excitatio ſeu illuminatio, aut inſpiratio divina, quo in ſe eſt fortior, ſeu intenſior, aut perfectior, eo, quantum in ſe eſt, moveat voluntatem ad extenſiorem effectum: & conſequenter videtur valde veriſimile, juxta modum ſuæ cauſalitatis poſſe habere aliquem effectum ſummum, quoad intenſionem actus: quia moraliter loquendo, non poteſt ex vi talis vocationis intenſior contritio prodire, quamvis metaphyſice, ſeu de potentia abſoluta forte non repugnet cum eadem vocatione fieri actum intenſiorem: quod ad præſentem diſputationem non refert. Dicerent enim, ut opinor, auctores prædictæ ſententiæ, ſatis eſſe quod contritio ſit ſumma, quam moraliter & ordinario modo poteſt voluntas cum tali vocatione & excitatione efficere, ut ratione illius omnia merita reſurgant, & ut per comparationem, ad illam reliquæ proportiones deſumi poſſunt.

Impugnatur ab incõmodis quæ ſequuntur. 8 Verumtamen licet in hoc ſenſu admittamus dari contritionem ex toto conatu voluntatis cum auxilio; nihilominus non poteſt illa eſſe conveniens menſura dictæ proportionis. Nam in primis in eo ſenſu non eſt una & eadem maxima contritio reſpectu omnium a peccato reſurgentium: quia non omnes habent æqualem vocationem: erit ergo in unoquoque illa contritio ſumma, quæ eſt adęquata virtuti & ſufficientiæ ſuæ vocationis, quæ in uno poterit eſſe ut octo, in alio ut ſex. Sequitur ergo accidere poſſe, ut duo habentes æqualia merita mortificata per æquale peccatum, & reſurgentes per contritionem, ut ſex non recuperent æqualiter merita mortificata, ſi unus maiori vocatione quam alius vocatus eſt: quia fieri poteſt ut illa contritio in uno ſit ſumma, & non in alio ſecundum comparationem ſeu proportionalitatem ad vocationes: quamvis ſecundum proportionem rei ad rem ſint æquales. Rurſus e contrario accidere poteſt, ut ex duobus habentibus inæqualia merita mortificata, & reſurgentibus per contritiones inęquales in intenſiones, is qui contritionem habet minus intenſam, recuperet omnia merita, etiamſi plura ſint, & maiora: alius vero qui intenſius conteritur, non recuperet omnia, etiamſi ſint pauciora. Patet ſequela, quia fieri poteſt ut in illo, qui habet plura merita, contritio minus intenſa ſit ſumma ſecundum proportionem ad vocationem eius: in alio vero intenſior contritio, non ſit ſumma: quia fortaſſe illi data eſt longe maior & fortior vocatio. Hæc autem & ſimilia nec rationi, nec opinioni dictorum auctorum conſentanea ſunt. Nam, ſicut datur prima gratia juxta menſuram diſpoſitionis, ita dicunt citati Doctores reparari priora merita juxta diſpoſitionem reſurgentis: at vero in conferenda gratia non attenditur quantitas diſpoſitionis ſecundum illam proportionalitatem ad vocationem: ſed ſecundum abſolutam quantitatem ipſius contritionis: nam habentibus contritionem, ut quatuor datur tanta gratia (v. g.) ut quatuor, ſive in uno ſit maior vocatio quoad ſufficientiam, ſive non: ergo idem dicendum erit de reparatione meritorum. Sicut etiam qui æqualiter operantur, æque merentur, etiamſi fortaſſe in uno maius fuerit vocationis auxilium, quam in alio. Ratio vero eſt: quia meritum vel diſpoſitio non conſiſtit in poteſtate operandi, ſed in operatione: ideo, ſi unus æque operatur ac alius, æque meretur, vel ſe diſponit, etiamſi unus plus poſſet operari quam alius: hæc enim circumſtantia non minuit valorem moralem operis in ordine ad meritum, vel diſpoſitionem, quia non ſemper tenetur homo quantum poteſt, operari.

Secundum incommodum. 9 Ulterius ſequitur ex dicta ſententia, per contritiones æquales, non ſolum in intenſione, ſed etiam in proportione ad vocationes, plura merita in uno reparari, quam in alio: ſolum quia in ſe merita ſunt maiora, vel minora, ut (v. g.) ſi unus habeat merita ut centum, alius ut quinquaginta, & æqualiter vocentur, ita ut ſumma contritio in utroque ſint ut viginti, ipſi autem convertantur ut decem: in uno reparabuntur quinquaginta gradus meritorum: in alio vero tantum vigintiquinq;. Dicetur fortaſſe hoc nullum eſſe inconveniens; quia in omni ſententia plura merita reparantur in eo qui plura habuit, etiamſi contritio eadem ſit. Reſpondetur ſi contritio ſola reparat merita mortificata tanquam removens, prohibens, id certe non eſt inconveniens: quia poteſt minor contritio æque tollere impedimentum ac maior. At vero, ſi contritio concurrit ad hunc effectum, ut vera diſpoſitio (quod in dicta ſententia ſupponitur) illud eſt inconveniens, & non ſatis

satis consequenter dictum: nam determinata dispositio determinatum habet effectum, si subiectum est capax illius: qui autem habuit quinquaginta gradus meritorum, ex se capax est reviviscentiæ omnium illorum: ergo, si contritio ut decem in altero fuit sufficiens dispositio ad quinquaginta gradus meritorum vivificandos, etiam in alio erit: nam, quod non habuerit plura merita, videtur impertinens, cum hoc non minuat perfectionem talis dispositionis.

Tertium. 10 Et ulterius inquiro, si is qui habuerat centum gradus meritorum, & per primam contritionem, ut decem recuperavit quinquaginta, postea eliciat secundam contritionem, ut decem omnino æqualem & proportionalem priori: inquiro, inquam, an per hanc secundam contritionem reparentur residui quinquaginta gradus meritorum, vel tantum dimidia pars eorum? Si primum dicatur, cur non idem dicitur in eo, qui in prima contritione simili non habebat nisi quinquaginta gradus meritorum mortificatorum? cur enim contritiones omnino æquales non sufficient ad merita æqualia vivificanda in eis, qui plura non habent mortificata merita? Nam quod in uno illa fuerint quasi partialia merita, in alio vero totalia, nihil omnino referre videtur ad valorem contritionis, in ratione dispositionis ad vificanda tot merita. Si vero dicatur, per secundam contritionem ut decem non reparari omnia residua merita, sed dimidiam partem eorum secundum proportionem geometricam: hoc etiam perabsurdum videtur. Nam in primis sequitur secundam contritionem alias omnino æqualem, esse minus efficacem ad hunc effectum, solum quia subiectum dignus est, & partem meritorum habet jam vivificatam. Deinde sequitur, nunquam posse omnia illa merita integre reparari per similes contritiones multiplicatas, donec fiat aliqua contritio summa: quia illa reparatio fit per partes proportionales, quarum divisio nunquam finitur. Hæc igitur omnia, & alia facile excogitari possunt, nec congruentem rationem habent, neque in natura ipsius contritionis, seu talis dispositionis possunt fundari. Quod si dicti auctores dicant fundari in aliqua extrinseca lege seu ordinatione Dei: oportet ut illam ostendant, quod facere non poterunt: præterquamquod ex dictis omnibus facile intelligi potest, talem ordinationem convenientem non esse, neque providentiæ divinæ consentanea.

Nonnulla alia quæ ut effugiant, ita opinantur. 11 Accedit præterea, quod si his proportionibus utendum esset, deberet considerari non tantum proportio & respectus ad auxilium, & conatum potentiæ: sed etiam ad præcedentia peccata per quæ merita mortificata fuerunt: quia etiam secundum hanc comparationem potest contritio existimari moraliter maior vel minor dispositio. Item deberet considerari proportio ad merita præcedentia, non tam secundum Mathematicam proportionem, ut dicti auctores faciunt, quam secundum moralem existimationem, quam omittunt; & ideo forte in eadem incommoda incidunt, quæ vitare cupiunt; ut (verbi gratia) quod parvus excessus contritionis plus valeat ad maiorem gloriam obtinendam: quam magnus excessus meritorum præcedentium, & similia: quæ facile inferri possunt. Accedit tandem, quod juxta illam sententiam nihil firmum, vel satis consequens dici potest de reparatione meritorum per attritionem cum sacramento. Respondebunt in ea servandam esse similem proportionem, ita ut per summam attritionem cum sacramento reparentur omnia merita; & sic de cæteris proportionaliter; quia attritio cum sacramento æquivalet contritioni. Sed hoc etiam non dicitur consequenter, nec cum fundamento; tum quia attritio cum sacramento æquivalet contritioni, quoad effectum sacramenti, non vero quod alia: tum etiam quia minor contritio cum sacramento, melior dispositio est quam summa attritio etiam cum sacramento: ergo multo magis per illam restituentur omnia merita, quod ipsi non admittunt. Non potest ergo juxta hunc proportionis modum satisfieri difficultatibus omnibus, vel sufficienter explicari reviviscientia meritorum.

Tertio explicandi modus improbatur.

12 Dicere vero posset aliquis summam contritioné, quæ est prima mensura huius proportionis, non esse summendam per comparationem ad auxilium sufficiens, ut supra dicebamus: sed per comparationem ad integram remissionem peccatorum considerato statu, & gravitate peccati ipsius pœnitentis: ita ut in unoquoq; illa dicatur contritio summa, vel sufficiens ad omnia merita vivificanda, quę sufficiens est ad obtinendã integram remissionem peccatorum quoad culpam & pœnam: quia hæc videtur optima dispositio, quæ a tali homine merito postulari potest: & ideo quæ minus perfecta fuerit, non erit sufficiens ad omnia merita, sed ad aliqua juxta proportionem. Sed hic modus licet distinguatur a pręcedenti in modo declarandi perfectam dispositionem: & quoad eam partem, qua affirmat talem contritionem esse sufficientem ad omnia merita vivificanda, per se maxime probabilis sit: tamen quatenus requirit tantam dispositionem ad talem effectum, & de dispositionibus minus perfectis cum prędicta proportione loquitur, non habet maius fundamentum quam pręcedens dicendi modus, & easdem patitur difficultates: & ideo nobis etiam non probatur: in eo tamen impugnando non immorabimur: quia facile possunt omnia superius dicta hic applicari.

Quarta sententia antiquorum hic exponitur.

13 Est igitur ultimus modus dicendi, quem communiter indicant antiqui doctores, dicentes; præcedentia merita reviviscere secundũ proportionem charitatis, in qua homo resurgit ad charitatem quam per merita præcedentia consecutus fuerat, seu in qua erat quando peccavit, Ita sentit D.Th.3.part.q.89. art.2. in corpore, & art.5.ad 3. quem Paludanus sequitur in 4. dist.14.qu.1.art.2.in fine, & Capreolus, qu.2.art.1. concl.2.& art.3.ad argumenta Sco. contra illa, & Cajetanus super D.Th. supra, & Petrus Soto lect.6. de Pœnitentia. Idemque sentiunt Alexander, Ansel. 4.par.q. 12. memb. 4.art.5. & Bonav. in dist. 15.2.part. distinctionis, art.2.q.1.ad 4. Quæ vero sit hæc proportio charitatis ab eis non distincte explicatur: sed solum dicunt merita resurgere, non secundum mensuram charitatis in quo facta sunt, sed in qua homo resurgit. Quę comparatio intelligenda est de charitate in qua homo resurgit ex vi contritionis præcise consideratæ sine concursu pręcedentium meritorum: sic enim aliquis certus gradus charitatis correspondet contritioni. Hęc ergo charitas interdum potest esse maior, quam illa quæ debebatur ex vi omnium præcedentium meritorum, interdum æqualis, interdum vero minor, juxta fervorem contritionis per quam homo a peccato resurgit. Sentiunt ergo valorem pręcedentium meritorum non esse mensurandum ex charitate in qua facta sunt, seu a quo homo cecidit: sed ex illa in qua resurgit: ideoque fieri posse, ut non omnia merita vivificentur, id est, non ad æquale prēmium essentiale: quia si homo resurgat ad minorem charitatem ex vi suæ dispositionis, priora merita non habebunt tantum prēmium, quantum haberent a principio facta, si viva semper fuissent: si autem charitas, in qua homo resurgit, sit maior, jam tunc resurgere poterunt omnia mortificata merita totaliter, seu ad æqualem valorem. Addunt vero prædicti auctores, quod licet homo in prima contritione, seu exercitatione a peccato non resurgat in charitate æquali præcedenti: si tamen in discursu vitæ paulatim ad illam perveniat, tandem recuperabit omnia præcedentia merita: si autem prius moriatur, quam attingat dictum gradũ charitatis, nunquam vivificabuntur integre omnia merita præcedentia: id est, non obtinebit homo totum præmium essentiale eorum: hoc enim accidere aliquando posse, aperte supponit D. Tho. supra.

14 Ad intelligendum autem fundamentum, & probabilitatem huius sententiæ, oportet explicare quid sit superiora merita vivificari secundum mensuram charitatis, in qua homo a peccato resurgit. Duobus enim, vel tribus modis hoc potest intelligi. Unus est quod priora merita valore incipiant ad tantam chari- Explicatur 1. quid sit merita restitui secundum mensuram charitatis

rita-

Impugnatur hic modus dicendi.

ritatem, seu gloriam propter illam obtinendam, quanta est charitas, vel gloria, ad quam homo ex peccato resurgit: non quod una & eadem charitas, vel gloria utroq; titulo detur, sic enim incideremus in sententia præcedenti sectione impugnatam: sed quod tanta charitas, vel gloria distincta deberi incipiat ratione præcedentium meritorum, quanta respondet contritioni per quam homo a peccato resurgit. Tamen hic modus explicandi hanc sententiam eiusdem rationis est, eademque habet incommoda cum primo modo dicendi superius impugnato in hac eadem sectione. Nam perinde est dicere, merita præcedentia reparari ad tot gradus gloriæ quod sunt gradus contritionis, vel quot sunt gradus charitatis in qua homo resurgit a peccato: quia vel charitas, & contritio in gradu æquali semper conferuntur, vel saltem in gradu proportionali: ideoque perinde est loqui de charitate, quæ ratione contritionis infunditur, ac de ista contritione. Igitur hæc sententia in hoc sensu neque novum habet fundamentum, neque nova indiget impugnatione, sed superius factæ hic applicari possunt.

Secundus sensus prædictæ sententiæ.

15 Esse igitur potest alter sensus dictę setentię; quem ut declaremus, suppono juxta probabilem sententiam, eadem opera in cæteris omnibus æqualia, facta in maiori & ex maiori gratia & charitate, esse magis meritoria, quam facta ex minori: quod est magis certum de actuali charitate, & probabile de habituali. Si ergo merita præcedentia tanti valoris fuerunt ex tanta charitate actuali & habituali, & postea homo non resurgit in tanta charitate, verisimile est, talia merita non recuperare totum præcedentem valorem, sed solum illum, quem habuissent si processissent ex charitate remissa in qua homo ex peccato resurgit: quia, si tunc in eo statu & dispositione exercuisset illa merita, non habuissent maiorem valorem: ergo nec restitui debent in maiori gradu. Atque hoc sensu optime dicentur merita reviviscere secundum mensuram charitatis, in qua homo resurgit; ideoque non semper reparari totaliter; sed tunc solum, quando vel charitas, in qua homo resurgit est æqualis charitati amissæ: vel certe per multiplicationem actuum, & intensionem eorum ad hujusmodi æqualitatem pervenit. Quod si in discursu huius vitæ nunquam ad eam æqualitatem pręveniat, nunquam restituentur omnia illa merita quoad totum præmium essentiale: & in eo casu contingere poterit, ut aliquis resurgens a peccato, in quod ceciderat post plura merita, si in eo statu moriatur, non consequatur tantam beatitudinem essentialem, quantam habuisset propter illa merita, si in peccato non cecidisset; quia non fuerunt vivificata in toto valore quem prius habuerant, semper tamen habebit propter illa merita aliquem gradum præmii essentialis præter illum quem habebit ratione contritionis.

Fertur judicium hujus sententiæ & rejicitur.

16 Hęc sententia sic declarata, habet minora incommoda quam omnes præcedentes Theologorum. Nihilominus tamen non videtur sufficienti ratione fundata; quia maior vel minor charitas in tantum auget, vel minuit valorem operis moralis in ratione meriti, in quantum tale opus ab ipsa charitate & gratia procedit, tanquam a principio dignificante opus ipsum, vel personam operanté. At vero priora merita mortificata non processerunt a charitate ex qua homo resurgit ex vi contritionis: ergo non habét ab illa valorem suum: sed hunc habuerunt ab illa charitate, a quo processerunt, & eundem retinent in divina acceptatione: contritio vero, vel charitas illi correspondens non concurrit, ut causa per se ad dictum valorem, sed solum est causa per accidens removens impedimentum, ut propria merita possit habere effectum suum: ergo sine causa dicentur priora merita reviviscere secundum mensuram charitatis correspondentis contritioni, & non potius secundum mensuram charitatis a qua processerunt. Et confirmatur; quia alias contritio, vel charitas ei correspondens non concurreret ad hunc effectum vivificandi merita tantum ut dispositio ad effectum talis meriti: sed etiam ut principium dans valorem tali merito: consequens autem est falsum: tum quia talis charitas neque est, neque unquam fuit verum principium talis meriti: neque est ulla moralis ratio ob quam debeat reputari, vel acceptari ut principium eius: tum etiam, quia alias si charitas respondens contritioni per quam homo resurgit, esset longe maior quam fuit charitas, a qua talia merita processerunt: deberent etiam illa merita resurgere cum maiori valore: quia resurgunt ut dignificata ex nobiliori principio charitatis: si enim ob hanc causam remissio charitatis minuit valorem, excessus illius non augebit. Alium modum explicandi sententiam, quam magis videtur D. Tho. indicare, tractabimus sect. sequent. quia est connexus cum quæstione ibi tractanda, de effectu gratiæ, & charitatis de quo dicti auctores potissimum loquuntur, in quo etiam illorum sententia nobis non probatur.

Resolutio quæstionis.

17 Dicendum ergo censeo per quamcunque contritionem, & peccati mortalis remissionem restitui integre omnia merita prius mortificata quoad totum essentiale præmium. Ita sentit Scotus in 4. dist. 22. quæst. unica art. 2. Albertus cum Magistro dist. 14. art. 21. & 22. Richard. art. 8. q. 2. Gabr. q. 3. art. 3. dub. 3. Maior. q. 1. Almain. q. 1. a. 2. & tract. 2. Moral. c. 14. ubi citat Guiell. Parisiens. & Aureolum, quem etiam refert Capreolus supra. Idem tenet Marsilius in 4. q. 11. art. 1. Ocham qu. 9. ad 6. dub. Durand. in 3. distin. 31. qu. 2. ad 3. Henricus quodlibet. 5. qu. 24. Medina Codice de pœnitentia tract. 1. qu. 8. Insinuat Adrianus in 4. materia de satisfactione, qu. 2. ad 1. Covarruvias in c. *Alma mater.* 1. pa. §. 4. num. 10. Potest autem hæc veritas sufficienter probari ex alterius impugnatione: nam, cum ostensum sit reviviscere merita quoad præmium essentiale: & nulla sit sufficiens ratio dicendi, aut explicandi quomodo resurgant ad partem præmii, & non ad totum: concludendum est semper resurgere ad totum præmium.

Probatur a priori.

18 Secundo est ratio a priori: quia contritio non concurrit ad hoc meritum, ut causa per se illius, sed tantum ut removens impedimentum peccati: hoc autem impedimentum omnino removetur per quamcunque contritionem etiam minimam, & etiam per quamcunque attritionem cum sacramento: quia omnino aufertur culpa: nam quod pœna non semper tota auferatur, nil refert: quia reatus pœnæ temporalis non impedit simpliciter perfectum valorem, & præmium cuiuscunque meriti suo tempore reddendum: ergo per quamcunque contritionem, & remissionem peccati reparantur omnia merita. Maior propositio, in qua est vis rationis, supponitur ut clara a D. Th. dict. q. 89. art. 5. & ex illa probat reviviscentiam meritorum. Si autem attente consideretur, æque ex ea concluditur integra reviviscentia meritorum omnium per quamcunque contritioné: quia illa merita semper manent viva in acceptatione divina, & de se efficacia ad proportionatum præmium, solumque erant impedita ex parte subiecti propter supervenient peccatum: ergo quacunq; ratione hoc impedimentum auferatur, omnia merita vivificabuntur.

19 Tertio ac præcipue hoc egregie confirmat testimonium Conc. Trid. sess. 6. c. 16. quod in superioribus etiam ponderabamus. Docet enim, omnibus meritis de condigno integrum essentiale præmium infallibiliter reddi, si homo in gratia decedat: ergo ex mente Concilii nunquam potest contingere quod homo in gratia decedens non assequatur totum essentiale præmium, quod aliquando meruit: quia in eo jam impletur conditio, sub qua totum illud præmium promeruit. Ex quo ulterius consequenter concluditur: per remissionem peccati mortalis semper vivificari integre omnia merita: quia constituitur homo in statu gratiæ, in quo si statim decederet, totum præmium talium meritorum consequeretur, juxta doctrinam Concilii: ergo signum est talia merita per quamcunque justificationem constituta esse in eo statu, in quo sunt efficacia ad perducendum hominem ad totum suum esentiale præmium: & hoc est integre vivificari seu reparari. Atque hæc etiam doctrina Concilii confirmat ac declarat fundamentalem propositionem superius assumptam: nimirum contritionem solum concurrere ad hanc reviviscentiam meritorum removendo prohibens: quia solum concurrit ut dispositio necessaria ad hoc, ut prædicta condi-

tio

tio expleatur: videlicet quod homo sit, seu decedat in statu gratiæ, quod perinde est. Non ergo concurrit ut dispositio per se ad priora merita, vel valorem eorum, ut priores opiniones supponebant; sed solum ut dispositio ad statum gratiæ, qui necessarius est, ut tollatur impedimentum peccati. Et ideo cessant proportiones omnes: quia ad hunc finem nil refert quod status gratiæ sit in maiori vel minori intensione quia per quamcunque minimam gratiam tollitur prædictum impedimentum: & illa maior intensio non est dispositio per se requisita ad talem effectum.

Argumẽtũ contra veram doctrinam.

20 Sed contra; nam hinc sequitur omnem hominẽ resurgentem a peccato mortali per quamcunq; contritionem, etiam valde remissam habiturum maius præmium essentiale meritorum, quam habuisset ante peccatum: consequens videtur absurdum: ergo. Sequela patet: nam ille habebit præmium essentiale respondens contritioni, & præterea habebit integrum præmium respondens prioribus meritis: ergo simpliciter habebit maius præmium. Minor autem probatur; quia videtur inconveniens quod per minimam contritionem statim homo integre atq; perfecte reparetur, & quod interveniens peccatum nihil impediat: tum etiam, quia alias melius esset homini peccare, & resurgere, quam omnino ab utroque actu cessare: quia priori modo augetur præmium gloriæ, & non posteriori.

Facile solvitur.

21 Hoc argumentum magni faciunt auctores contrariæ sententiæ: ita ut Ledesma dicat consequens illud esse novum, & alienum a doctrina Patrum, quos (inquit) si Moderni legisent, nunquam sententiam illam docuisent. Ipse vero nullum sanctorum Patrum adducit, qui huic sententiæ repugnare videatur. Nos vero in superiori disputatione multa ex Patribus adduximus ad probandam hanc reviviscentiam meritorum, in quibus potius favent huic sententiæ, quam repugnent: nam simpliciter & sine limitatione significant restitui meritia: in quo potius indicant reviviscentiam hanc esse integram, quam solum ex parte. Ad argumentum ergo concedo sequelam: efficaci enim argumento probatur: nego autem illud esse inconveniens aliquod. Nam, quod minima contritio integre reparet merita, potius est excellentia quædam virtutis pœnitentiæ, & divinæ gratiæ, & misericordiæ, & præcipue est commendatio meriti de condigno, quod tanti valoris est apud Deum, ut ad finale præmium obtinendum solum requirat conditionem illam decedendi in gratia. Quod vero plus præmii consequatur cæteris paribus qui post priora merita peccat & surgit, quã qui omni actu vacat & ociosus est, verissimum est, & nihil absurdi continet: nam illa maior utilitas non provenit per se ex peccato, sed ex contritione: peccatum autem potius esse occasio crescendi in merito, quod frequentissime accidit. Quod autem alius careat tali augmento, non provenit ex eo quod non peccavit: sed ex eo quod nullum novum actum meritorum exercuit: quod tamen facere potuisset nullo interveniente peccato: imo dum alius peccavit, & surrexit, potuisset alter plures actus meritorios exercere, & per eos in essentiali præmio amplius crescere: si ergo id facere omittit, sibi imputet: quia meretur quod ab alio peccatore pœnitentiam agente in essentiali præmio superetur.

SECTIO III.

V. Tota gratia per peccatum amissa statim restituatur per pœnitentiam, seu remissionem peccati, ideoque semper homo ad majorem gratiam resurgat.

De qua gratia sit futurus sermo.

1 NOmine gratię hoc loco intelligimus non solũ qualitatem illam sanctificantem, quæ est in essentia animæ: sed etiam charitatem, reliquasq; virtutes infusas, quæ per se comitantur gratiam, & ab illa pendent. Hęc autem gratia, seu aliquis gradus ejus dupliciter obtineri potest ante lapsum peccati, primo gratis & absq; proprio merito de condigno, quomodo habetur omnis gratia prima, quæ homini datur quoties de novo justificatur: item omnis gratia, quæ datur homini ex opere operato. Alia vero est gratia quam homo assequitur per proprium meritum de condigno, ut est omne augmentum, quo homo justus per propria opera meretur. Prius ergo dicemus de hac posteriori gratia, quia magis connexa est cum reviviscentia meritorum, de qua hactenus diximus: postea vero alteram partem expediemus, ex quo tandem constabit, an peccator semper resurgat in maiori gratia.

Prima opinio refertur.

2 IN hac ergo re variæ sunt opiniones. Prima est gratiam illam non restitui statim ac homo per pœnitentiam resurgit. Ita sentit D. Tho. 3. p. q. 89. art. 2. dum docet hominem interdum resurgere ad minorẽ gratiam quam antea habuerat: interdum vero ad æqualem, vel maiorem pro ratione dispositionis cum qua resurgit a peccato. Unde quoties dispositio est minor vel æqualis præcedenti gratię a qua homo cecidit, sentit D. Th. nihil illius gratiæ statim restitui: quando vero dispositio est maior, tunc ait resurgere hominem ad maiorem gratiam. Quæ vero vel quanta gratia tunc homini detur, non declarat: verisimile autem est sensisse, tunc saltem totam priorem gratiam restitui. Quod vero quando dispositio non est intensior quam gratia pręcedens sed vel ęqualis, vel minor, tunc plane sentiat D. Tho. nihil pręcedentis gratiæ dari in ipsa justificatione impii ratione pręcedentium meritorum patet. Nam, si aliquid gratiæ propter illa merita statim daretur, semper ille, qui haberet contritionem æque intensam ac fuerat gratia pręcedens, resurgeret ad maiorem gratiam. Nam ratione solius contritionis acciperet gratiam æqualem præcedenti, cum supponatur ipsa contritio esse æque intensa: si ergo ultra hoc reciperet aliquam gratiam propter superiora merita, jam resurgeret in maiori gratia quam antea habuerat: quod tamen D. Th. negat. Quod si respondeas non esse necessarium, ut gratia respondens contritioni sit æqualis illi æqualitati rei ad rem, sed tantum proportionis. Primum non omnes hoc admittunt, & incertum est. Deinde illo admisso potuit urgeri ratio hoc modo. Quia pari ratione accidere posset, ut qui cum minori dispositione justificatur, ad æqualem, vel aliquando etiam ad maiorem gratiam resurgat: quod Div. Tho. negat. Sequela patet, nam ratione dispositionis recipit totam gratiam illi proportionatam: ergo si ultra illam recipit aliquos gradus gratiæ propter priora merita ratione illorum fieri poterit ut gratia, quæ præcise sumpta ut respondens contritioni erat minor, aucta per illos gradus sit æqualis, vel maior, quam fuerat gratia præcedens. Atque ita intellexisse videntur Div. Tho. licet sub obscure, Caietanus ibi in notatione circa artic. 5. Capreolus dist. 14. quæst. 2. artic. 1. concl. 2. & Paludanus q. 1. n. 28. Et eandem opinionem indicant Alexander Alensis 4. p. q. 12. memb. 4. a. 5. & Bonav. in 4. dist. 14. 2. p. distinctionis, a. 2. q. 1.

Vide Palud. in 3. d. 11. q. 1. ar. 1 concl. 3. & Petr Soto sect. 6. de Penit.

Hujus opinionis fundamenta.

3 Fundamentum huius sententiæ est, quia gratia datur homini secundum mensuram dispositionis eius: sed qui resurgit a peccato per contritionem minus intensam, vel ęqualem, non se disponit ad maiorem gratiam recipiendam, etiamsi prius illam meruerit: ergo non statim illam recipit. Maior ex philosophia constat, quia agens inducit formam iuxta passi dispositionem: Deus autem in infundenda gratia servat connaturalem rerum proportionem. Quod etiam docuisse videtur Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. dum docet Deum unicuiq; infundere gratiam iuxta ipsius dispositionem: & in sectione prima hoc ipsum contra Henricum tetigimus. Unde fit, ut ad obtinendam a Deo gratiam, vel gratiæ augmentum, non satis sit mereri illud, nisi etiam intercedat sufficiens dispositio ex parte hominis. Hac enim ratione docet D. Tho. & qui eum sequuntur 1. 2. q. 114. art. 8. ad 3. & 2. 2. q. 24. art. 6. ad 1. quamvis homo per actus remissos mereatur gratiæ augmentũ, non statim illud obtinere, donec sufficienter ad illud obtinendum per actum ferventiorẽ se disponat: ergo a fortiori, quamvis merita mortificata vivificentur in ordine ad alium effectum gratiæ præstandum, nihilominus non statim illum conferunt, donec homo sufficienter se disponat: tunc autem censetur se sufficienter disponere, quando prorumpit in ferventiorem actum, quam fuerat gratia amissa.

Sed

Quid dicant de eo qui non habet, in hac vita fervétiorem actum

4 Sed quid ſi in toto vitæ tempore homo non ita ſe diſponat, nec prorumpat in ferventiorem actum? Aliqui Theologi exiſtimant iuxta ſententiam D. Th. illud augmentum nunquam dari in hac vita, neq; in futura, tam in merito actuum remiſſorum, quam in meritis mortificatis, & vivificatis: quia ſi durante hac vita homo non ſe diſponit, non recipit illud augmentum in hac vita: in termino autem vitæ quando iam anima non eſt in corpore, non augetur gratia, aut charitas, ſed gloria datur iuxta menſuram habitualis charitatis cum qua homo invenitur: ergo illud augmentum perpetuo amittitur, quia homo ad illud recipiendum non ſe diſpoſuit. Et quidquid ſit de actibus remiſſis, quod infra attingemus, in præſenti videtur hoc ſenſiſſe D. Tho. dict. quæſt. 89. art. 5. ad 3. Poſſe huiuſmodi pœnitentem conſequi minorem gloriam quam antea meruerat, ergo & minorem gratiam finalem; ergo ſignum eſt ex D. Th. ſententia non plus gratiæ reſtitui in fine vitæ, quam in diſcurſu vitæ reparetur. Nam ſi diceres, aliquid amplius dari, non tamen integre totam reſtitui, voluntarium eſt & ſine fundamento. Videtur autem hæc doctrina repugnare cum ratione quam in corpore art. ibi affert: ſignificat enim ibi omnia merita mortificata vivificari remiſſo peccato per pœnitentiam: in ſolutione autem ad tertium docet, hominem aliquando non conſequi totam gloriam eſſentialem, quam ante peccatum meruerat etiamſi pœnitentiam illius egerit. Reſponderi vero poteſt, omnia merita vivificari per quamcunque pœnitentiam, & remiſſionem peccati: quia iam ex vi ipſius peccati non impediuntur quominus totum ſuum effectum habeant, quamvis ex alio capite requirant ſufficientem diſpoſitionem ex parte ſubiecti, quæ ſi deſit, ſuo etiam effectu carebunt. Ex quo item fit, ut poſſint merita mortificata per pœnitentiam vivificari, quia iam homo abſtulit impedimentum peccati: & nihilominus nullum effectum gratiæ vel beatitudinis eſſentialis propter illa conferri vel in hac vita, vel in futura: quia ad illum ſuſcipiendum homo non ſe diſpoſuit, ut ſi per remiſſum actum a peccato ſurrexit, & poſtea nullum ferventiorem elicuit. Sed revera difficillimum eſt intelligere, quod merita reviviſcant, & quod perpetuo priventur debito præmio, de quo plura in ſequentibus.

Secunda opinio refertur.

5 EST igitur ſecunda opinio quam moderni Thomiſtæ, præſertim Soto, & Ledeſma cum Victoria locis citatis ſentiunt, quoties homo a peccato reſurgit, præter gradus gratiæ, qui reſpondent, & proportionantur contritioni, per quam reſurgit, recipere aliquos gradus gratiæ propter merita præcedentia, quæ per peccatum fuerunt mortificata, quamvis non ſemper recipiat totam gratiam, quæ illis meritis debebatur, ſed tunc ſolum quando homo ſe diſponit ex toto conatu, ut ex mente illorum in præcedenti ſectione declaratum eſt. Et hinc poteſt eorum opinio conſequenter fundari: nam quando homo conſurgit a peccato per ſummam diſpoſitionem ſeu ex toto conatu, ſtatim recipit omnem gratiam præcedentibus meritis debitam: quia & ipſa merita integre vivificantur, & ſubiectum quantum poteſt, ſe diſponit ad illorum effectum recipiendum: ergo nihil eſt amplius quod exſpectetur. Hinc ergo ulterius colligitur, quoties homo reſurgit a peccato per diſpoſitionem minorem maxima, ut (v. g.) cum dimidio conatu, vel in alia ſimili proportione, ſtatim recipere aliquam proportionatam gratiam propter præcedentia merita, ſcilicet dimidiam gratiam illis debitam, vel in alia proportione ſimili. Quia quoad talem effectum ſufficienter vivificantur illa merita: & in ordine ad illud ſubiectum etiam ſatis diſponitur: quia reſpectu illius facit quantum poteſt, & debet. Atque in hunc ſenſum conantur dicti auctores trahere Div. Thom. tamen revera non poſſunt, ſi ea quæ diximus attente expendantur, & cum iis, quæ ex hac ſententia ſequuntur, conferantur.

6 Nam ex prædicta opinione ſequitur primo, quoties homo reſurgit a peccato per diſpoſitionem æque intenſam ac fuit gratia præcedens, reſurgere in maiori gratia, quam fuerit illa a qua cecidit. Probatur, quia illi diſpoſitioni ſecundum ſe reſpondet æqualis gratia, ut ipſi ſupponunt: & ultra illam datur ſtatim aliqua gratia ratione præcedentium meritorum juxta hos auctores: ergo ſimpliciter reſurgit homo tunc in maiori gratia. Secundo ſimiliter ſequitur ex illa ſententia, poſſe hominem reſurgere in æquali vel maiori gratia, etiamſi reſurgat cum diſpoſitione remiſſiori; quia per illud augmentum gratiæ, quod additur ratione præcedentium meritorum, poteſt perveniri ad æqualitatem, vel exceſſum gratiæ, ut per ſe conſtat, & ſuperius etiam declaratum eſt. Tertio ſequitur ex dicta ſententia, fieri poſſe, ut licet homo reſurgat a peccato per actum remiſſiorem, nihilominus ei ſtatim conferatur tota gratia prioribus meritis mortificatis debita. Patet ſequela; quia fieri poteſt ut hic, & nunc diſpoſitio ſit ſumma & optima ex parte operantis: id eſt, ex toto conatu ſibi poſſibili per auxilium gratiæ, quod nunc recipit, vel ex toto conatu neceſſario ad conſequendam perfectam remiſſionem peccati quoad culpam & omnem pœnam: & nihilominus, quod talis diſpoſitio ſit remiſſior quam fuerit gratia deperdita: quia potuit homo cadere ab intenſiſſima gratia, (v. g.) ut mille, & poſtea non accipere auxilium ad eliciendam contritionem adeo intenſam, ſed ut decem, vel centum: quia hæc etiam poteſt ſufficere ad plenam peccati remiſſionem obtinendam. Tunc ergo reſtituetur homini tota gratia: nam efficaciter & totaliter vivificantur omnia merita: quia, licet actus reſpectu prioris gratiæ remiſſior ſit, reſpectu ipſius operantis hic & nunc eſt optimus & maximus, & ideo eſt ſufficiens diſpoſitio. In his ergo omnibus diſcordant hi doctores a ſenſu D. Tho. quamvis fortaſſe corollaria omnia vera ſint, non ex principio ab his auctoribus poſito, ſed ex alio infra tractando.

7 Hinc vero ſequitur ulterius ex eadem ſententia, (quod valde notandum eſt) eandem contritionem ſubire rationem duplicis diſpoſitionis in huiuſmodi homine reſurgente a peccato, per quod priora merita mortificavit. Prior ratio eſt in ordine ad gratiam intrinſece, vel connaturaliter, vel ex lege divina (ut in juſtificatione per ſacramentum) correſpondentem tali actui contritionis ſecundum ſe, etiamſi nulla merita præceſſiſſent. In qua ratione forma reſpondet diſpoſitioni, vel ſecundum phyſicam proportionem rei ad rem, ſeu intenſionis formæ ad intenſionem diſpoſitionis, vel ſecundum aliam a Deo ſtatutam. Secunda ratio diſpoſitionis in tali actu eſt in ordine ad merita mortificata, ſeu effectum eorum: in qua non attenditur phyſica proportio in ordine ad formam infundendam, vel augendam, ſed magis attenditur moralis proportio in ordine ad operantem: quia nimirum facit quod poteſt, & debet, vel ab hoc gradu deficit ſecundum talem proportionem, ut ſatis conſtat ex declaratione prædictæ ſententiæ. Atque hinc fit ut tota gratia, quæ hic & nunc datur ratione talis diſpoſitionis, poſſit eſſe intenſior quam ſit ipſa diſpoſitio: quia, licet ſub priori ratione præciſe ſumpta non poſſit intenſio gratiæ excedere intenſionem diſpoſitionis, ſaltem extra ſacramentum: tamen adiuncta poſteriori ratione poteſt excedere: vel quia multiplicantur rationes infundendi gratiam, & reſpectu omnium eſt illa ſufficiens diſpoſitio: vel quia in illa poſteriori ratione diſpoſitionis non attenditur proportio phyſica in ordine ad formam, ſed moralis in ordine ad operantem.

8 Et ſane etiam in opinione D. Tho. & antiquorũ neceſſe eſt hoc aliquando fateri, niſi velimus eis attribuere opinionem in ſectione prima ſatis impugnatam. Hoc patet in eo caſu, in quo homo reſurgit a peccato per diſpoſitionem intenſiorem gratia deperdita: nam vel tunc confertur gratia ſolum juxta intenſionem diſpoſitionis, vel cum illa ſimul confertur tota gratia, quæ prioribus meritis debebatur: ſi primum dicatur, ergo gratia illa deperdita nunquam recuperatur neque in hac vita, neque in futura, niſi forte de ſolo titulo, ut opinio illa reprobata dicebat: quia non poteſt amplius homo ſe ad illam diſponere quam per actum intenſiorem, & quantumcunque ille intendatur, nunquam præſens gratia excedet intenſionem eius juxta illam opinionem: ergo ne ſententiam adeo improbabilem Div. Thom. & antiquis Doct. attribuamus, dicendum eſt in eo caſu reſurgere hominem cum tota gratia, a

qua

qua ceciderat præter eam, quam nunc obtinet ratione contritionis; atque adeo infundi illi intensiorem gratiam, quam sit ipsa contritio: ergo necessario recurrendum tunc est ad illam duplicem rationem dispositionis, & causalitatis, ne discedatur ab illo principio, quod forma esse debet aliquo modo dispositioni proportionata. Hoc autem semel posito & admisso, satis certe consequenter dixerunt Sot. & alii, quoties homo consequitur peccatorum remissionem, præter gratiam respondentem suæ contritioni secundum se, recipere aliquam gratiam propter merita prius mortificata, si illa habuit. Probatur, quia semper potest contritio induere illam duplicem rationem dispositionis, & quamvis aliquando non sit adæquata dispositio respectu mortificatorum meritorum ad consequendum totum effectum eorum, erit tamen aliqualis dispositio saltem ad aliquam partem illius effectus: ergo semper datur statim aliqua gratia, ratione meritorum præcedentium, cum illa de se efficacia sint, quandoquidem jam sunt vivificata, & subjectum sit dispositum: si non ad totum effectum, saltem ad aliquam partem ejus.

9 Superest vero juxta hanc sententiam interrogandum, quando in justificatione peccatoris non restituitur illi tota gratia, quam prius habuerat & peccando amiserat, sed pars ejus, an reliqua pars aliquando restituatur, vel in hac vita, vel in futura? Ad quam interrogationem sub hac distinctione respondere videntur: quod si talis homo in discursu vitæ paulatim se disponat ad totam illam gratiam recuperandam, ei etiam paulatim restituetur pro ratione dispositionis, disponetur autem repetendo similes actus pœnitentiæ, vel dilectionis, aut alios æquivalentes in merito apud Deum. At vero, si homo non amplius se disponat, sed cum ea imperfecta dispositione decedat: nunquam obtinebit fructum præcedentium meritorum quoad illos gradus gratiæ: propter fundamentum præcedentis sententiæ, in quo hæc secunda cum illa convenit. Differt tamen in modo loquendi in prioris sententiæ declaratione insinuato: negat enim tunc manere omnia merita integre vivificata per imperfectam dispositionem. In quo certe satis consequenter loquitur, ideoque in tota præcedenti sectione nos ita locuti sumus, nam merita vivificari, est restitui ad statum in quo ex parte subjecti sint efficacia, & non impedita ad suum effectum conferendum: ergo, si ex vi illius dispositionis non possunt conferre totum effectum, neque in hac vita, neque in futura, non vivificantur integre, & simpliciter omnia merita ex vi talis dispositionis, sed solum ex parte. Hæ igitur sunt opiniones quæ inter eos Thomistas versantur, qui aliquam veram reviviscentiam meritorum admittunt, quas fusius declaravi, quam ab eis explicentur, quia difficile est omnia, quæ dicunt intelligere, & conciliare: multaque ex his quæ diximus, potius ex eorum principiis inferuntur, quam ab eis expresse asserantur.

An aliquando restituatur tota gratia deperdita secundum hanc sententiam.

Tertia sententia.

10 EST igitur tertia sententia Scoti dicentis gratiam debitam prioribus meritis non restitui homini statim in ipsa justificatione, neque etiam in discursu totius vitæ, quantumcumque per ferventes, & multos actus se disponat. Ita tenet Scotus distinctione vigesima secunda, articulo secundo, & Almain. ibi quæstione prima, & Durandus in tertia distinctione trigesima prima, quæstione secunda. Itemque sentit Marsilius in quarta quæstione undecima, articulo primo: nam, licet dicat semper hominem resurgere ad majorem gratiam ratione meritorum præcedentium: non loquitur tamen ut satis declaret, de majori gratia intensive, seu in esse qualitatis, ut ajunt: sed de augmento gratiæ extensivo in ordine ad effectus, quam alii vocant majorem gratiam in esse gratiæ: quia homo semper surgit a peccato acceptus ad majorem gloriam, ut statim declarabimus. Fundamentum ergo hujus sententiæ quoad hanc partem est idem, quod præcedentium: nimirum quod gratia, quatenus est quædam forma realis, & physica, solum intenditur vel augetur intensive juxta dispositionem subjecti: & ideo postquam homo gratiam amisit, nunquam illam recuperat intensiorem quam sit actualis dispositio, per quam illam recipit: & eadem ratione nunquam accipit augmentum ejus nisi juxta mensuram similis dispositionis. Ergo nunquam potest illa gratia in hac vita augeri ex vi præcedentium meritorum: quia non possunt illa merita efficere ut gratia excedat præsentem dispositionem: & alioqui, quamvis talia merita non præcessissent, daretur homini tota gratia suæ dispositioni commensurata: ergo nihil gratiæ datur in hac vita propter merita semel mortificata.

11 An vero detur saltem in alia vita, docti auctores distincte non declarant: & solet Scoto attribui, quod neget illam gratiam restitui etiam in vita futura: quia in prædicto loco distinguit duplicem gloriam quasi partialem in ipso præmio essentiali: alteram correspondentem gratiæ in ultima justificatione infusæ? vel postea etiam comparatæ: alteram correspondentem meritis prius mortificatis, & postea vivificatis. Verumtamen Scotus nunquam id negavit, neque potuit consequenter negare: quia ex illius sententia totum essentiale præmium correspondens prioribus meritis, quæ mortificata fuerunt, datur homini in vita futura, si in gratia moriatur: nam ut supra vidimus in hoc sensu docet integre reviviscere omnia merita per quamcumque justificationem peccatoris: sed præmium essentiale in patria semper supponit gratiam consummatam & proportionatam: ergo necesse est, ut illa gratia, si in hac vita comparata non est, saltem in ingressu patriæ infundatur. Et declaratur: nam, si gratia est in essentia animæ, ut D.Thom. vult, comparatur ad essentialem beatitudinem tanquam fundamentum ejus, vel tanquam essentia ad suum actum ultimum: ergo non potest secundum convenientem ordinem esse intensior beatitudo quam gratia: ergo si in vita futura datur illud augmentum in beatitudine ipsa, necessario etiam debet dari in ipsa gratia. Si autem gratia est ipsamet charitas, ut Scotus vult, eadem, vel majore ratione idem concluditur: quia intensio charitatis habitualis in patria debet esse æqualis dilectioni actuali, in qua consistit essentialis beatitudo secundum ipsum Scotum, vel saltem ad illam pertinet, & cum illa habet commensurationem & proportionem: ergo omne augmentum, quod in ipso actu confertur in patria datur etiam in habitu, quia necesse est quod servent proportionem, ut actus ille omni ex parte a principio intrinseco, & modo connaturali fiat. Igitur, consequenter loquendo, non potuit Scotus negare quin tota gratia prioribus meritis debita saltem in vita futura restituatur. Idemque est de Durando, Marsilio, & aliis, qui cum eo in dicto principio conveniunt. Quando autem Scotus distinguit gloriam respondentem meritis, vel gratiæ, loquitur pro tempore vitæ præsentis, in quo dicit aliquem gradum gloriæ deberi ratione gratiæ inhærentis homini: aliquem vero ratione meritorum tantum. Ita enim loquitur de hoc merito, sicut de merito actuum remissorum, ratione quorum ait, deberi homini aliquos gradus gloriæ essentialis, quamvis non debeantur ratione alicujus gratiæ habitualis inhærentis homini in hac vita: existimat enim per hos actus nullum gratiæ augmentum in hac vita conferri; & nihilominus fatetur dari in vita futura cum debita proportione ad essentiale præmium, ut aperte idem Scot. declarat in 4. distinct. 41. quæst. 1. versic. *Aliud*, ex quo loco omnia dicta egregie confirmantur. Igitur juxta hanc sententiam tota gratia debita prioribus meritis, danda est in vita futura simul cum gloria; quia merita omnia vivificata fuerunt, quoad totum præmium essentiale: gradus autem gratiæ proportionatus beatitudinis sub essentiali præmio comprehenditur; quia est fundamentum & principium ejus: sicut qui meretur tantam visionem beatam, meretur etiam tantum lumen gloriæ: si ergo totum meritum vivificatur quoad totam essentialem beatitudinem, vivificatur etiam quoad totam gratiam: sicut, si vivificatur quoad totam visionem beatam, vivificatur etiam quoad totum lumen gloriæ; omnia

Restitui putat Scotus deperditam gratiam in alia vita.

ergo hæc cum proportione integre conferentur in vita futura. Nam, quia jam ibi non est tempus bene operandi meritorie, sed recipiendi præmium meritis debitum; ideo ibi non desideratur alia dispositio ex parte hominis, sed solum ut nullum habeat impedimentum, sed sit perfecte purgatus.

Quarta sententia.

12 QUarta sententia est, totam gratiam debitam meritis mortificatis statim restitui in ipsomet instanti justificationis in quo talia merita vivificantur, sive dispositio ad illam justificationem sit intensa, sive remissa, & sive sit contritio, sive attritio cum sacramento. Ita tenent Major distin. 22. quæst. 1. Gabr. distinct. 14. quæst. 3. artic. 3. Ocham quæst. 9. dub. 6. Medina Codice de pœnitentia quæst. 8. Henric. vero Quodl. 5. quæst. 24. sub disjunctione loquitur inter hanc & præcedentem opinionem. Fundamentum fuisse videtur: quia merita reviviscunt quoad totum hunc effectum, & ille talis est, ut statim absque ulla mora dari possit, in quo differt ab effectu gloriæ: quia homo quamdiu est in hac vita non est in statu capaci illius præmii: est autem in statu capaci cujuscumque gradus gratiæ, & jam non habet impedimentum ad illud recipiendum. Hoc enim per remissionem peccati sufficienter sublatum est. Neque etiam ad hoc requirit novam, vel specialem dispositionem, quia talis gradus gratiæ non gratis donatur, sed ex debito justitiæ redditur. Quapropter consequenter loquendo idem dicunt prædicti auctores de quocumque gradu gratiæ debito ex merito de condigno, etiam per actus remissos: nam, ut alicui reddatur quod suum est, non oportet novam ex parte illius dispositionem expectare; sed sufficit ipsa lex justitiæ, si alter sit capax, & nullum ex parte illius interveniat impedimentum.

Quæstionis resolutio.

13 INter has sententias hanc ultimam censeo probabiliorem, & veram propter ejus fundamentum, quod mihi optimum, & solidum videtur; & quia aliæ opiniones sine causa multis difficultatibus implicantur. Nam prima sententia quatenus dicit, cum homo resurgit a peccato per actum intensiorem statim recuperare totam priorem gratiam cum hac ultima sententia convenit: & ideo quoad hanc partem illam admittimus: quatenus vero dicit, cum dispositio ad justitiam est æqualis, vel remissior, nihil omnino ex priori gratia restitui; in primis non videtur loqui satis consequenter, ut explicando secundam sententiam insinuavimus, & iterum statim necessario occurret. Ulterius enim argumentor in hunc modum, quia vel in his eventibus vivificantur priora merita, vel non? hoc posterius dici non potest, cum per quamcumque dispositionem sufficientem tollatur impedimentum peccati: si autem vivificantur merita, ulterius interrogo: si dispositio sit æqualis præcedenti, cur illa non sufficiet ut tota illa statim restituatur cum respectu illius sit satis proportionata dispositio? nam ut forma capax intensionis infundatur in aliquo gradu, non est necesse ut intensior dispositio præcedat: nam æqualis satis est. Dicetur fortasse, ex hoc capite non repugnare, sed aliunde: scilicet, quia tota gratia tunc infusa jam esset intensior ipsa dispositione. Sed hoc inconveniens etiam sequitur quando dispositio est intensior: & ideo vel negandum etiam est tunc dari aliquam gratiam ratione præcedentium meritorum: vel potius dicendum est illud nullum esse inconveniens, quando illa dispositio ad varia principia comparatur, vel quando aliquis gradus formæ non requirit dispositionem. Atque hæc ratio applicari etiam potest quando dispositio est minus intensa; interrogando cur etiam tunc non detur etiam aliquis gradus gratiæ ratione præcedentium meritorum? nam ad hunc effectum etiam illa potest esse proportionata dispositio, licet gratis admittamus illam esse necessariam.

Judicium fertur de prima opinione.

14 Præterea in eadem sententiam difficillimum est quod dicitur, hanc gratiam, quæ in prædicta justificatione non statim restituitur, nunquam dari etiam in vita futura, si homo in præsenti vita nunquam se perfectius disponat: nam inde sequitur merita viva seu jam vivificata, perpetuo relinqui sine debito præmio, nullo existente impedimento ex parte recipientis: quod divinæ justitiæ repugnat. Sequela patet; quia per justificationem peccatoris vivificantur merita mortificata, etiamsi cum remissa depositione talis justificatio fiat: nam licet sit diversitas opinionum, an tunc vivificentur merita totaliter, nec ne; tamen quod reviviscant absolute in ordine ad aliquod præmium essentiale, omnes Theologi fatentur; quia per omnem justificationem tollitur id, quod mortificabat merita, scilicet mortalis culpa. Et hoc convincit discursus D. Thomæ in illo articulo quinto: & omnia quæ in confirmationem hujus veritatis hactenus adduximus. Ergo, si propter illa merita interdum nulla gratia restituitur, neque ulla gloria aut beatitudo essentialis dabitur: nam hæc eandem proportionem semper retinent: manent ergo merita viva sine ullo præmio essentiali: quæ plane est repugnantia: nam merita esse viva nihil aliud est, quam esse efficacia secundum talem statum ut hominem ad suum terminum, seu præmium perducant.

Quam sit difficile, nunquam dari gratiam quæ non datur in justificatione.

15 Sed dicunt aliqui in merito actuum remissorum ita contingere, nimirum quod perpetuo careant suo præmio, si ad illud suscipiendum homo in hac vita non se amplius disponat per actum ferventiorem. Respondeo, falsum esse assumptum. Quod eadem ratione plane convincitur; quia illud meritum vivum est, & de se efficax, & obligans Deum ex justitia ad reddendum præmium: ergo non potest homo illo privari, si nullum ponat de novo impedimentum: nam juxta verbum Christi Matth. decimo, & Marci nono: *Qui dederit potum aquæ frigidæ in nomine ejus, non perdet mercedem suam.* Quo exemplo significare voluit quodlibet opus etiam minimum meritorium esse: & loquitur de mercede essentiali vitæ æternæ, ut aperte declaravit Concil. Trident. sessione sexta, capite decimo sexto, & in prima sectione late id explicuimus. Dicetur fortasse neminem quidem privari mercede sui meriti, si non apponat impedimentum: sufficiens autem impedimentum esse non se disponere per actum ferventiorem. Sed contra hoc est: primo: quia Concilium Tridentinum citato loco sufficienter posuit omnes conditiones requisitas tam ad meritum, quam ad consequendum cum effectu præmium meriti: & ad neutrum docuit esse necessariam illam dispositionem vel conditionem actus ferventioris: sed ad meritum dixit necessarium esse actum bonum, & in Deo factum, in gratia, & ex gratia: ad consecutionem autem essentialis præmii solum addidit illam conditionem: *Si in gratia decesserit*: sicut ergo propter priorem definitionem omnino reprobanda est sententia, quæ negat actus remissos esse meritorios augmenti gratiæ, & vitæ æternæ, ut in superioribus visum est; ita propter posteriorem partem rejicienda est opinio dicens, ad consequendum illud præmium non satis esse expleri conditionem a Concilio postulatam decedendi in gratia; sed requiri aliam ferventioris dispositionis, cujus Concilium non meminit: & merito, quia in Scriptura, & Patribus nullum habet fundamentum. Imo, neque si rationem expectemus, aliquam habet satis probabilem: nam ut supra dicebam, quod aliquis ex justitia meruit, jam fecit illud suum, & ideo non oportet ut amplius laboret, aut se disponat ad illud recipiendum: sed solum ut sit capax præmii, eique nullum novum impedimentum objiciat.

Rejicitur responsio petita a simili.

De merito actuum remissorum, vide Bona. in 2. distin. 40. artic. 3. quæst. 2. & Conrad. 1. 2 q. 114. art. 8. videntur enim illud negare.

Occurritur alteri responsioni.

Expenditur adversariorum ratio de dispositione ad gratiam.

16 QUod præterea patet expendendo rationem illam de dispositione: nam ad habitualem gratiam recipiendam revera nulla requiritur dispositio physica, quia est veluti prima forma in illo

illo ordine, quæ nullam aliam requirit in suo proximo subjecto, id est, in substantia animæ: in potentiis autem requirit virtutes, non tam ut dispositiones prævias, quam ut potentias consequentes; imo & virtutes ipsæ potentiarum physicas dispositiones in eis non prærequirunt, sicut neque alii habitus, quorum naturam & genericam essentiam participant: vel sicut potentiæ quas ex parte imitantur. Atque ita vidimus infantibus infundi gratiam, & virtutes sine ulla dispositione; cum tamen illa infusio, quatenus est quædam actio realis, & physica, non fiat modo præternaturali tali formæ. Solum ergo in adultis requiritur dispositio moralis secundum divinam ordinationem; quæ non semper est eadem: nam alia dispositio nunc in sacramentis sufficit, quam extra illa requiratur; & alia exigitur in eo, qui moraliter peccavit; alia vero in eo, qui non sic peccavit. Igitur in hac dispositione non est necesse exacte observari illam regulam physicam, quod intensio habitus, vel formæ nunquam excedat intensionem actus, vel dispositionis, quia in dispositione morali plus attendi debet moralis valor, vel aliæ morales conditiones actus, quam sola physica intensio. Unde verisimile est, si homo contritus ut quatuor justificetur per sacramentum, intensiorem gratiam recipere quam ut quatuor: nam, si absque sacramento justificaretur forte reciperet gratiam, ut quatuor æqualem suæ contritioni: ergo cum sacramento majorem accipiet: illaque dispositio conjuncta sacramento, licet non sit physice intensior, censetur moraliter major, & potentior: vel certe ipsum sacramentum ex virtute meritorum Christi est causa potentior ad inducendam majorem formam cum eadem dispositione: quia cum illa dispositio non requiratur ex physica necessitate formæ, sed ex quadam moralitate, hanc facile supplet, & superat valor ipse meritorum Christi. Sic ergo in præsenti; quamvis actus ipsi non sint physice intensiores; ob valorem meriti, quem habent, supplent, vel potius induunt rationem dispositionis moralis sufficientis, ut propter eam detur intensior habitus, quam aliquis in via meruit, licet fiat habitus intensior, quam fuerint actus meritorii: sine causa ergo postulat ut omnino necessaria ad talem effectum alia dispositio per actum physice intensiorem.

17 Et confirmatur; nam, si cum rigore servanda esset proportio inter intensionem actus, & habitus, etiamsi homo prodiret in actum intensiorem, nunquam obtineret illud peculiare augmentum gratiæ, quod per remissos actus meruerat. Patet sequela: quia etiam tunc intensio habitus non deberet excedere intensionem illius actus ferventioris, ut illa proportio perpetuo servetur: tota autem illa intensio habitus correspondet illi actui ferventiori absque merito præcedentium actuum remissorum: ergo fructus illius meriti numquam obtinebitur. Quo argumento convicti aliqui negant hoc meritum actuum remissorum: alii vero de solo titulo illud admittunt, dicentes: non mereri novum augmentum, sed idem novo titulo: utrumque autem valde falsum est, ut in prima sectione ostendi. In eo ergo casu necesse est fateri, intensionem habitus excedere intensionem physicam actus, seu dispositionis. Nec potest alia ratio reddi, nisi quia meritum ipsum per se est efficax ad operandum in subjecto sic disposito, vel quia illa intensio, ut conjuncta valori meriti, censetur moraliter nobilior dispositio: ergo eadem ratione ipsi actus remissi propter moralem valorem quem habent, possunt sufficere ad prædictum effectum, etiamsi talis intensior actus nunquam in hac vita habeatur.

18 Tandem alias dici posset, ipsum meritum actus remissi ex se, & prout in illo præcise fundatur, perinde de se habere ac mortificatum meritum: quod satis absurdum videtur. Sequela declaratur: nam meritum esse mortificatum, nihil aliud est quam esse inefficax respectu talis personæ ad perducendam eam in consecutionem sui præmii, propter impedimentum in ea existens: &, quando illud tollitur, tunc meritum vivificari dicitur: totum autem hoc convenit merito actus remissi juxta prædictam sententiam. Solum est differentia, quod illud impedimentum ex parte personæ non est peccatum ejus, sed sola carentia necessariæ dispositionis: quæ differentia solum materialis videtur, aut secundum magis & minus. Nam quod attinet ad constituendum impedimentum, & consequenter ad efficiendum ut meritum illud secundum præsentem justitiam inefficax sit ex parte operantis, eandem rationem participat cum mortificato merito. Quapropter, quidquid sit, an merita remissa statim suum effectum habeant quod liberum est unicuique opinari, negari tamen cum probabilitate non potest, quin saltem in termino vitæ, seu in ingressu gloriæ integrum illorum præmium conferatur: etiamsi nullum meliorem actum homo in hac vita habeat: nam ipsum meritum est ad hoc sufficiens & efficax, si homo in gratia discedat.

Impugnatur ex absurdo prædicta opinio.

19 Neque ego invenio apud D. Thomam saltem in summa, quod hoc alicubi expresse negaverit: nam in citatis locis ex 1. 2. & 2. 2. solum dicit hoc augmentum non statim dari, sed suo tempore: *sicut vita*, inquit, *æterna non statim datur, sed suo tempore*: quod autem sit illud tempus Divus Thomas in secunda secundæ solum dicit: *Quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum*: & in prima secundæ ait: *Cum aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum*: in neutro autem loco hoc restringit ad tempus hujus vitæ: unde fortasse diceret in ipso instanti mortis conari hominem ad illud augmentum recipiendum, si in hac vita hoc non præstitit: quamvis enim hoc suis difficultatibus non careat: minus tamen absurdum est, quam absolute dicere, privari hominem perpetuo illo præmio. Eandemque vel similem responsionem applicari cuperent ad merita mortificata, quæ per actum remissum pœnitentiæ revivescunt. Nam etiam Capreolus, & Soto supra putant esse alienum a mente D. Thom. & prorsus falsum, dicere talia merita perpetuo privari omni proprio præmio essentiali. Video tamen quoad hanc partem majorem repugnantiam in doctrina D. Thom. propter illam solutionem ad 3. artic. 5. quæst. 89. 3. part. juncto artic. 2. Nam in illa solutione docet, eum, qui resurgit per actum remissum, etiam in patria carere præmio essentiali adæquato prioribus meritis mortificatis: ergo necessario etiam sensit, eum non recipere totam gratiam per se debitam illis meritis, sed perpetuo illa carere. Ex doctrina autem articuli secundi colligitur ex mente ejusdem D. Thom. eum qui resurgit per actum remissum, vel non intensiorem, nullam gratiam accipere ob præcedentia merita: ergo sentit tota illa gratia perpetuo privari, si amplius non disponatur. Unde fortasse melius diceretur, magisque consequenter, tunc illa merita non vivificari quoad præmium essentiale. Sed hoc etiam & a veritate alienum est, & non consonat cum doctrina ejusdem D. Thom. dicto artic. 5. in corpore. Est ergo hac in parte sententia D. Thom. mihi difficilis, & obscura. Unde etiam satis constat totam illam secundam opinionem sine sufficienti fundamento multis difficultatibus implicari quod a nobis propositum erat.

An aliquid pro his sentiat D. Thom.

20 Secunda vero opinio, uno fundamento posito, in reliquis facilius procedit: tamen illud fundamentum falsum est, & in superiore sectione satis impugnatum: nimirum merita mortificata non vivificari totaliter per quancumque peccati mortalis remissionem, sed juxta proportionem dispositionis: hinc enim oriuntur aliæ difficultates de fundamento vel modo illius proportionis, & de quantitate gratiæ: quæ statim restituitur: quæ dicto loco sufficienter tacta sunt. Reliqua vero, quæ ex illa opinione referuntur, a nobis conceduntur: non quidem ex illo fundamento, sed ex alio: scilicet, quia, quoties vivificantur merita, non tantum pars gratiæ, sed etiam tota gratia respondens prioribus meritis statim restituitur: quia ad hoc, vel nulla specialis dispositio requiritur ex parte subjecti, vel quælibet, quantumvis remissa, sufficit, ut statim declarabimus.

Impugnatur ex parte secunda opinio.

Tertia opinio rejicitur.

21 Tertia denique opinio pauciores quidem difficultates habet: nullum autem sufficiens fundamentum: nam homo justificatus per actum remissum statim manet ita acceptus ad totam gloriam prioribus meritis correspondentem, ut ei ex justitia debeatur: ergo ei etiam ex tunc debetur tota gratia eisdem meritis eorumque essentiali præmio proportionata: ergo, quamvis gloria differatur in suum tempus, non est cur gratia ipsa non statim conferatur. Nam ex parte subjecti non est necessaria nova dispositio, quandoquidem sine illa dabitur aliquando juxta hanc opinionem, aliunde vero tempus hujus vitæ est aptum & proportionatum ad gratiam recipiendam, licet non sit ad gloriam. Rursus ipsa ratio justitiæ postulat ut debitum statim solvatur, si fieri potest: & Deus, quantum in se est, non detineat mercedem operarii, quantum ille capax est. Præterea meritum ipsum est causa de se efficax ad influendam gratiam: per peccatum autem fuit impeditus, & quasi suspensus ille influxus: ergo, ablato peccato, statim sine alia dispositione habet eundem influxum; sicut aqua, ablato contrario, statim se restituit ad pristinam frigitatem absque alia dispositione: sine causa ergo ad hunc effectum exigitur nova dispositio, aut temporis dilatio.

22 Ultimo est vulgare argumentum, quia acceptatio ad gloriam est effectus formalis gratiæ inhærentis: sed ille homo statim manet acceptus ad totam gloriam priorum meritorum: ergo recipit statim totam gratiam illi gloriæ proportionatam. Responderi solet esse acceptum non fieri formaliter per gratiam inhærentem, sed per extrinsecam Dei voluntatem. Verumtamen, quamvis esse acceptum, in una significatione possit esse denominatio extrinseca, sicut esse acceptatum per alterius consensum: tamen in alia significatione, esse acceptum, id est proportionatum, & intrinsece aptum ad gloriam, effectus formalis est gratiæ inhærentis: neque extrinseca denominatio, sed intrinseca animæ vivificatio. Quamvis autem Deus de potentia absoluta posset acceptare hominem ad gloriam extrinsece, non reddendo illum intrinsece proportionatum: tamen secundum legem ordinatam id non facit, juxta veram, & sanam doctrinam: sed sicut amando, facit bonum, quod amat: ita acceptando aliquem ad gloriam secundum præsentem justitiam, facit illum intrinsece acceptum, & aptum ad eandem gloriam: & ita pertinet hoc ad effectum formalem gratiæ sanctificantis. Ergo pari ratione, quoties secundum præsentem justitiam aliquem acceptat ad majorem gloriam, eum statim facit proportionatum ad illam per infusionem majoris gratiæ: ergo si homo resurgit a peccato acceptus ad totam gloriam, quæ meritis mortificatis respondebat, resurgit etiam cum tota gratia illis debita.

Refellitur communis responsio.

23 Neque satisfacit distinctio illa Scoti de portione gloriæ respondente gratiæ, & respondente meritis; quia hic agimus de gloria, quod datur homini absque ullis meritis propriis: quo sensu posset distingui aliqua gloria respondens gratiæ, & non meritis: sed agimus de gloria quæ comparatur per propria merita, & in hac gloria nulla est portio, quæ respondeat meritis, & non gratiæ: nam omne meritum gloriæ vel supponit gratiam proportionatam, ut est in merito primæ gloriæ, fundato in contritione ut informata per primam gratiam, vel secum affert, simulque meretur gratiam proportionatam gloriæ, ut est in omni merito augmenti gloriæ: nam per illud meretur homo ut statim per intrinsecam gratiam fiat proportionatus tantæ gloriæ. Merita enim ipsa non reddunt hominem formaliter aptum & proportionatum ad gloriam, sed dispositive, vel etiam moraliter effective: & ideo requirunt formam, quæ reddat hominem intrinsece aptum ad gloriam. Sicut etiam merita ipsa per se ac formaliter non constituunt hominem filium Dei: & consequenter neque formaliter augent hanc filiationem: quia non constituunt hominem formaliter participem naturæ divinæ: sed disponunt, & merentur gratiam, quæ formaliter conferat, vel augeat hanc participationem, & filium Dei adoptivum constituat & perficiat. Quoties autem homo fit acceptus ad majorem Dei gloriam, fit etiam filius, & hæres in perfectiori gradu; neque est ulla portio gloriæ, quæ respondeat meritis ut merces, quæ non respondeat gratiæ, & filiationi divinæ ut hæreditas, ut satis significavit Concil. Trident. sess. 6. cap. 16. dicens: Justis bene operantibus usque in finem proponendam esse vitam æternam, & tanquam hæreditatem seu gratiam in filiis promissam, & tanquam mercedem meritis reddendam: ergo nulla est portio talis gloriæ respondens meritis, quæ non etiam respondeat gratiæ, per quam homo jam fit constitutus in hac vita filius Dei in tali gradu.

Inanis est distinctio cui innititur Scotus.

24 Non vero defuerunt aliqui Theologi, præsertim Thomistæ, ut videre licet in Soto supra, & aliis, qui distinguant inter gratiam, & charitatem, aliasque virtutes infusas. Nam propter argumentum factum fatentur, per omne meritum vivum, vel vivificatum apud Deum statim dari gratiam illi merito proportionatam: de charitate autem, & virtutibus id negant: quia, cum sint habitus operativi, solum augentur intensive juxta proportionem, & physicam intensionem actuum. Sed hæc distinctio aliena fuit a mente D. Thomæ, ut facile constabit attente consideranti loca supra citata ex 1.2. & 2.2. nam in uno loquitur de augmento gratiæ, & in alio de augmento charitatis; & eandem doctrinam de utraque tradit: & expresse in 3. part. quæst. 89. artic. 2. postquam de gratia locutus fuerat, subdit: *Et eadem ratio est de virtutibus, quæ ad gratiam consequuntur.* Quæ verba recte expendit, & declaravit Cajetanus dicens. Quoties infunditur, vel reparatur justitia in eadem proportione, & intensione, infundi, seu restitui, virtutes, in qua infunditur, vel restituitur gratia. Advertit etiam rationem esse tactam a D. Thom. quia virtutes consequuntur ex gratia. *Hinc enim*, ait, *absque scrupulo ambiguitatis cujusque deducitur, quod ad majorem gratiam consequuntur majores virtutes, & ad minorem minores.* Nihil ergo refert, quod virtutes sint habitus operativi; quia non efficiuntur, aut intenduntur effective per proprios actus: neque etiam requirunt illos ut physicas dispositiones necessarias ad suam infusionem, vel augmentum: imo nec semper requirunt proprios actus tanquam proprias, & speciales dispositiones morales: sed illa, quæ est dispositio ad gratiam, vel meritum augmenti gratiæ, est etiam sufficiens dispositio ad augmentum virtutum: quia non infunduntur, vel augentur quasi per se primo, seu per quandam concomitantiam ad gratiam, & quasi per resultantiam ex illa. Et ideo, quamvis ratio facta per se primo procedat de gratia, quæ est formalis participatio divinæ naturæ, consequenter vero complectitur virtutes quantum ad augmentum, quod ex vi meriti simul cum gratia habuerunt: statim enim ac meritum vivificatur, virtutes cum toto illo augmento infunduntur.

Immerito aliter philosophantur aliqui de charitate, ac de gratia.

Objectiones contra superiorem resolutionem.

25 Contra hanc vero sententiam multæ possunt fieri objectiones: quædam ex propria materia, aliæ vero ex diversa petitæ. Priores sunt: quia homo, cum justificatur, recipit gratiam proportionatam suæ dispositioni, ut docet Concil. Triden. sess. 6. cap. 6. ergo, si contritio est remissa, tantum infundetur gratia remissa, non obstantibus præcedentibus meritis: alias contingere posset, hominem habentem remissam contritionem perfectius justificari, quam alium qui intensius conteritur. Item, tota gratia, quæ in prima justificatione datur, gratia datur: alias non tota justificatio gratis fieret: ergo tunc nulla gratia datur ex meritis: quia hæc non gratis daretur: ergo merita mortificata non possunt statim in illo instanti habere effectum gratiæ. Tertio, quamvis homo ante lapsum meruit gratiam: jam vero illam obtinuit: unde quoad hanc partem jam fuit ei redditum præmium meritorum: ergo, si postea illud dissipavit, & peccando defluxit, non tenetur Deus ex justitia iterum simile præmium ei reddere propter eadem merita: alias

Prima.

Secunda.

Tertia.

alias bis præmium ei redderet propter eadem merita; alia bis illa præmiaret eodem genere præmii, & æquali in suo ordine.

26 Respondetur ad primam, & secundam objectionem in hujusmodi justificatione peccatoris distinguendum esse id quod est, ab eo quod est per accidens respectu talis mutationis, qua homo ex statu peccati in statum gratiæ transfertur. Per se quidem est ut ipse homo sese cum divino auxilio sufficienter disponat, & quod Deus infundat gratiam dispositioni proportionatam & remittat peccatum. Per accidens vero est quod præcesserint merita, quæ consequenter reviviscant facta illa mutatione. Nam hæc tota mutatio intervenire posset sine reviviscentia meritorum, ut si illa non præcessissent. Ad primam ergo objectionem respondeo, gratiam illam, quæ per se infunditur ex vi justificationis, semper esse proportionatam, & commensuratam contritioni, seu dispositioni peccatoris: & de hac loqui Concil. Trident. citato loco: nam hæc est propria gratia justificationis, quæ per se consideranda fuit in doctrina de justificatione: nam ea quæ sunt per accidens, non cadunt sub scientiam. Quando vero cum justificatione conjungitur priorum meritorum reviviscentia: conjungitur etiam cum gratia justificationis alia gratia, quam non oportet esse commensuratam ipsi contritioni: quia non est ab illa tanquam a causa, & dispositione per se, sed tanquam a causa removente obicem peccati: quod æque facit contritio remissa, ac intensa. Neque ad illam gratiam meritorum præcedentium requiritur nova dispositio per se, ut supra dicebam, quia ipsa merita sunt in suo ordine sufficiens causa, & sufficiens moralis dispositio, si aliunde non interponatur obex. Unde, si velimus utramque illam gratiam tanquam unam adæquatam formam considerare, dicemus dispositionem ad illam non esse contritionem solam secundum se, sed ut conjunctam omnibus superioribus meritis: ideoque remissiorem contritionem, ut conjunctam pluribus præcedentibus meritis, reputari moraliter meliorem dispositionem, quam contritionem intensiorem sine tot meritis, ac proinde nullum esse inconveniens, quod aliquando resurgat absolute cum majori gratia qui contritionem habuit minus intensam, si alioqui in meritis præcedentibus multum excedit.

Solvitur prima.

27 Ad secundum similiter respondetur gratiam justificationis, quæ ex vi illius per se datur, totam gratis dari, ut recte argumentum probat: nihilominus tamen cum illa gratia posse in eodem instanti conjungi aliam, quæ supposita priori gratia (secundum ordinem naturæ loquimur) non detur gratis, sed ex meritis, si illa præcesserunt: quia in hoc nulla est repugnantia: neque etiam est contra liberalem & gratuitam justificationem, cum talis gratia per se ad illam mutationem non pertineat: nec reputetur ut prima, sed ut secunda adjecta primæ: saltem secundum ordinem naturæ. Neque est novum aut singulare in hoc negotio, quod in eodem instanti infundantur diversi gradus gratiæ ex diversis titulis & capitibus. Nam qui ficte baptizatus fuit, & in eo peccavit, & postea conteritur, vel etiam confitetur, duplicem gratiam recipit: unam ratione baptismatis: aliam ratione pœnitentiæ. Neque etiam repugnat simul recipere duos gradus gratiæ, unum gratis, & alium ex justitia: nam justus qui suscipit Eucharistiam vel aliud sacramentum, de condigno meretur, & obtinet aliquem gradum gratiæ per illum actum, quatenus est opus operantis, ut ajunt: & tamen ei datur simul aliqua gratia ex opere operato, quæ gratis ei datur respectu ipsius, quamvis detur ex justitia respectu Christi. Sic ergo in præsenti: prima gratia ac per se justificationis ipsi peccatori gratis datur, licet ex justitia Christi: & nihilominus simul datur gratia præcedentium meritorum ex virtute illorum: atque adeo ex justitia ipsiusmet peccatoris, qui prius justus fuit, & jam est justificatus.

Respondetur ad secundã.

28 Ad tertium respondemus, meritum gratiæ, & gloriæ adeo esse efficax, ut, quantum est ex se, non tantum infusionem gratiæ, sed etiam perpetuam ejus conservationem ex justitia obtineat: quod in gloria est manifestissimum; & inde evidenter concluditur de gratia; quia gloria nunquam separatur a proportionata gratia. Differunt tamen in hoc, quod gloria semel data non est amissibilis: & ideo ejus conservatio interrumpi non potest: gratia vero amissibilis est, ac propterea potest continua ejus conservatio interpolari propter impedimentum peccati. Ex eodem autem principio provenit, & ex eadem meriti efficacia nascitur, ut, licet conservatio gratiæ propter peccatum interrupta sit, si auferatur impedimentum peccati, statim quasi continuetur: nam hoc etiam requirit ipsa gloria, quæ ex vi talis meriti danda semper reservatur: quia ad illam nemo acceptatur, neque intrinsece idoneus redditur nisi per gratiam. Ob hanc ergo causam, licet propter præcedens meritum talis gratia data fuerit, eamque peccator sua culpa amiserit, nihilominus ablata culpa statim restituitur: neque illa censetur moraliter loquendo, duplex remuneratio ejusdem meriti: sed est moralis quædam continuatio ejusdem præmii, quod ex vi meriti perpetuitatem includit. Neque etiam ad rem præsentem quidquam refert, quod illæ duæ gratiæ, amissa, & restituta, numero distinctæ sint, ut secundum philosophicam rationem verisimile est: quia, esto in genere entis & physice hoc ita sit: tamen in genere præmii, & secundum moralem considerationem tanquam una reputatur.

Ad tertiũ.

Digressio de augmento gratiæ per actus remissos occasione alterius objectionis.

29 Aliud caput objectionum sumitur ex controversia de augmento gratiæ, & charitatis per actus remissos. Nam, si gratia respondens meritis vivificatis statim datur, etiamsi homo per remissam contritionem resurgat: sequitur gratiam etiam, quam quis meretur per actus remissos, statim dari: consequens est falsum: ergo. Sequela probatur, quia, si in meritis vivificatis augmentum gratiæ excedit proportionem præsentis dispositionis, etiam in augmento per actus remissos poterit excedere: neque esset ulla specialis ratio differendi tale augmentum. Falsitas autem consequentis variis mediis probari solet: non tamen afferam omnia, ne prolixior sim, nimiumque a præsenti disputatione divertar. Quatuor ergo attingam, in quibus Moderni majorem vim faciunt. Primum est, quia, si illud admittitur in quolibet actu meritorio, etiam remisso, pari ratione concedendum est, per eundem actum meritorium continuatum aliquo tempore in eodem gradu gratiam toto illo tempore continue augeri: quia toto illo tempore actus est meritorius, & actus meritorius, ut dicitur, statim habet suum effectum quoad augmentum gratiæ: at consequens est falsum: nam alias illud augmentum esset infinitum: quia continue fit per infinita instantia, & in quolibet additur illi gratiæ aliquis gradus, seu pars aliquota, quam homo per talem actum meretur: per illum enim actum factum in primo instanti meretur, & consequitur homo certam aliquam portionem gratiæ: ergo in quolibet instanti merebitur aliam æqualem: quia est æqualis valoris: supponimus enim totum actum in quolibet instanti conservari: ejusdem autem rationis est, quod ad meritum attinet, conservari, & elici actum.

Prima objectio.

30 Secunda ratio est, quia, si per actum remissum augetur habitus: ergo augetur secundum totam latitudinem ejus: consequens est absurdum: ergo. Sequela probatur: nam, si quilibet actus remissus auget habitum: ergo quilibet actus ejus sufficit augere habitum: nam si actus remissus, verbi gratia, ut duo auget habitum ut sex: ergo quamvis actus ille tantum esset ut unum, etiam augeret: &, si esset ut dimidium, nihilominus augeret: & sic de quolibet alio quantumvis minimo: quia de quolibet actu remisso dicitur quod augeat habitum: actus ergo ut duo secundum totam latitudinem suam auget habitum ut sex, redditque habitum intensum ut octo. Falsitas autem consequentis patet, quia hoc modo multum crescerent habitus gratiæ, & charitatis: & si quispiam aliquoties operaretur, ad æqualitatem sui habitus,

Secunda.

bitus, incredibiliter augeret illum: ut verbi gratia si a principio haberet habitum ut duo, & eliceret actum ut duo, jam haberet habitum ut quatuor: si deinde eliceret actum ut quatuor, haberet habitum ut octo: unde si triginta actus efficeret, incredibile esset augmentum: nam per quemlibet actum posteriorem, tantum aliquis mereretur, quantum per omnes simul præcedentes. Hoc autem esse inconveniens, per se videtur notum: quia tam magnum bonum non debet tam facile, & veluti sine mensura pro levibus & remissis actibus tribui.

Tertia. 31 Tertia ratio, quia ex illa opinione ulterius sequitur: quoties homo post justificationem meretur, sive remisse, sive intense habitum gratiæ semper excedere in intensione actum & non servare cum illo proportionem: quod est etiam absurdum. Nam, si in justificatione ipsa servat proportionem intensionis habitus cum actu, cur non etiam postea? Nulla certe ratio sufficiens reddi potest.

Posterior. Quarta, quia alias intensio luminis gloriæ non esset proportionata intensioni actuum, & habitus charitatis, quia ipsi inter se non servant proportionem: ergo neque lumen gloriæ cum ipsis.

Nunc Scotum notat Bannes nunc illum pro se adducis. 32 Hæc argumenta contra hanc sententiam proposuit Dominicus Bannes 2.2.quæst.24. artic.6. dub.2.& primum illorum tanquam validius latius prosecutus est in relectione speciali, propter quæ intrepide asserit illam opinionem esse falsam & improbabilem, & opinionem etiam Scoti asserentis, per omnes actus remissos mereri justos augmentum charitatis & gratiæ, quamvis illud non obtineant usque ad ingressum gloriæ, similiter falsam & improbabilem appellavit priori loco. In Relectione vero conatur Scotum interpretari juxta opinionem suam, scilicet, quod per actus remissos dicat augeri præmium gloriæ, solum quia dabitur pluribus titulis, quod ipse vocat augmentum extensivum: satis contra mentem Scoti: nam in 4. distinct.21. quæst. 2. aperte loquitur de augmento gratiæ, & illud dari dicit propter actus remissos in fine vitæ: in quo sensu ait prædictus auctor in dicta Relectione, prædictam opinionem Scoti minus probabilem esse, quam aliam quæ affirmat tale augmentum statim dari, solamque suam opinionem probabilem esse vult, qua definit, justum per actus remissos, nullum verum augmentum intensivum gratiæ vel gloriæ mereri.

Judicium fertur de illius sententia. 33 Ego vero solam hanc opinionem inter prædictas censeo esse improbabilem, & plane incredibilem, nullaque auctoritate aut ratione fundatam. Supra enim (ut opinor) demonstravi, quantum Theologica materia patitur, intensionem præmii essentialis non esse conferendam solum secundum proportionem seu æqualitatem intensioris actus meritorii, quem justus in hac vita exercet, sed etiam secundum multitudinem omnium meritorum simul sumptorum, ut ex omnibus simul, prudenter ponderata omnium multitudine, & singulorum intensione, aliisque conditionibus ad meritum conducentibus, consurgat veluti unus valor unius præmii tantæ intensionis excedentis singulorum actuum intensionem: ex quo principio evidenter sequitur, per quoslibet actus meritorios præmii essentialis, sive intensos, sive remissos, augeri intensive præmium ipsum essentiale, seu jus ad ipsum obtinendum, quia crescit cumulus meritorum, cui illa intensio commensuratur. Atque hinc præterea sequitur, per quemlibet actum meritorium præmii essentialis, etiam remissum, mereri hominem justum augmentum proprium gratiæ intensivum: quia gratia semper proportionanda est præmio essentiali: & hactenus doctrina hæc communis est Theologorum etiam, Divi Thomæ (quidquid ille auctor dicat.) Nam 1. 2. quæstione 114. artic. 8. ad 3. expresse dicit, quolibet actu mereri hominem augmentum gratiæ, & secunda secundæ quæstione vigesima quarta, artic.6.ad 1. idem dicit de augmento charitatis. Nec potest exponi de augmento illo extensivo, de solo nomine aut titulo: nam evidenter in illis locis tractabat de proprio & intrinseco augmento charitatis. Supposita ergo hac veritate quoad aliam quæstionem, an hoc augmentum statim detur, nec ne? ex parte admittimus illius auctoris censuram, quatenus fatetur probabilius esse, statim dari augmentum charitatis; quam in ingressu gloriæ. Non, quod oppositam opinionem Scoti, quæ fortasse quoad hanc partem fuit etiam D. Thom. reputemus improbabilem, cum non sit contra fidem, neque contra evidentem rationem, & habeat graves Doctores & nonnullas conjecturas; sed quod opposita probabilior videatur, & fortioribus niti rationibus.

Respondetur ad primam objectionem.

34 AD difficultatem ergo propositam concedo sequelam: quamquam posset etiam aliquis illam negare, ut extraneam vitaret disputationem. Nam, cum dicimus, merita vivificata statim habere effectum gratiæ illis debitæ, id intelligendum est de illa gratia, quæ propter talia merita jam data fuerat; quia quoad illam talia merita fuerunt efficacia ut statim daretur: & ideo, cum primum illa merita vivificantur, statim restituunt eundem effectum: nam ex eorum efficacitate per se pendet, non ex qualitate præsentis dispositionis. An vero propter talia merita data fuerit gratia secundum proportionem ad valorem omnium actuum intensorum & remissorum, vel solum, secundum proportionem ad intensiorem actum: alia quæstio est, quæ non habet necessariam connexionem cum prædicta. Posset enim aliquis sentire, gratiam in hac vita non intendi nisi juxta latitudinem intensioris actus, quo homo in hac vita ad illam se disposuit: & nihilominus asserere intensionem gratiæ obtentam per merita mortificata, statim redire quantum necessarium est: ita ut, si illa intentio fuit ut centum, quamvis homo resurgat per contritionem ut duo, statim restituatur gratia ut centum: quia non commensuratur actui præsenti, sed intensiori quem habuit homo tempore justitiæ præteritæ. Nam ille semper manet vivus apud Deum, & retinet rationem moralis dispositionis sufficientis. Dixi autem, *quantum necessarium est:* quia, si in eo casu homo resurgeret per contritionem ut centum, consequenter loquendo in ea sententia dicendum esset non infundi propter priora merita intensiorem gratiam quam centum, quia omnia illa non excedebant intensionem ut centum: &, quamvis perpetuo viva permansissent, non habuissent intensiorem effectum.

35 Nihilominus tamen magis consequenter respondebimus concedendo sequelam: quia non solum consequens ipsum probabilius est: sed etiam recte sequitur ex paritate rationis & fundamenti, scilicet, quod causa meritoria statim operatur quantum potest, nec requirit aliam positivam dispositionem, sed solam capacitatem subjecti, & status, cum remotione impedimenti: & quod propter meritum gloriæ statim datur intrinsecum jus, & proportio ad illam: hæ namque rationes, & similes æque procedunt in meritis actuum remissorum, ac in meritis vivificatis: ideoque sequelam concedimus.

De merito & augmento per continuationem actus.

36 IN primo autem argumento alia fit illatio non multum connexa cum priori consequente, novamque difficultatem postulat, quæ in omni fere opinione locum habet. Est autem hæc secunda sequela: quod scilicet sequatur, eundem actum ratione solius perseverantiæ & coexistentiæ ad nostrum tempus esse meritorium augmenti gratiæ & amoris & præmii essentialis intensivi: in hoc enim consequente fundatur tota difficultas illius argumenti. Illa autem sequela neque intrinsece sequitur ex antecedente, nec videtur etiam necessaria ex aliqua intrinseca ratione, aut paritate rationis. Utrumque patet: nam elicere novum actum, etiam remissum, longe aliud est quam perseverare aliquo tempore in eodem omnino actu, sive remisso, sive etiam intenso: quia illud prius est facere aliquid novum, quod antea factum non erat, vincendo novam difficultatem, propriamque libertatem iterum bene exercendo: per solam autem Sequela primi argumenti male infertur ex antecedenti.

tem continuationem ejusdem actus ut sic, nihil novi fit, sed in eo ipso, quod factum fuit, perseveratur, & pro aliquo saltem tempore forte nulla difficultas vincitur, aut nova libertas exercetur. Non est ergo necessaria illa consecutio, quæ de actu etiam interiori fieri posset: quod videlicet si ille meritorius sit, etiam continuatio ejus sit meritoria, & maxime, si cum perseverantia in actu continue addatur major intentio. Unde nonnulli Theologi concedentes meritum in quocumque actu sive intenso, sive remisso, negant per solam continuationem augeri meritum quoad intensionem præmii, propter rationes tactas, quod nihil novi fit nec nova libertas exercetur: præsertim quando apprehensio intellectus neque augetur, neque mutatur, quia pro tunc veluti naturali modo perseverat voluntas in eo quod fecit.

Etiam si bene inferant nihil absurdi contra nos probant.

37 Verumtamen (ne difficultatem argumenti videamur) sive ex illo antecedenti sequatur, sive non: concedimus eundem actum, cæteris paribus, majori tempore libere continuatum esse meritorium majoris præmii essentialis, & majoris augmenti gratiæ: quia licet continuatio illa physice, nullam rem addat, sed eandem actionem, & terminum majori tempore coexistentem dicat, eo quod actio illa non sit successiva, sed indivisibilis, & tota simul, ut ex Metaphysica suppono: nihilominus illa est quædam conditio moralis, quæ secundum prudentem existimationem auget valorem obsequii seu officii exhibiti, & consequenter confert ad augmentum meriti in ordine ad majorem mercedem. Dices: augeatur merces in simili conditione, scilicet, quod plus perseveret vel continuetur. Respondeo in mercede æterna, & perpetuo duratura hoc locum non habere: quia ex vi cujuslibet actus meritorii, etiamsi solo instanti coexistat, debetur præmium perpetuo durans: ergo per continuationem actus meritorii non potest augeri præmium duratione sua, quia in hac non recipit augmentum: debet ergo augeri in substantia & entitate sua: & hoc vocamus augmentum intensivum. Atque hoc modo credimus perfectiorem visionem Dei, dandam fore illi qui per integram horam perstitit diligendo Deum eodem actu, quam illi, qui per momentum solum dilexit, cæteris paribus: quod latius in proprio loco ostendendum est.

Gratiæ augmentum ex continuatione actus successive datur.

38 Et hinc ulterius concedimus: hoc augmentum gratiæ, & charitatis, quod per actum continuatum meremur, continua quadam successione statim conferri: hoc enim plane consequitur ex præsenti doctrina: supposito alio principio de continuatione actus. Nam omne augmentum gratiæ, quod per meritum datur, statim datur ac fit ipsum meritū: hoc enim principio nos utimur: sed per actum meritorium continuatum ut sic meremur augmentum gratiæ; ergo statim datur ac fit illud meritum: sed illud meritum non fit subito, sed consistit in continuatione quadam: ergo & augmentum gratiæ non datur simul sed successione continua, coexistente continuationi talis actus meritorii.

Occurritur objectioni.

Dices, Illa continuatio actus meritorii in se non est successiva, sed est totalis permanentia ejusdem actus indivisibilis: licet coexistat nostro tempori successivo: ergo non est necesse ut augmentum gratiæ, quod propter illum actum datur, successive detur. Respondetur, quamvis in efficienda, vel conservanda entitate illius actus meritorii non interveniat physica & realis successio, tamen illum valorem moralem paulatim augeri, & continue, quamdiu continuatio actus non interrumpitur. Sicut ergo ille actus, prout continue magis ac magis durat, est majoris & majoris valoris ad meritum augmenti gratiæ: ita etiam, quamdiu durat, continue illam auget; unde quia hoc augmentum in ipsa gratia non est tantum morale, sed physicum & reale; ideo necesse est ut per physicam successionem fiat.

Ex nostra doctrina non sequitur dari infinitum meritum.

39 Nego tamen inde sequi, per illud meritum, & augmentum comparari infinitam gratiam: imo hoc ipso quod continue & successive fit, & in tempore finito, impossibile est augmentum esse infinitum. Neque ex eo, quod in primo instanti actus meritorii certa aliqua portio gratiæ obtineatur, ideo necesse est, ut in quolibet instanti continuativo sequentis temporis æqualis portio gratiæ conferatur: quia in primo instanti fit quædam mutatio instantanea habens suum integrum præmium: in reliquis vero solum intelliguntur esse mutatiunculæ, seu mutata esse continuantia unam mutationem successivam. Quod quidem exemplo physico declarari potest: nam, si intelligamus solem, & aerem simul creari in certa distantia, & immediate post illud instans successive fieri inter se magis propinquos: intelligemus, in primo instanti creationis aerem illuminari a Sole, & consequenter produci determinatum lumen, verbi gratia, ut duo, vel tria, & immediate post tale instans lumen illud successive intendi per horam, verbi gratia, si per illam duravit mutua appropinquatio: inde tamen non fit, quod intensio illius luminis fuerit infinita, neque quod in quolibet instanti illius temporis tot gradus luminis producti fuerint, quot in primo instanti creationis. Et ratio differentiæ est, quia in primo instanti facta fuit integra quædam, & determinata actio illuminandi; in aliis vero minime, sed solum indivisibilia quædam continuantia actionem successivam. Hoc autem partim provenit ex extrinseca natura, & modo talium actionum, partim ex diversa proportione agentis & passi, quæ in primo illo instanti fuit sufficiens ad certum & determinatum effectum, quem virtus agentis potuit simul & sine resistentia producere: in tempore vero sequenti continue variatur, & crescit, & respectu illius augmenti omnia sequentia instantia solum se habent ut continuantia, vel determinantia tale augmentum: & ideo in eis non fit aliquis novus effectus totalis, ut sic dicam, sed determinatur qui successive fit.

Non est tantus valor actus in aliis instantibus quantus est in primo.

40 Sic igitur facile est prædictum augmentum gratiæ intelligere absque infinitate intensionis. Neque in ipso modo physici augmenti invenio novam difficultatem. Tamen, quia illud augmentum successivum gratiæ procedit ex morali valore actus: ideo necessarium est explicare quomodo hic valor in tali actu non sit tantus in singulis instantibus continuativis, sicut fuit in primo, ut propterea non correspondeat illi æquale præmium. Hoc autem ita declaratur. Nam in illo actu duo sunt ratione distinguenda: unum est substantia actus, aliud continuatio ejus: substantia actus tota est in primo instanti, quæ etiam perseverat in toto tempore continuationis, & in singulis instantibus ejus: & quoad hanc partem tantum valorem & meritum habet actus ille in quolibet instanti continuationis, sicut in primo productionis suæ; tamen in omnibus illis instantibus substantia actus est eadem, ita præcise ex vi illius non respondet ei distinctum præmium, sed idem: & ita ex hoc solo capite non solum non augetur gratia infinite, verum etiam non augetur. Ut, si habitus augendus esset physice per actum absque ulla resistentia, licet idem actus in eodem gradu duraret per annum, in illo non plus intenderet habitum quam in primo instanti. Aliud quod in illo actu consideramus, est continuatio ejus: quæ ex natura sua talis est ut per modum successionis crescat: ideoque neque in tempore indeterminato, quale est illud quod hac voce explicatur, *immediate post hoc:* neque in aliquo futuro instanti continuativo, per se ac præcise sumpto habet actus ex hoc capite determinatum valorem, sed solum in tempore determinato: in instanti vero tanquam in termino tanti temporis: an propterea in tanto tempore non augetur gratia ex hoc capite nisi pro ratione valoris superadditi substantiæ actui ex tanta continuatione: & ideo etiam valor, qui ex hoc capite additur in singulis instantibus continuativis, non est æqualis, nec comparabilis cum valore, quem habet talis actus ex vi suæ substantiæ. Imo etiam totus valor, qui additur ex continuatione actus, verbi gratia, per horam, fortasse non est æqualis in morali valore secundum prudentem existimationem, cum valore, quem ratione substantiæ habet talis actus statim ac fit: quia illa continuatio est circumstantia quædam illius actus, quæ non semper ad æqualitatem auget moralem valorem: quamvis interdum possit esse tanta continuatio, ut moraliter

liter æquivaleat fecundum regulas & leges æternæ fapientiæ, quæ fola poteft exacte meritorum momenta ponderare.

41 Ex his autem neceffario fequitur (atque hoc folum habet nonnullam difficultatem moralem in hoc puncto) fieri poffe ut majoris meriti fit, cæteris paribus, tres actus diftinctos elicere intra aliquod tempus quam unum met actum per totum illud tempus continuare. Conftituamus enim Petrum, & Paulum cum æquali gratia, cæteris paribus, elicere in hoc inftanti actus amoris Dei, ut unum, & mereri unum gradum gratiæ: Petrum autem perfeverare in illo actu per aliquod tempus, in quo juxta noftram fententiam continue meretur, & obtinet majus augmentum gratiæ: cum ergo illud majus augmentum fit fucceffivum & finitum, fignari poterit aliquod tempus in quo toto non meruit per illam continuationem nifi unum alium gradum gratiæ: fit ergo illud tempus quarta pars horæ, v. g. Pono ergo Paulum in eodem tempore elicere difcrete tres actus omnino fimiles, & æquales fine continuatione in toto illo tempore, fed tantum in tribus inftantibus, fi fieri poteft: vel in tribus morulis difcontinuis illius temporis: tunc Paulus jam merebitur tres gradus gratiæ: nam, fi eliciendo primum actum meruit unum gradum, eliciendo fecundum, & tertium merebitur alium, & alium: quia funt æquales, & finguli per fe ac totaliter fiunt: atque ita in omnibus eft æqualis ratio merendi. Hoc ergo manifefte fequitur ex dicta refponfione: nam hoc ipfo quod meritum continuationis alicujus eft finitum, habet certam aliquam proportionem cum merito, quod habet actus in uno inftanti: & ideo poteft per pluralitatem actuum æquari, vel etiam fuperari. Hoc autem auctoribus alterius fententiæ, adeo difficile, & abfurdum videtur, ut potius negent, per continuationem actus, vel per multitudinem actuum æqualium augeri meritum melioris præmii effentialis, quam hoc fateri. Sed hæc nobis videntur multo majora incommoda: præfertim hoc de multitudine actuum propter ea, quæ attuli in fectione prima. Illud vero confequens nobis non videtur adeo difficile: quia in eliciendis novis actibus femper exercetur magis libertas, & nova determinatio voluntatis: & ideo mirum non eft, quod pluralitas actuum poffit in morali valore exæquare, vel fuperare durationem ejufdem actus. Neque inde fequitur diftractionem mentis, aut interruptionem per omnimodam ceffationem ab actu conferre ad augmentum meriti: quia hæc non funt per fe neceffaria ad multiplicandos actus: poteft enim hoc fieri tranfeundo immediate ab uno actu in alium fine ullo otio intermedio: quod melius eft, ut per fe conftat.

Interdum minus meretur actus continuatus aliquo tempore, quã diverfi in eo eliciti.

42 Denique quod hæc refponfio, (vel altera melior, fi alicui occurrat) neceffaria fit in omni fententia, facile oftendo. Primo, quia in actibus malis certum eft in omni opinione liberam continuationem ejufdem peccati augere pœnam debitam tali peccato, faltem pœnam fenfus, & non in duratione, cum alias fit æterna: ergo in intenfione, non auget autem infinite, ut per fe conftat: ergo in certo aliquo gradu & proportione. Et in peccatis poteft fieri idem argumentum, quod major pœna refpondere poffit multis actibus feu defideriis peccaminofis intra idem tempus factis cum interruptione aliqua, quam uni actui toto illo tempore continuato, ut patebit facile applicando difcurfum factum. Deinde, illi, qui dicunt augeri præmium ex pluribus titulis, effeque magis honorificum præmium quod propter plura merita remiffa, vel æqualia datur, pari ratione dicent augeri præmium fub hac ratione quando datur propter actum majori tempore continuatum: non poffunt autem dicere hunc titulum honoris effe infinitum, neque augere infinitum præmium in ratione laudis vel honoris: eft ergo augmentum finitum, quod fecundum æftimationem moralem poteft habere aliquam proportionem cum actu meritorio unius inftantis vel cum titulo honoris fumpto ex pluralitate actuum. Similiter in præmiis accidentalibus eadem calculatio fieri poteft; quidquid adverfarii tergiverfentur negando, ut hoc evitent, actui meritorio unius inftantis refpondere accidentale præmium; quia tunc, inquiunt, refpondet per fe primo effentiale: quafi vero repugnet utrumque fimul refpondere. Fingamus enim aliquem pro unico tantum inftanti habere propofitum perpetuæ virginitatis, vel martyrii: & ftatim obdormire, vel ufum rationis amittere, & ita interfici, feu mori: numquid propterea carebit accidentali præmio virginitatis, quia folum per inftans illam adamavit? Nemo prudens id dicet: habet ergo actus virtutis fecundum fe & feclufa continuatione, præmium accidentale: & fi qui funt, qui negant actum remiffum mereri effentiale præmium, non negant mereri accidentale, etiamfi folum per inftans duret: refpectu ergo hujus præmii habet locum eadem fupputatio; quia, fi ille actus continuetur, perfectius præmium merebitur in illo ordine: & nihilominus non merebitur infinitum etiam in eodem ordine. Difficultas ergo illius argumenti, & communis eft in omni opinione, & fufficienter dicto modo expeditur.

Difficultas hujus argumenti communis eft omnibus.

De merito actus fecundum totam latitudinem fuam.

43 IN fecundo argumento petitur alia difficultas per fefe quidem fcitu digna, non tamen neceffario confequens ex opinione quam tractamus. Nam, licet verum fit per actus remiffos mereri nos, & confequi augmentum gratiæ, non inde fit actum mereri augmentum habitus fecundum totam latitudinem fuam ad æqualitatem: quod in argumento fupponitur. Ut autem habeamus præcifa verba, quibus hoc declaremus, adverto aliud effe actum effe meritorium per totam entitatem fuam, & per omnes gradus fuæ intenfionis: aliud vero effe meritorium fecundum totam latitudinem fuam ad æqualitatem. Senfus prioris locutionis eft, actum charitatis, verbi gratia ut fex, effe meritorium fui adæquati præmii per omnes gradus fuæ entitatis feu intenfionis: ita ut omnes fimul & finguli in certa proportione concurrant ad illud præmium promerendum, quod propterea tantæ quantitatis non effet, fi illi actui aliquis gradus illius intenfionis deeffet. Et hic fenfus eft veriffimus, fequiturque neceffario ex prædicta fententia: neque argumentum factum contra illum procedit, ut ftatim declarabo.

Et ratione Philofophica confirmatur. Quia quando qualitas intenfa producit actionem aliquam vel effectum, omnes gradus ejus concurrunt partialiter ad talem actionem, vel effectum, five partialitate caufæ, five partialitate effectus, & five effectus fit adæquatus caufæ, five inadæquatus: femper enim qualitas influit per totam entitatem & omnes gradus fuos, quia in omnibus eft virtus agendi, ut fupponimus; & fi aliquis eorum deeffet, neque actio effet omnino eadem, neque facilitas, aut velocitas, aut alius fimilis modus agendi. Sic ergo in præfenti omnes gradus actus meritorii concurrunt ad tantum præmium promerendum, quia in omnibus, & fingulis eft dignitas, & valor fufficiens ad meritum: unde, fi illi merito aliquis illorum graduum deeffet, minus præmium illi refponderet cum certa proportione. Hic ergo omnino fenfus verus eft.

Omnes gradus actus meritorii ad præmium conducunt.

44 Alterius vero locutionis fenfus eft, actum meritorium habentem certos gradus, verbi gratia ut fex, tot gradus gratiæ & charitatis habitualis mereri. Et hic fenfus eft, qui in dicto argumento infertur tanquam magnum abfurdum: tamen revera non fequitur, ex merito actuum remifforum, quia ut actus remiffus fit meritorius augmenti gratiæ, fufficit quod omnes gradus ipfius actus concurrant ad meritum, quamvis finguli gradus ipfius actus non mereantur fingulos gradus gratiæ, fed aliquid minus in certa proportione. Ut verbi gratia, fi habens actum charitatis ut quatuor, eliciat actum charitatis ut quatuor, & per illum mereatur augmentum habitus, non eft neceffarium dicere, ex vi illius principii, quod mereatur quatuor gradus augmenti: fed fortaffe merebitur duos: neque inde fit quod per actum ut duo nullum augmentum mereatur, fed merebitur ut unum: quia

Non dantur neceffario tot gradus gratiæ quot funt gradus actus meritorii.

quia valor meriti duorum graduum augmenti non fuit in actu ut quatuor propter solos duos ultimos gradus suos, sed propter omnes quatuor simul: & ideo licet diminuatur ille actus in duobus gradibus non propterea tollitur totum meritum, sed cum proportione minuitur. Et simili ratione non sequitur illum hominem per actum ut unum, nullum augmentum mereri: sed merebitur dimidium gradum ob eandem proportionem: hi enim gradus non sunt indivisibiles, sed latitudinem habent, ut constat ex philosophia, semperque dividi possunt secundum partes proportionales suæ latitudinis: & ideo actui quantumvis remisso semper poterit aliquid augmenti habitus respondere, quamvis illud non sit æquale, sed proportionale. Facilis ergo, & manifesta est responsio ad illud argumentum negando sequelam.

An vero illud consequens adeo falsum sit, ut illi auctores supponunt, cum Victoria in Relectione de augmento charitatis, (etiamsi non sequatur ex illo antecedente) alterius est loci, & longioris considerationis: dicam tamen breviter quod sentio. Distinguendum existimo inter actus dilectionis Dei a charitate elicitos, & alios actus supernaturales ab aliis virtutibus elicitos, quos ego nunc suppono esse meritorios præmii essentialis & veri augmenti gratiæ, non solum ratione imperii charitatis, sed etiam ratione suę bonitatis supernaturalis, per quam habent connaturalitatem cum fine supernaturali, & in illum ex se tendunt, concurrentibus ex parte personæ operantis aliis conditionibus necessariis ad meritum, ut semper supponimus. Quod ex parte probavi in sectione prima hujus disputationis & ex professo suo loco tractandum est.

46 De actibus omnium aliarum virtutum pro certo habeo non mereri augmentum gratiæ secundum totam latitudinem suæ intensionis ad æqualitatem. Probatur, quia hi actus diversarum virtutum in æquali intensione facti, & cæteris paribus, non sunt æque meritorii, sive inter se, sive cum actu elicito charitatis comparentur. Patet, quia substantialis bonitas actus multum confert ad meritum: sed hi actus non sunt æquales in bonitate substantiali: ergo, licet sint æquales in intensione, non habebunt æquale meritum. Itaque actus charitatis Dei, ut quatuor, magis meritorius est quam actus fidei, spei, aut religionis ut quatuor: & talis actus religionis magis meritorius est quam similis actus temperantiæ, cæteris paribus: & sic de aliis. Rursus, nullus actus bonus potest mereri plures gradus gratiæ, quam ipse habeat: quod videtur per se notum: quia omnino excedit proportionem talis actus; & nullum fingi potest fundamentum ad id asserendum: ergo nullus actus virtutis infra charitatem potest mereri augmentum gratiæ secundum totam suam latitudinem ad æqualitatem. Probatur hæc ultima consequentia: quia si aliquis actus meritorius habet tantum valorem, certe ille erit actus amoris Dei a charitate elicitus, qui est perfectissimus: unde, si ille non est tanti meriti, a fortiori nec alii erunt; vel etiam, quamvis actus elicitus a charitate hanc excellentiam habeat, alii non habebunt; quia non sunt ita perfecti in substantiali bonitate. Vel e converso declaratur: quia, si actus fidei ut quatuor esset meritorius graduum gratiæ, actus charitatis ut quatuor esset meritorius plurium graduum: repugnat autem ut aliquis actus etiam charitatis mereatur plures gradus gratiæ, quam ipse habeat suæ bonitatis, seu entitatis: ergo etiam repugnat ut actus inferiorum virtutum mereantur gradus gratiæ secundum totam suam latitudinem ad æqualitatem. Et ratio optima reddi potest: quia omnes aliæ virtutes sunt inferiores gratia & charitate, & ideo non est cur secundum dictam æqualitatem mereantur. Nihilominus tamen negandum non est quin per actus etiam remissos harum virtutum mereamur augmentum gratiæ secundum aliquam proportionem, juxta priorem sensum supra explicatum; quam proportionem Deus ipse novit, qui daturus est præmium, ex ejusque lege, & ordinatione pendet; quamvis fundamentum habeat in tali bonitate actionis.

Assumptū certū est in actibus qui non sunt a charitate

47 Atque hinc ulterius infero, cum inter actus elicitos charitatis sit etiam inæqualitas perfectionis substantialis, omnes illos, qui deficiunt a substantiali perfectione optimæ dilectionis Dei, non mereri augmentum gratiæ secundum totam latitudinem suam ad æqualitatem. Probatur simili ratione, nam perfectissimus amor Dei ad summum potest mereri hoc augmentum gratiæ secundum dictam æqualitatem: ergo inferiores actus non possunt attingere tantum meritum: alioqui actus perfectior in substantia deberet excedere æqualitatem suæ latitudinis, quod dicendum non est. Actus ergo dilectionis proximi ut quatuor non meretur gradus augmenti gratiæ, etiamsi sit elicitus a charitate; quia non tantum meretur, quantum actus amoris Dei, ut quatuor. Et inter actus amoris Dei, si actus simplicis complacentiæ est minus perfectus substantialiter, quam amor super omnia, quem obedientialem vocant; ille prior non erit meritorius tanti augmenti secundum dictam qualitatem propter eandem rationem.

Quid sentiendum sit de actib charitatis

48 Solum ergo de actu dilectionis Dei perfectissimo secundum substantiam suam dubitari potest, an ratione intensionis mereatur augmentum gratiæ secundum totam suam latitudinem ad æqualitatem. In quo dubio prudentem resolutionem esse existimo, nullum esse revelatum principium, ex quo possit a nobis sufficienti certitudine definiri. Hinc enim videtur in illo actu esse sufficiens dignitas & proportio ad illum modum meriti, quia est perfectissimus, & quodammodo ejusdem rationis cum habitu charitatis, qui habitus indissolubili vinculo cum gratia connexus est: merito ergo potuit Deus tantum præmium, pro tali actu promittere nec nobis constare potest non fecisse. Neque nos terrent exaggerationes aliquorum Thomistarum, scilicet, quia hinc videtur sequi ingens augmentum gratiæ in quolibet justo, & pene immensum in aliquo excellentissimo sancto, qui semper operetur in proportione dupla, & secundum totam latitudinem habitus. Nullum enim est inconveniens ut magnum habeat præmium qui sic dilexit Deum, cum Paulus dicat, etiam quod momentaneum est, & leve, æternum gloriæ pondus operari in nobis. Pauci autem sunt justi qui ita operentur, & illi etiam, qui videntur perfecti, raro eliciunt actus puros & perfectissimos amoris Dei cum summa intensione habitus, & fortasse nullus perpetuo ita operatus est præter B. Virginem; de qua nullum inconveniens est, sed rationi maxime consentaneum, quod ad excellentissimum, & pene immensum gradum gratiæ infra Christum, ita merendo pervenerit. Aliunde vero potest oppositum fieri verisimile; quia gratia in rigore est simpliciter perfectior quam charitas, & in radice, & quasi eminenter continet omnes virtutes, quæ propterea simul cum illa augentur: & ideo non videtur necessarium ut propter tot gradus in actu perfecto charitatis dentur totidem gradus gratiæ. Accedit etiam, quod valor actus meritorii non solum consurgit ex bonitate & intensione actus, sed etiam ex aliis circumstantiis, & præsertim ex dignitate operantis: ergo idem actus dilectionis Dei ut quatuor, in homine digniori, vel in aliqua occasione difficiliori, erit magis meritorius augmenti gratiæ, quam similis actus sine illis circumstantiis: sed prior actus cum omnibus illis circumstantiis non videtur posse mereri ultra latitudinem suæ intensionis: ergo posterior actus non tantum meretur: ergo signum est solam gradualem intensionem talis actus non sufficere ad æquale augmentum gratiæ promerendum. Sed hæ conjecturæ, & similes non difficile solvi possent: & ideo rem hanc incertam censeo. Et hactenus de secundo augmento.

Quid de perfectissimo actu amoris

Quo sensu accipiendum sit quod dicitur, gratiam infundi juxta proportionem dispositionis.

49 Tertium, & quartum argumentum nullius momenti sunt: nam pro inconvenienti inferunt quod alia sententia pro certo habet; & nulla probatione ostendunt hoc esse inconveniens, sed solum id afferunt. Ad 3. ergo concedimus, quoties homo justus

ctus post primam justificationem meritorie operatus est, etiam per actus remissiores quam fuerit ille quo se disposuit ad primam gratiam, habere gratiam intensiorem quam fuerit illa dispositio, vel alius posterior actus. Cum vero petitur ratio, ob quam in primo instanti justificationis gratia servat proportionem in intensione cum actu, & non postea: respondeo, esse facillimam, quia in primo instanti habet proportionem cum sola dispositione, postea cum dispositione, & meritis simul, quibus intensior gratia debetur. Sicut si homo fuit justificatus sine propria dispositione, ut infans in baptismo, cum primum incipit mereri per actum etiam remissiorem gratia baptismali, jam habent gratiam intensiorem: quia prius solum habebat gratiam commensuratam baptismo; postea vero & baptismo, & suo merito. Hic tamen oportet id semel advertere, quamvis sit certum primam gratiam dari secundum dispositionem, non tamen esse certum illam esse ad proportionem æqualitatis arithmeticæ, id est, rei ad rem: sed geometricæ, seu proportionalitatis, id est quod in ea proportione qua aliquis melius se disposuerit, eo majorem gratiam recipiet ceteris paribus. Hoc enim est quod Conc. Trid. docet: & quod habet communis Theologorum doctrina. Quanta vero gratia tantæ dispositioni respondeat; an scilicet secundum æqualitatem graduum, vel secundum aliquam proportionem a Deo statutam, nobis revelatum non est; neque ex sola ratione colligi potest. Nam etiam in habitibus acquisitis non semper ex primo actu tantæ intensionis resultat habitus æque intensus. Ad summum ergo possumus affirmare gratiam non infundi intensiorem dispositionem: an vero infundatur æqualis secundum totam latitudinem graduum, non video unde possit certo affirmari, præsertim cum hæc non sit dispositio physica, sed moralis; in qua fere eadem ratio incertitudinis est, quam dicebamus esse in merito. Quamvis fortasse sæpe ita loquamur, magis exempli gratia; quia de alia proportione nobis non constat, quam quia de tali æqualitate certi sumus. Quod autem dicimus gratiam non infundi intensiorem dispositione, intelligitur ex vi unius dispositionis: nam, si accedat sacramentum, fortasse infunditur intensior. Item, si simul concurrant plures actus ad dispositionem, ut formalis dilectio super omnia, & formalis pœnitentia cum fide, spe, vel etiam obedientia, aut alio simili actu, non dubito quin intensio infundatur gratia, quam si per unum actum, solum homo disponeretur cum æquali intensione: quia moraliter loquendo illa prior est nobilior dispositio, magisque Deo placita: Et ideo fortasse ex hoc capite accidere potest, ut gratia infundatur intensior quam sit aliquis actus in integram dispositionem concurrens, quia multitudo actuum supplet moraliter illam intensionem. Aliæ etiam circumstantiæ possunt ad hoc conferre, ut major libertas, &c. immerito ergo dicti auctores ita hærent in sola intensione unius actus charitatis, ut illam velint esse unicam, & certam mensuram augmenti gratiæ.

Solvitur tertium argumentum

Quomodo lumen gloriæ detur juxta proportionem charitatis.

50 ET ex hoc manet etiam expeditum quartum argumentum, in quo æquivocum esse potest illud quod infertur, scilicet sequi lumen gloriæ in intensione non proportionari intensioni actuum, & habitus charitatis: nam potest esse sensus: quod neutri horum proportionetur: & hoc est falsum: nec sequitur ex dictis: quia saltem proportionatur intensioni habitus charitatis. Imo in nulla sententia hoc constantius asseritur, quam in ea quam defendimus: credimus enim, totum augmentum gratiæ, quod homo in hac vita meretur, statim illi dari, & charitatem simul cum gratia in eodem instanti augeri: ideoque in primo instanti mortis, nec gratiam, nec charitatem amplius crescere, sed lumen gloriæ (si anima est perfecte purgata) infundi cum intensione proportionata gratiæ, & charitati. Alius sensus illius consequentis esse potest, intensionem luminis gloriæ non esse proportionatam intensioni habitus, & actuum charitatis: & hoc sicut ex dictis sequitur, ita verissimum est. Nam habitus charitatis non habet intensionem ex sola intensione suorum actuum, sed etiam ex multitudine, imo ex omnibus actibus meritoriis simul sumptis: & ideo neque intensio luminis gloriæ soli intensioni actus charitatis proportionanda est, sed valori omnium meritorum. Hoc est enim quod in prima sectione demonstravimus, & valde consentaneum fidei esse ostendimus, scilicet, perfectionem intensivam visionis beatificæ non mensurari sola intensione unius actus charitatis, sed multitudine meritorum: eadem autem ratio est de lumine gloriæ. Loquimur vero de actibus charitatis viæ, nam in patria lumen gloriæ proportionatum etiam erit actui charitatis: quia ibi habitus charitatis necessario operabitur secundum totam intensionem. Atque hæc videtur satis esse de hac digressione.

De merito præmii essentialis per actus virtutum moralium.

51 NON possum tamen omittere quin alteri difficultati satisfaciam, quam alii auctores ita exagerant, ut vere velint sententiam suam, tanquam certam de fide persuadere. Ajunt enim, ex dictis sequi, intensionem gratiæ, & visionis beatæ principalius a nobis tribui operibus aliarum virtutum, quam actibus propriis a charitate elicitis: quod consequens est erroneum, quia perfectio vitæ Christianæ principaliter & essentialiter posita est in charitate, ut frequenter colligitur ex Scriptura, Joan. 14. ad Colossen. 3. primæ ad Corint. 13. primæ Joan. 4. Et explicatur a D. Tho. 1. 2. quæst. 114. ar. 1. & 3. & sæpe alias: ergo. Sequela probatur, quia juxta dicta a nobis fieri potest, ut aliquis, qui in hac vita remissius dilexit Deum, intensiorem gratiam, & visionem beatam obtineat propter alia opera virtutis: ut, si unus patiatur martyrium cum remisso actu charitatis: alius vero det eleemosynam cum intensiori actu charitatis: non fieri potest, ut in majori proportione excedat meritum martyrii, meritum eleemosynæ, quam actus intensior charitatis excedat remissum: ergo simpliciter habebit majorem gloriam martyr ille cum charitate remissa, quam alter cum charitate intensa: ergo perfectio intensiva gloriæ essentialis perfectius datur propter fortitudinem, quam propter charitatem. Denique, nos diximus, intensionem præmii essentialis mensurari non ex sola intensione actuum charitatis, sed ex cumulo omnium meritorum: sæpe autem fieri potest, ut hic cumulus magis crescat ex exercitio aliarum virtutum, quam ex propriis actibus elicitis a charitate, ut per se constat.

Objectio

52 Respondeo, in primis nihil horum sequi ex doctrina data de reviviscentia meritorum: quia in illa non agitur de actibus per quos meremur, sed id supponitur: nam, per quoscunque actus habeantur merita, dicimus reviviscere, modo supra declarato. Deinde neque hoc sequitur ex merito, & effectu actuum remissorum ipsiusmet charitatis; quia illi non sunt extra latitudinem formalis charitatis. Quod si ipsi velint intensionem gloriæ esse sumendam principalius ex intensione majori unius actus, quam ex multitudine plurium remissorum, id simpliciter negamus: neque id recte probatur ex excellentia charitatis: sed solum verum est cæteris paribus majorem intensionem actus plus conferre. Solum ergo videtur fieri illatio ex alia sententia, quam supra obiter approbavimus, scilicet, quod etiam supernaturalia opera aliarum virtutum per se valeant ad meritum augmenti gratiæ, & præmii essentialis: & contra hoc etiam argumentum est plane sophisticum.

Solvitur

53 Simpliciter enim verum est, meritum essentialis gloriæ principaliter sumi ex charitate, duplici ratione. Primo, quia ipsa est principalior virtus inter omnes. Secundo, quia ipsa est forma, & vita virtutum omnium, sine qua actus cæterarum meritorii de condigno esse non possunt. Atque ex prima ratione

Meritum essentialis gloriæ principaliter est a charitate.

sequi-

sequitur quidem, actum elicitum a charitate, cæteris paribus, seu (quod idem est) ex suo genere esse magis meritorium præmii essentialis, atque adeo in hoc sensu principalius conferre ad gloriæ & gratiæ augmentum, quam actum cujuscunque alterius virtutis. Ex secunda vero ratione sequitur omnes virtutes, & actus earum habere aliquo modo a charitate valorem & dignitatem meriti: sive hoc sit per imperium ejus actuale, vel virtuale, sive solum per habitualem dignitatem, quam confert personæ, quod verius puto, saltem respectu actuum supernaturalium virtutum infusarum, tam Theologicarum, quam moralium, quidquid sit de virtutibus acquisiti. Nam, ut supra dicebam, hæ virtutes, & actus earum natura sua tendunt in supernaturalem finem: & ideo, si persona operans est sufficienter sanctificata, & conjuncta illi fini, habent sufficientem connaturalitatem, & condignitatem ad merendum eundem finem: hanc autem dignitatem personæ complet charitas: nam, licet gratia principaliter illam conferat: tamen quia charitas est, quæ formaliter tendit in hunc finem, & quę complet amicitiæ vinculum inter Deum, & hominem: ideo illi etiam in suo ordine illa dignitas attribuitur.

Meritum formale non est in solis actibus elicitis a charitate

54 Ex neutra vero prædictarum rationum inferri probabiliter potest totum formale meritum esse positum in solis actibus elicitis a charitate: in aliis vero, vel nullo modo, vel solum per extrinsecam denominationem. Non quidem ex prima ratione: quia, licet actus charitatis sint meliores: tamen etiam alii sunt in sese, & intrinsece boni, ac liberi, & suo modo tendentes in eundem supernaturalem finem, scilicet virtualiter quasi ab intrinseco, & innato pondere. Neque etiam ex posteriori, quia licet dignitas charitatis sit necessaria ad valorem meriti; non est tamen ipse valor formalis meriti, sed est aliquo modo radix ejus, vel conditio ad illum requisita. Sicut valor meritorum Christi sumitur ex dignitate Verbi, non est tamen formalis valor ipsamet dignitas personalis: vel sicut ipsimet actus eliciti a charitate habent valorem meriti ex dignitate ipsius gratiæ, qui non est formaliter ipsa gratia, sed quædam proprietas moralis talium actuum. Sic ergo actus omnes supernaturales virtutum infusarum, habent suum proprium valorem ad dignitatem meriti, distinctum a valore actuum elicitorum a charitate, quamvis ad illum valorem requirant conjunctionem ad charitatem ipsam saltem habitualem. Et hoc est quod Scripturę, Sancti, & Concilia significant: quodque moralis ratio satis persuadet, ut in sectione prima sufficienter tetigimus.

Actus alterius virtutis potest esse magis meritorius quam alter charitatis

55 Atque hinc tandem concludimus, nullum esse inconveniens, quod in individuo aliquis actus elicitus ab alia virtute sit magis meritorius gloriæ essentialis, quam actus elicitus ab ipsa charitate, si cætera paria non sint: & hoc solum est, quod argumentum factum probat: quod nullum est inconveniens, sed potius necessarium in omni materia. Nihil enim est frequentius apud Theologos, quam quod actus virtutis ex suo genere melior, potest in individuo superari ab actu inferioris virtutis in ordine ad meritum, vel alios effectus morales, propter nobiliores circumstantias. Et e converso; actus peccati minus gravis ex genere, ut v. g. hæresis, potest in individuo esse magis demeritorius apud Deum quam odium ipsius Dei, quod ex suo genere prius est: illud ergo nullum incommodum est. Neque inde sequitur, absolute loquendo, aliam virtutem principalius conferre ad meritum, quam charitatem; tum quia per hanc locutionem significatur sufficientia hujus virtutis secundum se; & in rigore significat formalem, & specificam comparationem, magis quam materialem & in individuo; tum etiam, quia in individuo ipsa charitas habet partes suas in merito cujuscunque actus alterius virtutis: & fortasse quantitas meriti principalius illi attribui potest, quam propriæ virtuti, sicut quantitas meritorum actionum Christi principalius tribuitur dignitati personæ, quam ipsis virtutibus. Potest tamen sine inconvenienti concedi hanc personam plus mereri per actum perfectum alterius virtutis, quam per actum perfectum charitatis, & consequenter principale ejus meritum potius esse elicitum ab alia virtute quam a charitate. Imo in hoc sensu verum est, commune vulgus Christianorum plus mereri apud Deum per actus moralium virtutum, quam per actus elicitos a charitate: non quia isti non plus valeant ad meritum, si perfecte fiant: sed quia ab his hominibus raro, & imperfecte fiunt, cum tamen actus aliarum virtutum frequenter exerceant. Atque hæc dicta sunt de restitutione gratiæ per meritum comparatæ.

Quid de restitutione gratiæ sine meritis obtentæ sentiendum sit?

56 Præter gratiam quam justi consequuntur per sua merita, habent plures gradus gratis, & sine ullo merito a Deo donatos; ut est omnis prima gratia, quam homo accipit cum resurgit a peccato: & omnis etiam illa, quæ ex opere operato datur. De hac ergo dicunt aliqui non restitui cum homo resurgit a peccato, etiamsi cum maxima contritione resurgat. Quod sentit Scotus loquens de prima gratia in 4. distinctione 22. Et fundari potuit, quia hæc gratia, cum non detur ex meritis, sed ex liberali Dei donatione, non est cur restituatur, si homo illam peccando perdidit: quia neque in acceptatione divina, neque alibi relinquitur aliquod fundamentum, in quo illa restitutio niti possit.

Reviviscit etiam ista gratia

57 Ego tamen censeo hanc gratiam totam restitui: quod sentiunt auctores superius citati pro nostra sententia, in quarta opinione. Et quidem de prima gratia, quæ per propriam, sufficientem dispositionem obtenta est fundari hoc potest in merito primæ gloriæ, quæ eidem primæ gratiæ respondet ut hæreditas: ipsi autem dispositioni, ut informatæ per primam gratiam debetur ut corona justitiæ. Hinc ergo fit, ut meritum illius primæ gloriæ, si mortificetur per peccatum, resurgat postea per pęnitentiam, eadem ratione ac modo quo vivificatur omne aliud meritum gloriæ. Vivificatio autem merito alicujus gloriæ, statim datur jus ad illam, fundatum in intrinseca proportione & gratia: ergo necesse est gratiam, etiam proportionatam gloriæ restitui: quamvis jam non conferatur, ut prima gratia, sed ut quidam gradus gratiæ. Quamvis ergo homo non mereatur primam gratiam: tamen merendo gloriam, meretur, quantum est ex se, perpetuitatem gratiæ proportionatæ, si auferatur impedimentum peccati: in hoc ergo merito optime fundatur restitutio primæ gratiæ. Restitutio autem gloriæ collatæ ex opere operato, optime fundatur in excellentia meritorum Christi, in quibus omnis conditio meriti, quoad perfectionem spectat, excellentius reperitur quam in nostris. Ad perfectionem autem meriti spectat, ut, quantum est ex se, semper vivum maneat in acceptatione divina, & habeat suum effectum, secluso impedimento peccati: ergo hęc proprietas perfectius reperitur in meritis Christi quam in nostris. Quando autem nobis datur gratia ex opere operato, quamvis nobis detur gratis, datur tamen ex justitia respectu Christi propter merita ejus, quæ nobis applicantur: quæ applicatio est quasi donatio quædam, quæ nobis fit tantæ portionis, ut sic dicam, meritorum Christi. Illud ergo meritum jam manet tanquam nostrum in acceptatione divina: quia illa donatio non est temporalis, sed perpetua quantum est ex parte voluntatis Christi, & Dei: ergo ex vi illius meriti resurget etiam hæc gratia: nam illud meritum non perditur, sed mortificatur per peccatum: ergo vivificatur etiam, ablato peccato: ergo habet in nobis eundem effectum gratiæ. Atque hæc est optima ratio a priori, quę potest exemplis, & conjecturis confirmari. Exemplum est de gratia baptismali, quæ si non fuit data propter fictionem peccati, recedente fictione postea datur, & idem creditur de sacramento pœnitentiæ, extremę unctionis, & aliis: ergo similiter, &c. Congruentia vero est quia hoc maxime decet liberalitatem Christi, & est consentaneum efficaciæ meritorum ejus: quia non decebat ut homo acceptatus semel

ad

ad tantam gloriam, partim ex meritis propriis, & partim ex folis meritis Chrifti, ftabilius, ut fic dicam, acceptaretur per merita Chrifti. Non eft etiam verifimile hominem juftum & recte utentem facramentis longo tempore, fi ex fragilitate femel labatur, ftatim irrecuperabiliter amittere omnem fructum facramentorum.

Hominem femper refurgere ad majorem gratiam ex dictis concluditur.

58 Atque hinc tandem colligitur, quoties homo, qui juftus fuit, & peccavit, juftificatur, furgere cum majori cumulo gratiæ. Nam in primis accipit novam gratiam proportionatam fuæ difpofitioni, vel fine facramento, vel cum illo, juxta modum juftificationis. Deinde vero accipit totum cumulum gratiæ: quem antea habebat: ergo confurget femper cum majori gratia. Et hoc etiam abfolute docent auctores illius quartæ opinionis: & non effet in univerfum verum: fi vel gratia facramentorum, vel alia gratis data non reftitueretur, quia ex hac parte poffet refurgere in minori gratia.

59 Contra hoc vero corollarium, obiiciunt multa
Argumētum primum contra hoc corollarium. Ledefma, & alii. Primum eft, quia fancti frequenter dicunt difficile effe poft peccatum ad priftinum ftatum reverti, de quo multa referuntur in Decreto de Pœn. dift. 50. ubi præfertim in cap. 20. eft illa fententia Hieron. ca. 27. *Quicunque dignitatem divini gradus non cuftodiunt, contenti fiant animam falvare, reverti enim in priftinum ftatum poft lapfum difficile eft.* Augu. etiam lib. de vera & fal. pœnit. cap. 10. *Licet pœnitentia,* inquit, *poffit acquirere gratiam, non tamen mox reftituit in dignitatem primam.* Item Chryfoft. hom. 2. in Pfal. 50. circa illa verba. *Afperges me domine hyfopo. Non fatis habet curatum effe vulnus, &c. cicatrices fanari, & priftinum decorem reftitui petit.* Præterea experientia hoc confirmat:
Secundū. nam in primis Adam non ftatim rediit ad priftinam gratiam: & nunc poft lapfum qui tepide refurgit a peccato, non fentit in fe antiquum fervorem, quem tamen fentire folent qui magno affectu fe difponunt.
Tertium. Tertio eft humana conjectura, nam qui Regem, vel amicum poft multa beneficia fufcepta, graviter offendit, etiamfi aliquando veniam obtineat non tamen ftatim reftituitur ad priftinum amicitiæ, vel dignita-
Quartum. tis gradum. Quarto, quia alias cæteris paribus peccatum non impediret gratiæ augmentum: ut, fi ex duobus æque juftis unus hodie nihil peccaret, alius vero in principio diei peccaret mortaliter, tamen in fine diei ambo exercerent unum actum contritionis, ut quatuor: nihilominus in fine diei ambo haberent æqualem gratiam: quod videtur inconveniens, cum
Quintum. habuerint operationes adeo diffimiles. Quinto, quia alias eligibilius effet peccare, & refurgere quam utroque actu ceffare: quia priori modo magis augetur gratia. Sexto, quia inde fieret hominem femper
Sextum. falvari cum gratia maxima, quam in toto vitæ tempore habuit, etiamfi millies peccaverit. Refert autem Major in 4. dift. 22. qu. 2. hanc propofitionem Parifiis fuiffe damnatam, fcilicet Deum femper vocare hominem ab hac vita in optimo ftatu quem in illa habuit.

60 Ad primum refpondetur, Sanctos in illis locis
Refpondetur ad primum. non loqui de priftino ftatu quoad meritum, vel gratiam apud Deum: fed interdum loquuntur de ftatu Ecclefiafticæ dignitatis, aut minifterii: nam fecundum canones non femper reftituitur peccator ad hæc munera, etiamfi pœnitentiam agat: nam hæc eft quædam pœna temporalis, feu Ecclefiaftica, quam Ecclefia non femper remittit, etiam poft pœnitentiam peractam, quia & ad exemplum aliorum, & ad correctionem peccatoris ita expedit. Et hic eft fenfus Hieronymi, & Auguftini locis citatis, & in tota illa dift. 50. eft fermo de hac re. Aliquando vero loquuntur de reftitutione hominis ad priftinum ftatum etiam apud Deum, non tamen quoad fubftantialem gradum fanctitatis, ut fic dicam, fed quoad quædam accidentalia: ut quoad reatum pœne temporalis, qui non femper tollitur: quoad reliquias peccatorum, feu pravas difpofitiones, quæ manent etiam aliquando: ac denique quoad privationem alicujus devotionis, & familiaritatis divinæ, & fpecialium auxiliorum, quæ Deus prius forte conferebat, & aliquando ea poftea negat interveniente peccato: præfertim fi homo magno affectu non convertatur, & enixe hunc divinum favorem poftulet: quomodo recte intelligitur illud Pfalm. 50. *Ne proiicias me a facie tua, & Spiritum fanctum tuum ne auferas a me: Redde mihi letitiam falutaris tui, &c.* Et ad hunc modum loquitur Chryfoftomus fupra.

61 Item ad fummum hoc poteft indicare experientia: per quod folvitur fecunda objectio. Nam Adam Ad fecundum.
totam gratiam recuperavit poft pœnitentiam, ut probabilius credimus: rectitudo vero, feu integritas juftitiæ originalis non fuit reftituta, quia nec pertinebat ad fubftantialem fanctitatem coram Deo: nec data fuerat, nifi fub conditione fervandi tale præceptum, juxta illud: *In quacunque die comederis, eo morte morieris.* Nos vero poft pœnitentiam de peccatis actam ad fummum experiri poffumus, pravam aliquam inclinationem ex difpofitione, vel confuetudine peccati relictam: ipforum autem habituum infuforum gradum, vel intenfionem non experimur: quia hi habitus potius dant facultatem, quam facilitatem operandi. Unde, fi aliquis, alias ftudiofus, cafu aliquando labatur & cito refurgat, eandem poftea facilitatem fentit, quam antea: quia nullam pravam difpofitionem permanentem acquifivit. E contrario vero, fi peccatis affuefit, quamvis poftea ferventer refurgat, difficultatem fentit in operatione virtutis. Ex experientia ergo nullum argumentum in hac materia fumi poteft.

62 Ad tertium dicitur primo, humanam conjecturam ad rem præfentem nihil facere: quia homo Ad tertium
non intuetur cor ficut Deus, nec veritatem internæ converfionis ita perpendit: neque cum eadem æquitate & juftitia operatur.

Secundo dicitur, etiam inter homines fi injuria vere ac perfecte remittatur, ftatim reftitui propria jura & commoda juftitiæ; etiamfi is, qui injuram intulit non ftatim ad familiaritatem, vel favorem antiquum admittatur.

63 Ad quartum, tranfeat fequela: nullum enim in rigore eft inconveniens, quod infertur: nam pec- Ad quartum
catum quamdiu eft, impedit augmentum gratiæ, tamen poftquam aufertur, nihil obftat quominus augmentum gratiæ fit æquale: unde inter illos duos homines erit differentia, quod is qui peccavit, pro illo tempore fuit in priori ftatu, eftque dignus pœna, quod non habuit alius. Item qui non peccavit, meruit de juftitia augmentum gratiæ: alius vero folum ex mifericordia reparationem obtinuit. Hinc etiam verifimile eft, eum qui femper in juftitia perfeveravit, & æqualem contritionis actum licuit, plus gratiæ promeruiffe, quam alius obtinuerit, per fimilem contritionem poft peccatum. Quod fi hoc verum eft, etiam refponderi poteft negando fequelam; quia ille, qui femper perfeveraverit, aliquid majoris gratiæ confecutus eft.

64 Ad quintum fupra in fimili refponfum eft, & fimpliciter neganda eft fequela, quia peccatum eligi- Ad quintum.
bile non eft, nec per fe confert ad illud augmentum gratiæ: immo quantum eft ex fe impedit illud, & omne meritum pro eo tempore quo durat, quod eft damnum irreparabile, ut recte dicit Hugo de Sanct. Victore, libro fecundo de Sacramentis, par. 14. capite quarto. Et ideo copulatum illud, fcilicet peccare, & refurgere, ex illa parte eligibile non eft. Actus vero contritionis per fe eligibilis eft: & ideo ex parte illius melius & eligibilius eft illum actum bonum, vel alium æquivalentem exercere, quam nihil agere.

65 Ad fextum concedo fequelam: imo, cum nullus falvetur, nifi electus, & prædeftinatus, & præ- Ad fextum.
deftinatio fit ad certum gradum gratiæ, & gloriæ: verifimile eft cum primum prædeftinatus pervenit ad illum gradum gratiæ, ad quem prærordinatus eft, ftatim rapi, ne malitia mutet intellectum ejus. Unde e converfo: fi aliquis poft infignem juftitiam non permittitur mori, fed potius peccare, ita tamen ut poftea

postea resurgat & tandem salvetur; ideo est, quia nondum pervenerat ad gradum gratiæ, & gloriæ, ad quem erat præordinatus: quem tandem consequitur per ultimam pœnitentiam, totam etiam priorem justitiam recuperando. Propositio ergo illa, quæ damnata dicitur Parisiis, si de solis prædestinatis intelligeretur, non esset digna censura, sed omnino vera: si autem absolute de omnibus hominibus profeiatur, merito damnatur, ratione reproborum, de quibus certum est sæpe fuisse justos in hac vita, & tandem condemnari. Atque hæc sufficiant de præsenti Relectione.

DISPUTATIO DE JUSTITIA,

QUA DEUS REDDIT PRÆMIA MERITIS, ET PŒNAS PRO PECCATIS.



DE divina justitia bis per occasionem disserui, semel in 1. tomo, 3. par. disputatio 4. & iterum in repetitione, quam superiori anno edidi super locum Pauli ad Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Et decrevi de hac virtute, prout in Deo est amplius non disputare donec Deo dante, aut in 1. part. D. Tho. quæst. 21. aut in 1. 2., q. 114. quæ sunt propria loca hujus materiæ, aliquid in lucem edere possem. Nunc tamen compulit me plurimum virorum doctorum admonitio, qui cum viderent & doctrinam a nobis dictis locis traditam, & (quod gravius est) ipsam divinam justitiam a nonnullis Modernis magna cum verborum exaggeratione liberius impugnari: necessarium existimarunt, ut pro ipsius Dei, & Christi Domini & nostrorum meritorum justitia responderem. Hac igitur ratione inductus, Disputationem hanc superioribus addendam putavi, quæ ad majorem etiam lucem alterius Relectionis, quam in præsentem annum paraveram, plurimum conferet: nam, licet non sit propria ejus loci, sed communis ad omnia merita, etiam nunquam mortificata, non tamen est aliena: quia necessaria est ad intelligendam, & declarandam sententiam Pauli in illis verbis: *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*: & multum juvabit ad confirmanda omnia, quæ ibi diximus de reditu omnium meritorum & præmiorum per pœnitentiam. In hac vero Disputatione non repetam ea, quæ in prædictis locis late tractavi: sed solum referam, quæ vel contra veritatem ipsam, vel contra rationes ibi factas postea opposita sunt, eisque satisfaciam. Quod quidem potuissem etiam tunc præstare, non enim illa omnia me latebant: sed ea omisi, quia non multum urgere existimavi: & ne cogerer de justitia secundum se, & de omnibus speciebus ejus latius dicere: propriasque rationes singularum specierum ejus explicare. Nunc autem quoniam video ex diversa horum principiorum intelligentia divinam justitiam impugnari, hunc laborem assumere non recusabo.

SECTIO I.

Sit ne in Deo vera justitia per quam pro meritis præmia retribuant.

1 EST quorundam opinio, Deum non reddere præmium meritis, sive semper vivis, sive, postquam mortificata fuerint, vivificatis, ex vera aliqua justitia: sed vel ex libertate: vel misericordia, seu gratia: vel ad summum ex fidelitate propter promissionem factam. Fundamentum est, quia Deus non habet justitiam propriam & veram: ergo nihil operari potest, aut reddere ex justitia: quia solum potest operari per eas virtutes, seu attributa, quas in se formaliter habet. Antecedens autem probatur: primo Theologorum auctoritate: docent enim justitiam dupliciter accipi: uno modo ut respicit debitum, quod necessario solvit ut æqualitatem servet: alio modo ut tantum dicit condecentiam congruitatis. Priori modo negant reperiri in Deo, sed tantum posteriori: constat autem illam priorem esse propriam & formalem justitiam: posteriorem autem solum metaphorice, & secundum quandam attributionem. Hæc videtur esse sententia Divi Anselmi in Proslog. cap. 10. dicentis: *Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit: cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuæ convenit*. Ex quo loco hanc sententiam elicuit Alex. Alens. 1. par. qu. 39. memb. 1. Idem sentit Scotus in 4. d. 46. qu. 1. & insinuat Bonavent. ibi. ar. 2. qu. 1. ad primum, & Supplement. Gabr. d. 49. qu. 4. ar. 3. dub. 3. Scotus vero addit Deum extra se non habere inclinationem ad unum determinatam, sed solum ad bonitatem suam; ad omne autem aliud objectum contingenter se habere: & ideo nullam justitiam habere posse, nisi ad reddendum suæ bonitati, vel voluntati quod eum condecet.

Prior sententia negans cum suis fundamentis proponitur.

Primum fundamentum

2 Secundo principaliter probatur eadem sententia quia omnis justitia, vel commutativa est, vel distributiva: neutram autem harum habet Deus, nec secundum illas reddit præmia meritis: ergo non est in Deo justitia per quam aliquid retribuat. Major videtur esse Philosophi locis infra citandis, & communis vox omnium: agimus enim de justitia particulari, ut nunc universalem, seu legalem omittamus: hanc autem solum in illa duo membra partiuntur: quia justitiæ munus est æqualitatem servare in reddendis debitis: æqualitas autem duplex tantum est, una secundum proportionem rei ad rem, quæ dicitur Arithmetica: alia secundum proportionem proportionum duarum rerum ad duos terminos, id est; quam proportionem servat una res ad suum terminum, servet altera ad suum, quæ vocatur Geometrica: tantum ergo erit duplex justitia: una commutativa, quæ priorem æqualitatem; alia distributiva, quæ posteriorem servat, juxta doctrinam Aristot. 5. Ethic. c. 2. & 3.

Secunda ratio principalis.

3 Jam ergo probatur prior pars minoris: nimirum quod in Deo non sit justitia commutativa. Primo, quia nullus Theologorum eam in Deo posuit, sed omnes negant, ut patet ex D. Tho. 1. par. quæ. 21. ar. 1. & lib. 1. cont. Gent. cap. 93. & 1. 2. q. 114. ar. 1. quibus locis Ferrariensis, & Cajet. & alii etiam moderni expositores idem sentiunt. Idem tenet Capr. in 1. dist. 45. qu. 1. ar. 1. concl. 14. Palud. in 4. dist. 46. q. unica, ar. 1. concl. 3. ibid. Dur. qu. 1. Richar. art. 1. qu. 1. Soto lib. 3. de nat. & grat. cap. 7. & lib. 3. de just. qu. 5. ar. ult. ad 1. & alii. Secundo idem probatur ratione, quam latius quam alii attingit Durand. supra, & in 2. d. 27. q. 2. & dist. 42. qu. 2. Quia justitia commutativa versatur inter datum, & acceptum, & in eis servat æqualitatem debitam: sed in Deo nihil ex his tribus potest reperiri: ergo neque propria justitia commutativa. Major constat tum ex ipsa voce commutativæ justitiæ: nam commutativa acceptum,

ceptum, & datum requirit: tum ex Arist. 5. Ethic. cap. 2. 4. & 5. D. Tho. 2. 2. q. 61. ar. 3. qui afferunt materiam hujus justitiæ esse commutationem, & in ea constituere æqualitatem: tum etiam quia hæc justitia versatur inter duas rationes capaces, ita ut unus reddat, & alius accipiat, vel e converso: nam, si nihil unius intereft, quod alter facit, quæ ratio justitiæ in alio reperiri potest? Minor autem probatur a Durando, & aliis, imo etiam a D. Tho. 1. 2. q. 114. ar. 1. ad 2. tum ex illo Pauli ad Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei;* tum ex illo Job 22. *Quid prodest Deo, si justus fueris? aut quid ei confert, si fuerit immaculata vita tua?* & cap. 25. *Si juste egeris, quid donabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* & ex illo Lucæ 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus.* Nihil ergo a nobis accipit Deus: ergo nihil nobiscum commutat ex justitia. Item nihil nos in utilitatem ejus facere possumus: ergo nullam æqualitatem tenetur ipse nobiscum facere ex vi commutationis. Denique argumentatur Durandus: Nunquam nos possumus reddere Deo æquale pro beneficiis acceptis: semper ergo ipse superabundanter nobis donavit. Quod ergo debitum justitiæ potest in eo esse, ut aliquid nobis det ad constituendam æqualitatem commutationis?

4 Et augetur difficultas hæc ex alia ratione vulgari, quam etiam attingunt Durand. & alii: quia pater ad filium, & dominus ad servum obligari non potest ex vera, ac propria justitia commutativa, juxta doctrinam Aristot. 8. Ethic. cap. ult. & 9. Ethic. cap. 6. ubi rationem reddit: quia filius, præsertim quando non est separatus a patre, seu emancipatus, tanquam pars ipsius patris esse censetur: quare, sicut ad seipsum non habet justitiam, ita neque ad proprium filium. Estque proportionalis ratio de servo: nam quidquid servus habet aut est, totum domini est: & quidquid acquirit, domino acquirit: unde repugnat ut servus per operationem suam acquirat jus justitiæ commutativæ contra dominum; quia tale jus magis esset domini, quam ejus: & hoc dominium tollit obligationem justitiæ: quia nemo obligatur ex justitia ad seipsum, vel in eadem materia, cujus dominium habet. Hæc autem tota ratio majori ratione procedit in Deo respectu cujuscunque creaturæ: quia multo magis, quidquid creatura est, Dei est, & si aliquod jus creatura acquirit, magis est sub dominio Dei, quam creaturæ: ergo fieri non potest, ut Deus ex propria justitia commutativa aliquid retribuat creaturæ.

5 Tertio principaliter probatur altera pars superius subsumpta de justitia distributiva: quod enim in Deo non reperiatur, multi ex Theologis citatis sentiunt, præsertim Alensis, Bonaventura, Scotus, Durandus, Paludanus, Supplementum Gabrielis eisdem locis. Ratione etiam probatur ex natura justitiæ distributivæ, quam tradit Arist. 5. Ethic. c. 3. & amplectitur Div. Thom. 2. 2. quæst. 61. art. 2. & auctores superius citati: Nimirum justitiæ distributivæ munus esse distribuere bona alia, vel præmia inter multos juxta proportionalitatem eorum inter se, & eorum præmiorum, quæ recipiunt, & non secundum æqualitatem & proportionem rei ad rem: sed Deus, cum retribuit bona pro meritis, non respicit hanc proportionem proportionum, sed æqualitatem rei ad rem: ergo Deus in hoc opere non servat justitiam distributivam, & consequenter neque in ullo alio: est enim eadem ratio de ceteris: imo si in aliquo esse potest aliqua apparens ratio justitiæ, maxime in hoc, ut omnes fatentur. Major satis videtur probata auctoritate Aristotelis, & communi Philosophorum consensu: & quia alias nulla potest excogitari sufficiens distinctio inter justititiam distributivam, & commutativam. Minor vero probatur ex modo loquendi Scripturæ, ad Roman. 2. *Qui reddit unicuique secundum opera sua.* Et ex forma divini judicii in quo unusquisque recipit, prout gessit & ex divinis promissionibus: non enim promittit Deus unicuique dare secundum proportionem ad alios, vel secundum merita sua: ergo retributio illa fit secundum proportionem rei ad rem: id est meriti ad præmium: & non secundum proportionem ad alios: sed si hæc resultet, est quasi per accidens ad talem distributionem: ergo ibi non intervenit vera justitia distributiva, quæ per se respicit talem proportionem.

6 Et confirmatur primo a simili: quia in infligendis pœnis pro peccatis Deus ex sententia omnium non exercet veram justitiam distributivam, sed potius imitatur commutativam, juxta illud Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, & in delitiis fuit, tantum date illi tormentum & luctum:* & tamen ex illa proportione etiam sequitur, ut quantum unus damnatus excedit alium in culpis, tantum excedat alium in tormentis: quia tamen punitio illa per se non respicit illam proportionem, ideo non spectat ad justitiam distributivam: idem ergo erit in distributione præmiorum. Tandem iterum confirmatur ex Paludano, quia justitia distributiva supponit commutativam, & in illa fundatur: & ideo prælatus v. g. tenetur beneficia juxta merita singulorum distribuere; quia ex vi sui officii, & muneris ad id tenetur ex justitia commutativa: cum ergo ostensum sit justitiam non habere locum in Deo, sit, ut nec distributiva habere possit, in contrarium vero est Paulus ad Heb. 6. absolute dicens fore injustum Deum, si negaret præmium debitum meritis etiam vivificatis: & 2. ad Tim. 4. dicens sibi esse repositam coronam justitiæ a judice justo reddendam.

Proponitur generatim contraria sententia.

7 Contraria ergo sententia & vera, & apud me certa est: quia majus pondus habent apud me tot Scripturæ locutiones, quas sancti immitantur, & graviores etiam Scholastici, quam rationes quædam philosophicæ humanæ. Quæ uno verbo solvi possent, dicendo; virtutes divinas non in omnibus esse commensurandas humanis, neque in iis, quæ ad perfectionem simpliciter pertinent, Deo esse proprie ac formaliter negandas: justitiam autem secundum se, ac præcise sumptam, & abstrahendo ab imperfectionibus humanis, dicere perfectionem simpliciter sine intrinseca imperfectione. Nam illæ omnes imperfectiones, quæ in justitia humana considerantur, sunt materiales, & quasi accidentales ad abstractissimam & communem rationem justitiæ: quæ omnia satis constare poterant ex iis, quæ alio loco diximus. Ut tamen omnibus clare satisfaciamus, dicam prius de ratione justitiæ secundum se, & abstracte sumpta: eamque in Deo reperiri, & ab illa meritorum retributionem procedere ostendam; & inde ad singulas species justitiæ deveniam, & veras rationes formales, quæ per se illis conveniunt declarabo; & ex eis qualis sit divina justitia deducam, tandem satisfaciam objectionibus factis.

Justitiam ut talis est perfectionem sine imperfectione dicere.

8 Circa primam ergo partem assero in primis justitiam per se, ac præcise sumptam dicere perfectionem simpliciter, nullamque in suo formali conceptu imperfectionem includere. Probatur primum ex generali ratione virtutis, quæ non passiones moderatur, sed operationes rectas facit: huiusmodi enim virtus dicit perfectionem, eo quod virtus est, & non dicit imperfectionem ex proprio conceptu, eo quod agere, vel operari, ut sic, imperfectionem non dicit, sed ex perfectione procedit. Discursus est sumptus ex D. Thom. conr. Gent. c. 93. quo ipse concludit omnes virtutes, quæ hujusmodi sunt; secundum propriam speciem nullam includere imperfectionem, propter quam a divina perfectione excludantur: quia sunt imperfectiones intellectus, & voluntatis, quatenus sunt principia operationum absque passione: quod totum perfectionem dicit, & formaliter ac præcise sumptum nullam includit imperfectionem: nam excludimus rationem habitus, vel qualitatis: & omnem materialem & imperfectum modum operandi: nihil enim horum virtus operativa, ut sic requirit.

Prima assertio

9 Se-

Secunda ratio

9 Secundo declaratur ex speciali ratione justitiæ, quam tradit Ulp. in 10. ff. de just. & ju. & amplexus est ac declaravit Div. Thom. 2.2. qu. 61. ar. 1. *Justitia est constans & perpetua jus suum unicuique tribuens*. In nulla enim ex his particulis ulla imperfectio includitur: nam voluntas perpetua & constans si sit de bono, magna perfectio est: tribuere etiam aliquid alteri ex vi hujus conceptus imperfectio non est: & quamvis hoc ipsum, quod est tribuere, perfectionem non ponat in tribuente, supponit tamen illam, & ipsa voluntas dandi, per se loquendo, magna perfectio est: adeo ut ex sententia Christi dixerit Paulus Actuum vigesimo. Beatius esse dare, quam accipere. Denique, quod is cui aliquid datur, habeat jus aliquod ad illud recipiendum, non redundat in imperfectionem dantis id, ad quod alius habet jus, nec minuit in ipsa justitia rationem virtutis: imo hoc nomine censetur ipsa excellere inter virtutes morales.

Objectio

10 Dicetur fortasse, quanquam supposito jure alterius magna perfectio sit illud tribuere, & exæquare: hoc tamen ipsum supponere imperfectionem aliquam in tribuente: quia, ut ipse tribuendo, opus justitiæ faciat, non satis est quod alter habeat jus, sed oportet quod illud habeat respectu dantis; alioqui non erit opus justitiæ, sed liberalitatis: ut, si Petrus tribuat Joanni decem, quæ Franciscus illi debebat, tribuit quidem illi id, ad quod jus habebat, & nihilominus non facit opus justitiæ, sed liberalitatis: quia jus Joannis non erat respectu ipsius Petri, sed respectu alterius: jam vero quoties aliquis habet jus respectu alterius, duplex imperfectio videtur sequi, seu supponi in tribuente jus illud ex justitia. Una est obligatio & debitum tribuendi illud jus, alia est diminutio aliqua in perfecto dominio ejus rei, quam tribuere tenetur: nam si esset perfectus dominus, jus alterius non obligaret ipsum ad talem rem tribuendam.

Respondetur

11 Verumtamen, quamvis in creaturis hæc vera videantur, si tamen ratio juris & debiti ac dominii abstractius concipiantur, intelligi possunt absque ulla imperfectione. Quod breviter in singulis declaro, quia in primis habere jus ad aliquid, & respectu alicujus, quando contrahi potest sine voluntate, & actione ipsius, ad quem tale jus refertur, prout contingit in creaturis, imperfectionis est: si tamen illudmet jus, & omnis res, in qua illud fundatur, sit ex voluntate & actione ejus, qui illud jus soluturus est, tollitur in hac parte talis imperfectio: habere autem jus ad aliquid ex vi hujus præcisi conceptus, non excludit, quin jus illud haberi possit ab ipsomet derivatum, qui illud ipsum jus soluturus est, & exequaturus: ergo ex hac parte in illo conceptu nulla includitur imperfectio.

12 Præterea quod aliquis, quando alteri jus tribuit se privet dominio rei, quam tribuit in creaturis quidem invenitur: provenit autem ex imperfectione, & limitatione dominii: per se autem ex vi illius conceptus id non est necessarium. Nam si quis tribuendo alteri jus suum, maneat perfectus dominus ejus rei, quam tribuit, cessat ex hac parte omnis imperfectio: hoc autem non repugnat ex vi illius conceptus: ergo etiam ex hac parte in illo conceptu nulla includitur imperfectio. Est autem aliquale exemplum ad hoc declarandum in Republica, & membris ejus: singulæ enim personæ, quæ sunt membra Reipubl. habent sua propria bona, quorum habent particulare, & inferius quoddam dominium quod non excludit quominus Respub. in eisdem retineat dominium superius, & altum, ratione cujus potest illi interdum uti quando ad commune bonum Reipublicæ necessarium fuerit. Unde fit, ut quando e converso ipsa Respublica, seu Princeps ejus communia bona inter sua membra distribuunt, secundum distributivam justitiam, ex hac parte nulla imperfectio admisceatur: quia tribuendo illa suis membris, non se privat illo superiori dominio, quod in illa habebat. Dico autem *ex hac parte*, quia, si consideretur Respublica, quatenus per modum particularis dominii speciale dominium earum habebat, sic ad imperfectionem & limitationem pertinet, ut illo privetur, & alteri tribuat; quia talia particularia dominia inter se repugnant: universale autem cum particulari non repugnat. Sic igitur quoties juris retributio potest alteri fieri ex vi dominii supremi & universalis, quo non privatur tribuens alteri jus suum, & speciale dominium tribuendo, nulla imperfectio in illo officio justitiæ involvitur neque supponitur.

Declaratur exemplo

Ratio debiti ex se nullam includit imperfectionem

13 Denique, quamquam ratio debiti, quæ ex lege & directione superioris procedit, imperfectionem supponat creaturarum propriam: ratio tamen debiti, ut sic abstractior est: potest enim oriri sine lege ex intrinseca natura, & rectitudine voluntatis, ut in Relectione superioris anni latius declaravi: debitum autem quod videtur includi in opere justitiæ tribuentis jus suum unicuique, non limitatur ad debitum ex lege, vel præcepto proveniens: cur enim ratio justitiæ ad hoc coarctabitur? cum justum absolute sumptum abstractius sit, quam justum legale, ut sic dicam: in ratione igitur justitiæ, recte intellecta, & formaliter ac præcise sumpta, nulla imperfectio includitur. Quæ est expressa sententia D. Tho. in citato loco, & aliis inferius citandis.

Justitiam secundum suam formalem rationem vere ac proprie in Deo reperiri.

Secunda assertio

14 Ex his ergo ad Deum ascendendo assero secundo, justitiam proprie ac formaliter sumptam esse unum ex divinis attributis, quod propriissime & non per metaphoram tantum, imo principaliter in Deo existit tanquam in primo analogato. Hæc est expressa sententia D. Tho. lib. 1. contr. Gent. cap. 93. rat. 5. ubi de justitia præcise & absolute loquitur, non descendendo ad species, prout nos etiam nunc loquimur. Et in principio illius capitis assumit probandam in Deo esse veritatem, liberalitatem, & magnificentiam, justitiam, prudentiam, & artem: ex quibus alia quinque formaliter & præcise concepta in Deo propriissime inveniuntur, ut ibidem ostendit, & in sequentibus attingemus: ergo idem intelligit de justitia. Item intendit ibi constituere discrimen inter has virtutes, & alias, quæ circa passiones versantur, quod priores reperiantur in Deo, non vero posteriores: constat autem temperantiam, & fortitudinem per metaphoram Deo attribui: ergo sentit justitia non hoc tantum modo, sed proprie de Deo dici. Idem colligitur clare ex 1. part. quæst. 21. art. 1. Sed quia in illo loco, & aliis descendit ad particulares justitias, ea melius in sequentibus expendemus. Præterea hanc veritatem testimoniis Scripturæ, & rationibus in eis fundatis latius probavi in Relectione superius citata.

Deducitur ex præcedenti conclusione

15 Ac tandem ita ex præcedente conclusione deducitur: nam omnis perfectio simpliciter simplex formalis ac proprie in Deo invenitur, ut est certum axioma Theologorum omnium: sed justitia ut sic, dicit perfectionem simpliciter: ergo est in Deo vero proprie, ac formaliter. Minor probatur, quia omnis proprietas absoluta, quæ dicit perfectionem sine imperfectione, est perfectio simpliciter: hujusmodi autem est justitia, ut ostensum est. Item perfectio simpliciter juxta vulgarem definitionem est perfectio, quæ melior est in quolibet individuo entis, ut sic ipsa, quam non ipsa, id est, quam oppositum ejus: hujusmodi autem est justitia, ut patet ex declaratione superius data, quia justitia & dicit perfectionem, & ex vi sua nullam perfectionem excludit ab individuo entis ut sic: quia in sua formalitate nullam imperfectionem involvit, neque ad exercendum suum munus aliquam imperfectionem requirit.

Creatura a Deo recipit jus quod habet

16 Quod clarissime patebit applicando ad Deum illa tria ultima, quæ in præcedenti puncto declaravimus ad excludendam imperfectionem a ratione justitiæ, nam si aliquod jus habere potest creatura ad rem aliquam ab ipso Deo recipiendam, totum illud necessario habet ab ipsomet Deo, fundatum videlicet in re aliqua ab ipso recepta. Quod si aliquando fundatur in operatione ab ipsa creatura facta, hoc non est sine inter-

interventu actionis & influxus ipsiusmet Dei: quia autem ipsamet creatura cooperatura fit etiam ut domina sui actus, ut est in jure meritorum, de quibus maxime agimus, hoc nullam imperfectionem ponit, aut indicat in retribuente, sed jus liberalitatem & providentiam maxime commendat. Rursus Deus tribuendo creaturæ hoc jus, nullo dominio privatur, nec perfectione ejus: quia dominium ejus universalissimum est, & altioris rationis; quod non excludit proprium dominium creaturæ: sicut universalitas causalitatis divinæ non excludit causalitatem creaturarum. Imo multa sunt bona creata, quorum Deus non aliter efficitur dominus, quam donando illa creaturis, quia nisi illa donaret, ea non faceret: & si ea non faceret, eorum dominus non esset: quod maxime patet in beatitudine creaturæ, quæ est potissima retributio hujus justitiæ: non enim esset Deus dominus gloriæ, & beatitudinis creaturarum, nisi easdem bearet. Et per hoc maxime efficitur dominus gloriæ: quia sic maxime cognoscitur, & laudatur a creatura & eas maxime perfectas, & beatas possidet: ergo tantum abest, ut retribuere creaturæ jus suum per hujusmodi opus sit contra perfectionem divini dominii, ut potius sit quædam amplitudo, & perfecta extensio ejus. Denique si quod in hoc opere intercedit debitum ex parte Dei, in primis supponit promissionem ejus: & deinde non provenit ex lege, sed ex naturali rectitudine voluntatis Dei: quæ duo in citata Relectione satis declaravi; & exemplo fidelitatis confirmavi: cujus debitum in Deo negari non potest. Unde neque alii auctores illud negare ausi sunt: confitentes Deum debere, quæ nobis promisit: sic enim & Scriptura, & sancti loquuntur: ergo neque ex hoc capite debiti ut sic, neque ex aliquo alio, quo ad rationem justitiæ determinatur, includit justitia imperfectionem: est ergo unum ex propriis & formalibus attributis Dei.

Deus non amittit, sed potius acquirit dominium rerum tribuendo creaturæ jus ad illas.

Debitum ex parte Dei non procedit ex lege, sed ex naturali rectitudine illius voluntatis

17 Quocirca, quamvis, discurrendo per species humanæ justitiæ nulla posset in Deo salvari secundum formalem rationem ejus, nihilominus negandum non esset rationem formalem justitiæ, ut sic, formaliter in Deo reperiri: quæ in eo non esset talis, qualis humana, sed altior, & eminentior; complectens quidquid perfectionis est in humana, & imperfectiones excludens. Sicut, licet ratio substantiæ ut contracta ad aliquam rationem specificam substantiæ creatæ, non reperiatur formaliter in Deo; ratio vero substantiæ reperitur altiori modo determinata. Vel sicut ratio scientiæ, licet ut determinata ad aliquam speciem humanæ scientiæ, non inveniatur proprie & formaliter in Deo, nihilominus tamen ratio scientiæ proprie ac eminentissime in Deo invenitur, ita ut non sit Logica qualis nostra; nec Mathematica qualis nostra; & sic de aliis: eminentissime autem complectatur quidquid est perfectionis in his omnibus, seclusis imperfectionibus nostris: ita ergo de divina justitia sentiendum est.

18 Ad hæc omnia quandam responsionem insinuant, concedunt enim justitiam non dici de Deo metaphorice, sed proprie: non tamen secundum specificam aliquam rationem virtutis, sed secundum communem. Unde, cum virtus aliqua, sive intellectus, sive voluntatis dicitur proprie Deo tribui: distinguendum esse dicunt illud adverbium, proprie: nam uno modo sumi potest, ut distinguitur non solum contra metaphorice, sed etiam contra commune. Et hoc modo ajunt Deo proprie attribui affectum misericordiæ formaliter sumptum: quia solum dicit affectum sublevandi miseriam: & compassio, quam in nobis habet adjunctam, est per accidens annexa misericordiæ secundum se. Alio vero modo potest virtus, vel affectio aliqua tribui Deo proprie, id est non metaphorice, non tamen secundum specificam aliquam rationem, sed secundum generalem. Et hoc modo ajunt tribui Deo proprie libertatem & magnificentiam, quæ non possunt Deo attribui, ut sunt speciales virtutes, sed solum secundum communem & generalem quandam rationem: & idem dicunt de scientia: ac denique de justitia, quia in Deo esse non potest, prout est specifica virtus: tamen quia, teste Arist. 5. Ethich. cap. 1. & 2. omnis virtus dici potest justitia generali appellatione, quatenus servat æqualitatem quandam: ideo secundum hanc rationem communem justitia Deo tribuitur proprie, quia Deus propriissime dicitur justus, & sequens æquitatem in omnibus: aut etiam ratione minus communi, licet non specifica & propriissima, dicetur Deus justus; quia est fidelis, tantum reddens, quantum promittit, nam fidelitas quædam pars justitiæ est: vel etiam quia in reddendo præmio pro merito æquitatem servat inter ipsa: quæ est propria justitia saltem secundum communem rationem.

Responsio adversariorum

19 Hæc responsio & doctrina nihil omnino obstat secundæ assertioni superius positæ: quia hactenus de justitia ut sic, loquti sumus. Quantum vero valeat ad ea, quæ de specificis rationibus dicemus, postea videbimus. Interim tamen non omittam advertere nonnulla falsa in ea contineri: alia non satis cohærentia: quia revera illa distinctio, quæ ibi proponitur de virtute speciali, & communi confuse traditur: & ideo distinctiori indiget examinatione, & discussione.

Refutatio

Quomodo attributa intellectus ac voluntatis divina a nobis concipienda ac distinguenda sunt.

20 Adverto igitur primo, quod, licet virtutes omnes, tam intellectus, quam voluntatis in Deo sint una simplicissima perfectio, non solum comparando inter se omnes virtutes voluntatis, vel inter se omnes virtutes intellectus, sed etiam conferendo virtutes intellectus cum virtutibus voluntatis, & e converso: nihilominus tamen quia Deum more nostro ex creaturis concipimus, in eo secundum rationem distinguimus non solum intellectum, & voluntatem, & virtutes unius a virtutibus alterius, sed etiam in utraque ex his facultatibus distinguimus ratione plures virtutes proprie ac formaliter in Deo inventas, quas inter alia numeramus in divinis attributis: ut in intellectu numeramus prudentiam, sapientiam, artem, &c. in voluntate misericordiam, veritatem, charitatem, &c. Unde quando inquirimus an in Deo sit formaliter & proprie aliqua moralis virtus; sensus est, an in Deo sit aliquod attributum proprium ab aliis ratione distinctum, ratione cujus ei conveniat aliqua operatio recta, ut proprie non conveniat ratione alterius attributi ad voluntatem pertinentis. Et quando tale attributum in Deo inveniri non potest propter imperfectionem, quam virtus aliqua in nobis inventa, per se, & ex formali objecto suo habet, tunc dicimus virtutem illam solum metaphorice posse tribui Deo: & hujusmodi est temperantia, vel fortitudo. Quando vero aliqua virtus elevata ad Deum in ipso manet secundum attributum proprium ab aliis ratione distinctum, tunc dicitur esse proprie ac formaliter in Deo.

21 Sed est ulterius advertendum, quod sicut hæ virtutes, seu attributa Dei concipiuntur a nobis ut distincta secundum rationem, ita in eis concipitur a nobis aliquid ut proprium & quasi specificum unicuique: quia alias non possemus ea distinguere, quia non concipimus ea ut materialiter, seu numero diversa, sed ratione formali. Præter hoc vero adhuc concipimus in illis aliquid commune in quo conveniunt: quodque de eis omnibus prædicari potest: vel etiam aliquid quasi collectivum, quod ex eis omnibus consurgit. Priori modo ratio virtutis moralis, seu appetitivæ commune quid est omnibus attributis voluntatis divinæ, sumendo rationem virtutis sine imperfectione qualitatis, vel habitus, sed solum ut dicit affectum rectum: & sic ratio virtutis non est speciale attributum Dei, sed quid commune inclusum in aliis. Posteriori modo, in voluntate divina, esse omnino rectam, & moraliter bonam, non est speciale attributum, sed quasi collectivum quoddam consurgens ex congregatione (ut sic dicam) seu concentu omnium attributorum, & virtutum voluntatis Dei. Et hoc modo bonitas moralis Dei non est speciale attributum ab aliis distinctum, sed est collectio omnium attri-

attributorum, seu virtutum, quæ in divina voluntate esse intelliguntur. Quæ omnia per se clara sunt, ut nulla alia indigeant probatione, sed sola intelligentia, & animadversione.

22 Ex his ergo facile erit investigare sensum doctrinæ propositæ, & in singulis exemplis veritatem inquirere. Et incipiendo a justitia, in qua nunc proprius versamur: inquiro, in quo sensu dicatur justitia esse proprie in Deo, id est, non metaphorice, secundum communem tamen rationem, & non specificam? Aut enim est sensus: in Deo justitiam non esse speciale aliquod attributum voluntatis, sed esse tantum aliquod prædicatum commune omnibus attributis voluntatis: vel est sensus, esse quidem particulare attributum, illud tamen non habere specificam rationem aliquam, sed tantum communem. Prior sensus insinuatur maxime ab his auctoribus in exemplo illo, quod ex Aristotele afferunt de virtute universaliter dicta, quæ virtutes continet omnes. Et est quidem verum, justitiam in hac significatione proprie de Deo dici: est tamen omnino falsum hoc tantummodo de ipso dici, & non esse in divina voluntate aliquam specialem virtutem, seu attributum, quod proprie justitia nominetur. Quod patet ex omnibus locis Scripturæ: in quibus justitia Dei tanquam speciale aliquid distinctum a liberalitate, & misericordia nominatur, ut in alia Relectione latius allegavi, & expendi. Ratio etiam, quam ex dictis colligimus, hoc demonstrat: nam voluntas reddendi alicui jus suum est proprius & perfectus affectus, qui locum habet in Deo: formaliter non dicit collectionem omnium virtutum moralium, ut per se notum est: neque etiam formaliter dicit affectum misericordiæ, aut liberalitatis, ut ex obiectis ipsis facile constat. Necesse est ergo admittere in Deo aliquod attributum peculiare, quod propria justitia sit.

23 Quod tandem attendisse videntur dicti auctores; & ideo addidisse aliud exemplum fidelitatis quæ est speciale attributum voluntatis Dei: quo exemplo significare videntur justitiam esse speciale attributum, sed non aliud a fidelitate, quæ nomen justitiæ habet propter communem rationem debiti ad alterum, non vero propter aliam magis specialem. Sed licet admittamus, & verum sit, fidelitatem dici posse justitiam quandam quatenus est potentialis pars illius virtutis: falsum tamen est omnes operationes, quæ Deo specialiter conveniunt ratione suæ justitiæ propriæ & particularis, posse in solam fidelitatem reduci: quod in dicta etiam Relectione late probavi. Et ratio quædam mihi semper visa est efficax, sumpta ex quodam principio certo in Theologia: quia quædam Deus nobis donat gratis: alia non gratis: quod fundatur in Paulo dicente. *Si gratia ex operibus, ergo gratia jam non est gratia*: unde gloria, quæ ex meritis datur, licet propter radicem, quam habet in gratia, interdum etiam gratia appelletur, in se tamen non est gratia, id est, gratuitum donum. Ex his ergo concluditur ratio: nam opus, seu donum collatum a Deo ex fidelitate sola, seu simplici promissione nihilominus est vera gratia, seu donatio gratis facta, ut est certissimum de remissione peccati, & prima gratia sanctificante, quam Deus gratis donat, quamvis eam promiserit agentibus pœnitentiam. Beneficium etiam incarnationis Deus gratis mundo fecit; quamvis id promiserit ante tempora sæcularia, ut ait Paulus. Sed præter hæc dona sunt alia, quæ ita Deus confert hominibus propter opera eorum, ut jam non gratis conferat, sed reddens unicuique jus suum: quod maxime servat in reddendis præmiis propriorum meritorum: ergo in hoc genere operum Dei intervenit aliud genus justitiæ longe diversum a fidelitate. Quis enim non videat redditionem (ut ita dicam) talis juris, seu debiti, quæ formaliter excludit rationem gratuitæ donationis, esse moralem actionem, longe diversam ab omni gratuita donatione, habereque in ordine ad rectam rationem conformitatem, seu necessitatem longe diversam? pertinet ergo hoc genus operis, id est, retributio meritorum, in qua nunc versamur, ad propriam quandam justitiam Dei, quæ est speciale attributum Dei, a fidelitate etiam distinctum.

Occurritur alteri obiectioni

Ad Rom. 11 Donum collatum ex sola fidelitate potest esse gratuitum & non ex justitia

2. Tim. 1.

Quod ad hominem confirmatur, nam iidem auctores, qui impugnant divinam justitiam, fatentur Deum proprie, & non per metaphoram esse justum: quia æqualitatem servat inter dignitatem meritorum, & præmia: hæc enim ratio operandi, quæ honestissima est, specialis est, & distincta a ratione operandi misericordiæ, liberalitatis, &c. Unde neque communem rationem constituit; neque ad aliquam aliam specialem pertinet: neque etiam ad fidelitatem; quia etiam seclusa promissione posset Deus æquitatem servare ob honestatem talis operis. Imo in satisfactione pro peccato dicunt illi auctores Deum ex necessitate acceptare condignam satisfactionem, seclusa omni promissione: illa autem necessitas, si est, nihil aliud esse potest, quam quædam rectitudo voluntatis divinæ in tali opere præstando, quæ non est fidelitas, cum non supponat promissionem: neque etiam est misericordia, aut alia quævis similis gratuita donatio, ut per se constat: quia in his nulla est necessitas: est ergo aliqua justitia propria, & particularis Dei a fidelitate & aliis attributis distincta.

24 Atque ex his statim apparet per se improbabilis alius sensus ultimo positus: nimirum quod propria justitia sit attributum Dei ab aliis ratione distinctum & nihilominus habeat communem rationem justitiæ, non vero aliquam specialem. Videntur enim hæc duo manifestam involvere repugnantiam: quia divina attributa, quatenus concipiuntur ratione distincta necessario concipi debent ut habentia proprias & quasi specificas rationes formales, secundum quas ratione distinguantur. Et in his attributis, quæ intelliguntur esse in voluntate divina per modum quarundam virtutum moralium, necesse est ut singula habeant propria obiecta formalia, secundum quæ proprias & specificas operationes exerceant; quia neque operatio fit abstracte & in communi, sed in specie, & in particulari: neque etiam possunt aliter tales virtutes distingui in ordine ad operationem: ergo non potest intelligi in Deo propria justitia, quæ ut ostensum est, sit attributum distinctum a fidelitate, & aliis, quin secundum proprium conceptum habeat aliquam specificam rationem justitiæ.

Refellitur alius sensus respōsionis

25 Et est quidem hoc evidens loquendo de illa justitia, quatenus jam concipitur esse propria justitia, vel proprium attributum Dei: nihilominus tamen aliter interpretando illum sensum, potest nonnullam probabilitatem & controversiam habere, quæ nunc nobis tractanda superest. Est enim advertendum perfectiones simpliciter, quas ex creaturis ad Deum ita transferimus, ut in eo formaliter & proprie esse intelligantur, quatenus in Deo sunt, omnes esse specificas, & determinatas ad excellentissimum gradum illius perfectionis, ut discursus factus probat, & inductione satis constare potest. At vero ut tales perfectiones sunt in creaturis: quædam intelliguntur tantum esse secundum genericas rationes, ut est ratio substantiæ, ratio spiritus, intellectus, & similes; aliæ vero dicuntur esse in Deo etiam secundum specificas rationes, quas habent in creaturis, nimirum quoad formalia obiecta, ut est ratio misericordiæ (verbi gratia) vel amoris: differre autem, quia in Deo sunt eminentiori, & simpliciori modo. Ad hunc ergo sensum dici potest, rationem justitiæ proprie & formaliter transferri in Deum, seu illi tribui secundum genericam tantum rationem justitiæ in creaturis inventam: quamvis in Deo habeat suam propriam rationem specificam longe altioris rationis, nullamque convenientiam habentem cum specialibus justitiis in hominibus inventis: Hic autem sensus, sive verus sit, sive falsus, non est contra ea, quæ hactenus diximus: quia ex definitione justitiæ, quam adduximus, & ex toto discursu in illa fundato, nihil aliud probatur, quam rationem formalem justitiæ, ut sic, in Deo formaliter reperiri: addo vero intelligendum esse de generica ratione justitiæ, non tantum ut distinguitur a fortitudine & temperantia, & communis est omnibus virtutibus, quæ aliquo modo ad alterum ordinantur, & dicuntur partes potentiales justitiæ: sed etiam secundum genericam rationem justitiæ proprie dictæ

Alius sensus illius responsionis explicatur. Nota.

ctæ, & condistinctæ ab his partibus potentialibus: Nam ostensum est in Deo esse peculiare attributum justitiæ a fidelitate distinctum: ergo ratio justitiæ quæ secundum illud attributum Deo convenit, non est ita communis, ut comprehendat fidelitatem: & consequenter neque alias partes potentiales justitiæ, quæ minus proprie rationem justitiæ participant. Addo insuper ex discursu facto, & ex concessis ab aliis colligi, hanc etiam justitiam divinam habere convenientiam aliquam cum justitia (verbi gratia) commutativa humana in aliquo, quod ei convenit secundum specificam ejus differentiam, nimirum in hoc, quod in reddendo alteri jure suo respicit, & servat æqualitatem, seu proportionem rei ad rem. Nam sicut justitia commutativa hominis reddit mercenario stipendium suum pro ratione laboris, ita & Deus reddit proportionatum præmium pro dignitate meritorum, quæ re vera non est metaphorica translatio, sed formalis convenientia & similitudo. An vero sit satis ut justitia commutativa dicatur in Deo formaliter, ac proprie reperiri, statim videbimus: nunc sufficiat ostendisse propriam rationem justitiæ prædictis modis in Deo inveniri.

De divina libertate.

26 Antequam vero ad species justitiæ descendamus, de aliis exemplis, quibus prædicti auctores utebantur ad declarationem doctrinæ suæ, nonnulla breviter annotare necesse, ne quispiam fortasse decipiatur. Primo igitur de libertate propter leve fundamentum contra D. Tho. sententiam communiter receptam, negant in Deo esse proprium & formale attributum liberalitatis: scilicet, quia liberalitas versatur circa pecuniæ largitionem, vel cuiusvis rei, cujus æstimatio nummo mensuratur, teste Aristot. 4. Ethic. c. 1. & D. Tho. qu. 117. ar. 2. Nam in primis, etsi hoc concedatur non propterea excluditur affectus liberalitatis a Deo: quia ipse etiam liberaliter largitur pecunias, & quidquid pecunia æstimabile est. Et quamquam non se privet dominio illarum rerum, quando illas aliis præbet, in quo ab homine differt; non tamen propterea non retinet altiori modo liberalitatis affectum, & usum, quia illud non est de intrinseco liberalitatis conceptu, sed provenit ex limitatione & imperfectione nostri dominii. Quod patet ex formali munere, quod D. Tho. eadem qu. 117. ar. 1. his verbis liberalitati tribuit, nimirum, *bene uti his bonis externis ea elargiendo*. Quod autem hic usus sit cum privatione proprii dominii, nec ne, hoc non pertinet ad formalem rationem libertatis: constat autem cum Deus hæc bona largitur, optime & honestissime illis uti: quid ergo illi deest ad liberalitatem, etiam prout in hac materia versatur?

27 Addo vero: propriam & formalem liberalitatem non limitari ad pecunias ita materialiter intellectas, ut illi auctores significant, & Aristotelis verba sonare videntur: nam, si liberaliter donare pecuniam est opus virtutis, cur etiam non erit gratis donare quamcunque rem aliam? (si quid tandem est, quod homines sibi mutuo donare possint, quod non sit pecunia æstimabile.) Quod si in gratuita donatione alicuius rei ratio virtutis inveniri potest, nihil etiam video cur illa liberalitatis honestatem non participet. Et quidem Aristoteles fortasse non intellexit unum hominem posse donare alteri, nisi vel pecunias, vel aliquid pecunia æstimabile, & ideo liberalitatis materiam illam esse dixit. Nec tamen credo ignorasse, posse unum hominem docere alium, vel aliud opus consilii, aut auxilii præstare. Nec negaret, opinor has operas, si gratuito fiant, posse esse materiam liberalitatis, cur enim non tam in his dandis, quam in pecuniis liberalitas exercebitur? nam his etiam operibus bene uti circa alios, solum ex hoc motivo gratuitæ & honestæ donationis, officium est alicuius virtutis, quæ non potest esse alia, nisi liberalitas. Sed diceret, ut credo, Aristoteles hæc omnia esse pretio æstimabilia: quia unus homo nec præbet alteri scientiam suam, nec proprie ac per se donat illi scientiam, quam acquirit, sed externo aliquo ministerio illum juvat, ut ipse addiscat: quod ministerium per se pretio æstimabile est; & hoc ipsum censeret quivis naturalis Philosophus, seu homo politicus de quacunque bonorum communicatione, quæ inter homines esse possit, ideoque totam materiam liberalitatis illis limitibus comprehendi. Cum quo quadrat optime quod Div. Thom. dict. quæstion. 117. artic. 2. ad 2. affert ex D. Augustin. lib. de disciplina Christi cap. 6. *Totum quidquid homines possident in terra, omnia quorum domini sunt, pecunia vocatur*. Et ideo ibidem insinuat Augustinus pecuniam in hoc sensu esse materiam misericordiæ, quam unus homo erga alterum exercere potest.

Liberalitatis materiam nō esse tantū pecunias, probatur Quid de hoc sensit Arist.

28 At vero nos, qui intelligimus altiorem esse posse inter homines communicationem bonorum, quam sit horum materialium, & pecunia æstimabilium, quatenus talia sunt, intelligere etiam debemus, liberalitatem Christianam infusam, & supernaturalem habere materiam ampliorem, quam sit pecunia in illo etiam sensu intellecta: quia potest unus homo gratuito alteri donare res alterius ordinis, & æstimationis, quam sint pecuniæ, (verbi gratia) opera sua studiosa quatenus sunt satisfactoria coram Deo, & quatenus sunt impetratoria: potest etiam unus alteri donare beneficium, vel alteram rem spiritualem, quæ ut talis est, pecunia æstimabilis non est. Sic etiam Summus Pontifex intelligi potest liberalis in concedendis indulgentiis, quantum honeste potest. Denique (ut uno verbo dicam) totum id, quod potest esse materia misericordiæ, potest etiam esse materia liberalitatis: nam hæ duæ virtutes in gratis donando similitudinem habent. Differunt tamen, quod misericordia respicit miseriam, seu necessitatem personæ cui donatur: liberalitas vero solum respicit bonum & gratuitum usum ejus rei, quæ donatur: & ab intentione omnis proprii commodi liberum. Unde obiter intelligitur, quam sit facilis obiectio, quæ hic ab aliis fit: quia si liberalitas proprie versaretur in scientia, vel aliis spiritualibus bonis communicandis, vel duæ essent liberalitates constituendæ in nobis, vel certe pecunia non esset adæquata materia liberalitatis. Dicendum est enim, non esse duas, sed unam, sicut est una misericordia: sicut tamen hæc non solis subvenit necessitatibus corporalibus, sed spiritualibus etiam, idque non tantum adhibendo media pecunia æstimabilia, sed etiam excedentia hanc æstimationem, ut sunt spiritualia: ita etiam liberalitas recte & altiori lumine intellecta, in utrorumque bonorum donatione versatur. Neque Aristoteles in hoc fuit contrarius, sed vel diminutus, quia non intellexit nisi liberalitatem acquisitam, vel certe explicuit illam materiam per res maxime sensibiles, ut per proportionem ad illas aliæ liberales donationes intelligerentur: quod maxime de D. Thom. dicendum est: nam in illo artic. 2. ad 3. æque dicit pecuniam esse materiam liberalitatis, ac justitiæ commutativæ, & distributivæ: constat autem justitiam, præsertim distributivam in spirituali materia maxime versari, ex eodem D. Tho. 2. 2. q. 63. ar. 2.

Liberalitas & misericordia quo modo conveniāt & inter se differant. Alia facilis obiectio diluitur

Non minuitur, sed potius extollitur propria ratio liberalitatis ex amplitudine illius materiæ in Deo.

29 Ex his ergo ad Dei liberalitatem gradum faciendo constat nihil obstare veritati & proprietati liberalitatis ejus, quod non solum in pecuniis conferendis, sed etiam in bonis altioris ordinis versetur, sed hoc potius excellentiam liberalitatis eius commendare. Sicut etiam misericordiam Dei materiam habet, ad quā humana, vel creata materia attingere non potest: qualis est, vel educere creaturam ex miseria, in qua nihil erat, dando illi esse: vel liberare a culpa remittendo illam; & tamen non propterea misericordia Dei non est propriissima misericordia: ergo idem erit in liberalitate, ob rationis paritatem. Est autem generalis ratio, quod virtutes per sese non variantur ex diversitate, vel maiori, vel minori amplitudine materiæ, si motivum & ratio operandi eadem semper servetur: nam si cum materia mutatur etiam motivum, tunc virtus

virtus est distincta: si vero formalis ratio eadem est, quod in uno complectatur majorem materiam, quam in alio, indicat quidem in illo esse virtutem illam universaliorem & excellentiorem, quam in alio: non tamen impedit, quo minus illa formalis ratio, quæ ex motivo sumitur, utrique insit: sicut autem motivum misericordiæ est sublevare miseriam, ita motivum liberalitatis est, gratis, & sine spe commodi, seu retributionis, quando expedit, donare.

30 Et ideo D. Thom. 1. par. quæst. 21. art. 1. ad 1. concludit liberalitatem proprie tribui Deo circa actiones Deo convenientes. Imo 1. cont. gent. ca. 93. ratione 6. colligit solum Deum esse proprie & perfecte liberalem. *Quia dare (inquit) non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem & convenientiam dationis, est actus liberalitatis, teste Aristot. 4. Ethicor. cap. 1. Deus autem se communicat, non ut inde aliquid sibi accrescat: quod est proprium ipsius: & ideo ipse & maxime, est quodammodo solus liberalis.* Quod etiam ex Avicenna D. Tho. adducit. In quibus verbis etiam expendo, in illa prima propositione, quæ est fundamentum totius rationis, non dixisse D. Tho., dare pecuniam, aut rem æstimabilem pecunia: sed dare absolute propter ipsam bonitatem & convenientiam dationis. Et revera, si datio pecuniarum quatenus per se honesta est, & conveniens, est in tali materia specialis ratio ad virtutem constituendam, nulla causa est, cur rectitudo & convenientia dationis per se spectata non sufficiat in quacunque materia ad specificam & propriam virtutem constituendam: quod si sufficit, talis virtus non potest esse alia, nisi liberalitas. Quæ enim alia erit? aut cur sola materiarum diversitas efficiet, ut una sit liberalitas, & alia non? cum ratio, modus, & (ut sic dicam) ingenuitas dandi eadem sit in quacunque materia. Ex quo fieri videtur non solum esse Deum liberalem, sed etiam esse hanc unam ex primis rationibus omnium divinorum operum. Nam, ut alias declaravi cum eodem D. Tho. 3. par. q. 1. ar. 1. prima ratio cur Deus se communicat, est bonitas ejus: quia ipsum se communicare est per se conveniens ipsi tanquam fonti bonitatis, nam bonum est diffusivum sui, & (ut sic dicam) maxime liberale. Verum est tamen eundem D. Thom. 2. 2. quæst. 117. ar. 6. ad 1. asserere quod datio divina magis videtur pertinere ad charitatem, quam ad liberalitatem. Sed in primis, ut ibi Cajetanus advertit, D. Thom. non negat pertinere ad liberalitatem, sed comparative loquitur, dicens magis ad charitatem pertinere quamvis ad utramque pertineat. Deinde D. Thom. in illa solutione non consideravit donationem Dei, quatenus per se convenientem bonitati ejus, sed quatenus terminatur ad homines quibus Deus aliquid dat ex affectu ad illos: & ut sic, recte dicit, magis pertinere ad charitatem: non enim repugnat, quia eadem actio, seu datio sub diversis respectibus ad diversas virtutes pertineat, & quod sub una habeat rationem principalioris virtutis, quam sub alia.

Actus quo Deus dat sua dona creaturis quomodo ad charitatem simul & ad libertatẽ pertineat.

De magnificentia divina.

Magnificentia in Deo non distinguitur a liberalitate

31 Atque ex his satis constat quid sit de magnificentia dicendum: quod erat aliud exemplum ibi propositum. Ut enim nunc non disputemus de distinctione huius virtutis a liberalitate in hominibus: quæ, sententia mea, non est facilis ad explicandum, loquendo de distinctione specifica, seu essentiali: quanquam D. Tho. 2. 2. qu. 134. ar. 3. eam supponere videatur: certe in Deo non videntur hæc esse duo attributa distincta secundum formalem rationem objecti ejus. Nam sive Deus det, sive faciat magna, aut parva, formaliter secundum convenientiam ad bonitatem suam operatur: & ita semper respicit in ipsa datione eandem rationem convenientiæ, & honestatis, quam secundum se habet. Quod si vox magnificentiæ sumatur secundum quendam specialem respectum, quo opus comparatur ad facientem tanquam magnum, & ideo arduum ac difficile illi: sic magnificentia non potest Deo tribui, quia ipsi nihil est arduum ac difficile ad faciendum, vel largiendum: & per comparationem ad bonitatem, vel potentiam ejus, nihil (ut sic dicam) magnum est: quia tamen hæc quasi respectiva comparatio accidentaria est ad formalem rationem magnificentiæ secundum se, non est cur negemus Deo formalem perfectionem magnificentiæ: nam etiam absolute loquendo, facit *magna qui potens est*. Ita ergo est in Deo magnificentia, sicut liberalitas: suntque in ipso formaliter quidem unum & idem attributum sic vel sic denominatum in ordine ad maiora, vel minora opera. Quod videtur sensisse Div. Thom. dict. cap. 93. lib. 1. cont. Gent. in cuius principio æque ponit esse in Deo artem, prudentiam, justitiam, & liberalitatem, magnificentiam, & veritatem: & postea discurrens per singulas de magnificentia nihil dicit: cum dicat de aliis quinque, sentiens plane ipsam liberalitatem Dei cum sit maxima, & summa, cumque non moderetur passionem aliquam, sed inclinet ad actionem & largitionem consentaneam divinæ bonitati, esse etiam magnificentiam summam & perfectissimam.

32 Sed aiunt: stultum esse has virtutes politicas Deo tribuere, teste Arist. 10. Eth. c. 8. Sed hoc etiam D. Tho. eisdem locis non omisit: idemque in 1. par. dixit Deum habere has virtutes non circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes: & de illis, ut versantur circa priores actiones, exponit dictum Philosophi. In 1. autem cont. Gent. latius hoc declarat dicens. *Actiones, circa quas prædictæ virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim, de agendis iudicare, aut aliquid dare, vel distribuere solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis: secundum autem quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi.* Jam vero tacite interpretans verba Arist. subdit D. Thom., *Virtutes igitur prædictæ secundum quod ordinant humanam vitam activam: ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo convenire non possunt.* Rursus vero altius & melius de Deo sentiens, quam Aristot. fortasse sit assequutus, prosequitur dicens: *Secundum vero quod actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari: sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniæ, vel honoris distributor est: ita & Deus omnium bonitatum universæ. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo universalioris extensionis, quam in homine.* Quæ verba sunt valde notanda, nam in eis D. Tho. de justitia simul cum aliis virtutibus loquitur: & ideo multum deserviunt ad ea, quæ dicimus: & recte etiam declarant ea quę hactenus diximus: & ipsa etiam ex illis clarius intelliguntur.

Objectio. Solutio.

33 Addo vero propter Aristot. testimonium, ipsum in primis non agere de Deo specialiter, sed de diis generatim: id est, de intelligentiis: de quorum beatitudine æquali modo loquitur dicens: *Deos maxime beatos putamus esse, atque felices.* Deinde non agit de illis, ut habent communicationem nobiscum, sed ut per se, & inter se vitam agunt separatam: & sic generatim negat illis vitam activam, & omnes virtutes, quæ ad illam diriguntur: quarum una & potissima est misericordia. Si ergo ex illo loco colligunt adversarii in Deo non esse justitiam, vel liberalitatem, cur non etiam colligunt non esse misericordiam? Denique etiam de his virtutibus, ut in Deo, aut intelligentiis esse possunt, nihil videtur Arist. exacte assecutus: nam eodem loco ipse fere hoc confessus est per illa verba. *Exacte namque dicere proposito maius.* Et sane ratio illa, qua Deorum liberalitatem impugnat, valde frivola est, nisi intelligatur de materiali datione, seu translatione pecuniæ, qualis inter homines esse solet: sic enim ait: *At liberales. An cuinam dabunt? Absurdum est insuper, si nummos habeant, aut aliquid tale.* Quis enim prudens de Deo dicat. *Cuinam dabit?* cum non solum nobis, sed intelligentiis cæteris, quidquid habent, ipse donarit. Pecunias etiam habet Deus, nam illius est aurum, & argentum, Aggei 2. & non solum pecuniæ, & aliquid tale, sed etiam orbis terræ, & plenitudo eius. Frivolum ergo est similibus Aristotelis sententiis divinas virtutes, & attributa impugnare.

35 Prætermitto aliud exemplum, quod erat de scientia: quam etiam dicunt esse in Deo secundum communem quandam rationem qua omnis notitia evidens scientia vocatur: non tamen secundum specialem rationem. Hoc enim omitto: tum quia parum ad rem quam intendimus, explicandam refert: tum etiam quia in bono sensu id facile admitti potest, si in specifica ratione virtutis includatur imperfectio humana: qualis est, quod per discursum fiat, vel quod distinguatur, aut speciem sumat secundum hanc vel illam abstractionem obiecti, vel quid simile. Si tamen specifica ratio scientiæ sumatur præcise ex aliqua habitudine ad objectum sub aliqua ratione speciali a nobis apprehensum, sic non repugnat Deo tribuere scientiam secundum aliquam rationem magis specialem, quam sit illa communissima notitiæ evidentis: nam etiam ars & prudentia habent evidentia judicia: & hæc distinguuntur in Deo secundum rationem, & inter se, & a scientia. Possumus etiam concipere in Deo esse notitiam veritatum aliquarum ex immediata connexione terminorum: aliarum vero ex medio aliquo, non per discursum, sed per simplicem intuitum unionis extremorum in medio, seu effectus in causa: in qua notitia intelligitur esse aliquid magis speciale, & quasi proprium scientiæ specialius dictæ, quatenus ab intellectu principiorum in nobis distinguitur. Sed hæc sint satis de hoc primo puncto.

Scientia secundum specialem rationem quomodo tribuitur Deo

SECTIO II.

Sitne in Deo propria & formalis justitia commutativa.

1 Circa secundum punctum propositum, ut descendamus ad particulares rationes justitiæ, supponenda est duplex divisio justitiæ, quam Philosophi, & Theologi nobis tradunt ex Arist. 9. Ethic. Una est in justitiam generalem, & specialem. Et de priori magna controversia est cur dicatur generalis, scilicet an prædicatione eo modo, quo omnis virtus justitia quædam dici potest, quatenus in medio suo constituendo æquitatem quandam servat: vel collectione, quia scilicet integra virtus, & rectitudo animi justitia quædam est ex ordine & collectione virtutum omnium consurgens: quomodo etiam Theologi dicunt justitiam Christianam, & supernaturalem consistere in infusione gratiæ, & donorum ac virtutum omnium consurgens: quomodo etiam Theologi dicunt justitiam Christianam, & supernaturalem consistere in infusione gratiæ, & donorum ac virtutum, quæ illam comitantur. Vel denique an illa justitia in suo esse specifica virtus sit; generalis autem dicatur, vel ratione objecti, quod commune bonum est, vel ratione imperii & causalitatis, quia ad hunc finem aliis moralibus virtutibus imperat. Et quamvis diversæ sint opiniones, ego nunc suppono hoc ultimo modo esse membrum illud sumendum: dividit enim justitiam proprie sumptam, & condistinctam ab aliis virtutibus moralibus. Quod autem sit objectum & munus hujus virtutis, indicabo circa finem disputationis, declarando an sit Deo attribuenda, nam de illa, parva, aut nulla est difficultas, & controversia. Justitia ergo specialis sic dicta est, quia non solum est specifica virtus, sed etiam in particulari materia, & circa particularia jura, per se loquendo versatur. Subdividitur autem hæc in commutativam, & distributivam, quibus addi solet vindicativa: quam omitto, quia revera non constituit distinctam virtutem, ut infra etiam ostendam, declarando quomodo in Deo sit. De aliis vero duabus nonnulla dissensio est, an differant specie, nec ne. Nam Buridan. 5. Ethic. quæstion. 7. contendit non differre specie: nos autem nunc supponimus in nobis esse specie differentes: quomodo autem differant, constabit postea explicando proprias rationes earum: quod necessarium erit ut intelligamus quomodo Deo attribuantur.

Justitiam commutativam secundum se, posse sine imperfectione concipi.

2 De justitia igitur commutativa illa duo, quæ de justitia in communi diximus, cum proportione asserenda censeo. Dico igitur in primis: Quamvis justitia commutativa in hominibus imperfectionem includat ratione materiæ circa quam versatur, formale tamen objectum ejus ita posse præcise ac formaliter abstrahi, ut nullam in suo conceptu imperfectionem includat. Fateor antiquos auctores non admodum explicasse posteriorem partem hujus assertionis: ex dicendis autem tam in hac, quam in sequente assertione constabit, & plures eam attigisse, & alios non repugnare, sed juxta priorem partem assertionis fuisse locutos, quam probare non oportet, quia per se nota est, & cum posteriori simul declarabitur.

Prima assertio

Duobus igitur modis hanc partem ostendo: primo ostensive, applicando, seu formaliter contrahendo generalem definitionem justitiæ, ut sic, ad specificam rationem justitiæ commutativæ. Nam, sicut justitia definitur; quod sit constans & perpetua voluntas, jus suum unicuique tribuens, ita justitia commutativa definiri potest, quod sit constans & perpetua voluntas unicuique tribuens jus suum proprium, id est, tale, ut vel sit proprium dominium rei, vel illi moraliter æquivaleat: sed in tota hac definitione præcise ac formaliter sumpta, nulla involvitur imperfectio: ergo justitia commutativa secundum suam formalem rationem nullam involvit imperfectionem. Consequentia formalis est: major declaratur: quia species virtutis ex objecto formali sumenda est: objectum autem justitiæ est jus, ut patet ex definitione data, & ex Div. Thom. 2. 2. qu. 57. & 58. & quia per hoc distinguitur ab aliis virtutibus, quæ justitia non sunt, etiam si circa alterum versentur: ergo per contractionem, seu determinationem juris determinanda est ratio justitiæ in communi ad rationem justitiæ commutativæ. Per justitiam autem commutativam omnes intelligimus quandam justitiam, quæ fundatur in quodam debito simpliciter, quod obligat ad rem alteri dandam tanquam suam: & ideo huic justitiæ potius quam alteri tribuunt Theologi restituendi obligationem 2. 2. qu. 62. artic. 1. Recte ergo dicimus rationem justitiæ in communi contrahi ad commutativam per contractionem juris ad proprium & exactum jus. Quod etiam explicamus per dominium, vel jus, quod huic dominio æquivaleat. Nam (verbi gratia) qui rem furto abstulit tenetur ex justitia commutativa reddere illam vero domino: quia semper retinet jus proprii dominii in illam: quod est maximum & perfectum jus humanum: qui vero pecuniam mutuo accepit, tenetur ex eadem justitia statuto tempore solvere mutuanti, non quia illius dominium retineat, illud enim mutuando in alium transtulit: sed quia loco illius retinuit quoddam jus ad illam pecuniam, seu solutionem: quod moraliter æquivalet dominio quod abs se abdicavit. Et pari ratione, quamvis non præcesserit mutuatio, si unus promisit alteri animo & voluntate donandi illi tale jus, & alter acceptavit, tenetur ex eadem justitia illud solvere; quia post promissionem jam intervenit ibi jus æquivalens dominio. Idem considerare licet in obligationibus, seu debitis, quæ inter homines oriuntur ex actionibus, vel passionibus involuntariis, ut ex actionibus iniuriosis: nam, quando aliquis alium vulnerat (verbi gratia) aut lædit in honore, vel fama, &c. minuit dominium ejus, vel jus æquivalens dominio ad usum alicuius rei, quam possidebat, vel potius diminuit rem ipsam cujus dominium, vel possessionem habebat: ideoque ex eadem justitia obligatus manet ad redintegrandum illud jus, seu rem illam quantum in ipso fuerit, vel ad reddendam æquivalentem, si altera æstimari poterit. Recte ergo per determinationem talis juris specificatio commutativæ justitiæ explicata est. Potestque amplius hoc declarari per comparationem ad justitiam legalem & distributivam, nam, si illæ sunt

Justitia commutativa est quæ tribuit cuique jus proprium

veræ

veræ justitiæ, ut supponimus, necesse est ut iura aliqua respiciant, & tribuant: & si sunt distinctæ tam inter se, quam a commutativa, ut etiam supponimus, necesse est ut circa jura diversarum rationum versentur, ut ex dictis patet; quia debent distingui in formalibus objectis: non potest autem jus commutativæ justitiæ ab aliis distingui nisi in hoc, quod ipsum est jus peculiare & simpliciter, ita ut æquivaleat proprio & particulari dominio: alia vero minime: quæ ultima particula non potest hic ex professo probari, donec rationes illarum virtutum declaremus: & ideo solum ex eo indicatur: quia, si aliæ justitiæ propria & rigorosa iura servarent, nihil illis deesse posset ad rigorosam obligationem justitiæ commutativæ.

4 Superest probanda minor propositio: nimirum in hoc objecto, seu ratione formali nullam imperfectionem includi. Ostendi autem potest, & debet iisdem mediis, & eadem proportione, qua ostendimus voluntatem tribuendi unicuique jus suum, nullam includere imperfectionem. Nam quod illud jus sit proprium, & æquivalens dominio, non requirit, aut supponit aliquam imperfectionem in retribuente: quia etiam propter hoc jus non semper necesse est tribuente privari dominio rei, quam tribuit, si illud sit supremum & universale. Neque etiam necesse est lege aliqua obligari, sed naturali rectitudine. His autem imperfectionibus seclusis, nulla superest, quæ ex vi talis objecti includatur: quod statim discurrendo per singulas ostendemus.

Justitia commutativa ita explicata, nullam includit imperfectionem

5 Prius vero objectioni, quæ tacite hic nobis fit, respondere necesse est. Videmur enim novam definitionem commutativæ justitiæ tradere, quod est magnum incommodum, cum in ea fundanda sit tota doctrina, ideoque ex communi conceptione hominum sumenda sit. Respondetur, licet fortasse alicui nova appareat in verborum modo, aut forma in qua nobis posita est, rem tamen non esse novam: quandoquidem nihil aliud est, quam applicatio communis definitionis justitiæ ut sic, ab omnibus receptissimæ ad particularem speciem justitiæ. Nec vero Arist. D. Thom. aut alii auctores graves aliam propriam definitionem justitiæ commutativæ nobis reliquerunt: sed supposita illa definitione generali, & declarata postea materia justitiæ commutativæ & officio ejus, satis arbitrati sunt naturam huius justitiæ nobis declarasse. Nos autem, ut formalius propriam rationem huius justitiæ exponeremus, ex illa eadem materia propriam rationem juris, quod hæc materia respicit, declarare conati sumus, consentanee ad doctrinam communem, & ab omnibus receptam.

Occurritur tacitæ obiectioni

6 Secundo probatur assertio: quia nulla imperfectio designari potest, quæ in formali ratione justitiæ commutativæ includatur. Quod patebit discurrendo per eas quæ solent obiici, vel quæ possunt excogitari: Prima est, quia materia propria & adæquata justitiæ commutativæ, ut nomen ipsum præsefert, est mutua datio, & acceptatio, quæ est quasi commutatio quædam: quo fit ut formale obiectum huius justitiæ in æqualitate dati, & accepti constituendum videatur, ita ut jus, quod est proprium obiectum huius justitiæ, non sit nisi illud, quod ex inæqualitate, vel æqualitate dati & accepti consurgit: nam si ex datione, vel acceptatione orta est inæqualitas, hujus justitiæ officium est eam ad æqualitatem reducere. Ita videtur objectum rationem justitiæ declarare Arist. 5. Ethic. cap. 2. Ubi propterea sentit justitiam hanc commutativam in tribus tantum generibus bonorum versari, scilicet in pecunia, honore, & salute, & in his constituere, vel servare æqualitatem. Et similiter cap. 4. assignans justum commutativum, dicit esse in commerciis sive sponte factis, sive in iniuriis, quæ fiunt hominibus invitis, & ca. 5. ponit commutationem esse materiam & obiectum proprium huius virtutis: in omni autem commutatione dicit esse repassionem: quæ in hoc videtur consistere, quod qui per hanc justitiam aliquid ab alio accipit, necesse est ut tantumdem illi reddat aliquo modo, seu tantumdem patiatur, seu amittat propter alium. Unde ad hanc etiam commutationem & repassionem necessarium videtur, ut utraque persona, inter quas hæc justitia intervenit, aliquid utilitatis & commodi accipiat ex tali commutatione, ita ut unum cum alio ad æqualitatem compensetur. Atq; eodem modo, ex eadem doctrina Ari. videtur D.Tho. ubique explicare hanc rationem justitiæ commutativæ, ut 1. p. q. 21. ar. 1. & in 1. 2. q. 114. ar. 1. ad 2. & in 1. cont. gent. c. 93. & his locis Caiet. & Fer. quos alii recentiores imitantur. Constat autem in hoc objecto plures imperfectiones includi. Prima, ut persona, quæ hanc servat justitiam, sit capax dationis, & acceptionis cum alia. Secunda, ut sit capax alicuius commodi & utilitatis, quam ab alio possit recipere. Tertia denique ut possit se privare dominio rei, quam alii tribuit ad constituendam æqualitatem. Quæ omnes maxime imperfectiones sunt. Propter quas videtur D. Thom. absolute negare citatis locis propriam justitiam commutativam in Deo.

Secunda ratio

Proponuntur solitæ obiectiones

7 Duo vero sunt in hac doctrina quæ possunt esse occasio errandi. Unum est, quod nimis confunditur cum obiecto formali materiale obiectum; & ex utroque ita fit unum, ac si præcisione mentis unum non sit ab altero separabile; & illud quod formale est, non possit ad nobiliorem materiam applicari. Aliud est, quia non distinguitur justitia commutativa humana a justitia commutativa secundum se: neque abstrahitur commutatio simpliciter, seu mutua pactio & conventio a civili, & quasi materiali commutatione, quæ inter homines fit. Utrumque autem vitabitur recolendo doctrinam Divi Thomæ superiori sectione relatam: sc. actiones ad alterum secundum suas rationes formales ex rebus humanis non pendere: quamvis, prout ad res humanas contrahuntur, quodammodo inde species sumant, quæ pertinent ad virtutes humanas ut humanæ sunt, non ut tales virtutes simpliciter sunt. Hæc enim doctrina suo modo in justitia commutativa verum habet. Quod variis modis declaro, primo, quia si inter homines in illa commutatione, & inæqualitate circa illam constituenda intervenit ratio justitiæ commutativæ, ideo est, quia jus alterius tale est, & tam proprium ut obliget ad eam æqualitatem faciendam: ergo formalis ratio huius justitiæ posita est in hoc jure: & quod illud oriatur ex tali, vel tali contractu, seu commutatione, est materiale. Et ob hanc rationem obligatio & actio solvendi aliquod debitum ex iustitia commutativa inter homines ejusdem virtutis specificæ est, sive oriatur ex voluntario contractu, sive ex involuntario, sive ex hac iniuria, sive ex illa: sive etiam ex nulla, sed ex alio titulo: ergo contractio juris justitiæ commutativæ, ut sic, ad talem commutationem humanam & corporalem, ut sic dicam, non est formalis, sed nimis materialis contractio. Si ergo inveniri potuerit jus proprium alteri servandum secundum æqualitatem rei ad rem, pertinebit ad justitiam commutativam ut sic, seu formaliter, etiamsi ex tali materia non oriatur.

Solvuntur obiectiones propositæ

Justitiæ commutativæ materiam in Angelis etiam inveniri.

8 Secundo, ratio pacti & conventionis, tam voluntariæ, quam involuntariæ, latius patet, quam commutatio inter homines: imo & quam pactio inter creaturas: sed conventio & pactio mutua sufficit ad fundandam æquitatem justitiæ commutativæ: ergo non recte limitatur ad commutationes humanas. Maior declaratur; primo quia inter Angelos ipsos in pura natura consideratos potest talis commutatio reperiri, ut si verum est unum angelum posse vim inferre alteri, posset talis actio esse iniuriosa inter eos, & justitia obligaret ad illam vim non inferendam. Item supposito quod in angelis ex natura rei possit deceptio in contingentibus & liberis, decipere alium, vel saltem infamare, esset vera iniuria; vel, si ratione dignitatis, & officii sibi invicem honorem debent, ad justitiam inter illos pertinebit non privare alterum honore suo. Præterea unus angelus respectu alterius capax est misericordiæ, sicut est capax scandali: Lucifer enim, qui ad superbiam alios induxit, scan-

scandalum eis præbuit, & in hoc contra charitatem, & misericordiam peccavit. Michael vero, dum alios prædicatione sua in officio continuit, opus misericordiæ exercuit: eadem ergo ratione potuisset exercere officium justitiæ, si ex suo munere, vel alio pacto ad id teneretur. Itaque eo modo quo angeli habent aliqua bona spiritualia, quorum vere sunt domini, si ab aliis possint illa recipere, vel eis privari, potest in eis inveniri materia justitiæ commutativæ: & hujusmodi sunt honor, fama, libertas ab omni coactione & violentia; & si quid est simile. Unde jam satis constat, non recte coarctari materiam hujus justitiæ ad solos homines. Omitto comparationem hominum cum angelis, & e converso, quia, cum inter se non habeant socialem vitam, non videntur inter se exercere has virtutes ad alterum, præsertim ex obligatione justitiæ, quod est clarum quoad commutationes voluntarias, & quoad involuntarias etiam ex parte hominum. Quid enim nocumenti possumus nos angelis inferre? At vero e converso quoniam ipsi possunt nocere nobis, existimo, considerato tantum ordine naturali teneri ipsos ex justitia commutativa & rigorosa nos non lædere in bonis corporis, vel animi, & etiam in aliis, quorum sumus domini, & ipsi non sunt: quia nullum jus, vel dominium habent in nos ipsos ex natura rei. Sicut etiam est probabile teneri ad exercendam misericordiam nobiscum; de quo alias.

Justitiæ commutativæ materiam reperiri in homine respectu Dei.

In pactis & conventionibus involuntariis reperitur formalis justitia in homine erga Deū

9 Ulterius non solum inter creaturas rationales, vel intellectuales, sed etiam inter has & Deum potest utrumque genus conventionis, seu pactionis voluntariæ, & involuntariæ reperiri, supposita quidem aliqua imperfectione ex parte creaturæ, nulla tamen interveniente ex parte Dei. Quod primo patet de involuntariis: nam rationalis creatura, peccando infert Deo veram & gravissimam iniuriam, in quo peccat contra justitiam respectu Dei, & ex eadem manet obligata ad satisfaciendum illi, quantum potuerit: quæ quidem justitia, formaliter seu abstracte loquendo, dici potest commutativa, non quidem talis in specie ultima, qualis est humana justitia, quæ inter homines versatur, ut putavit Durandus: quia debitum divinum excellentius est, quam humanum; sed talis ut respiciat proprium jus Dei, & in illo intendat æqualitatem servare, aut reparare prout potest, quod est formale munus justitiæ commutativæ. Quod si ab hac æqualitate facienda deficit in pura creatura, ideo est, quia persona ipsa est impotens ad eam faciendam: affectus autem virtutis ad hoc tenderet, si subiectum posset. Rursus ratione hujus injuriæ manet creatura obnoxia & debitrix condignę pęnę, ita ut ex debito justitiæ eam sustinere teneatur: ergo ex hac parte intervenire potest justitia commutativa formaliter sumpta inter Deum & creaturam ex parte ipsius creaturæ: quomodo autem correspondeat ex parte Dei in hujusmodi materia, infra declarabimus.

Refellitur evasio adversariorum

10 Auctores vero oppositæ sententiæ, ut occurrant huic rationi, negant posse creaturam veram iniuriam contra Deum facere. Et rationem reddunt, quia nullum bonum possunt a Deo auferre, quod ei sit commodum vel utile: & ita nullum damnum ei inferre possunt; & consequenter neque propriam iniuriam. Sed tam assertio, quam ratio nobis valde displicet. Sed de assertione ex professo in materia de Pœnitentia dicendum est: nunc nobis sufficiat illam esse contrariam sententiæ D. Tho. & communiori Theologorum, & alienam a modo loquendi Scripturæ, & Sanctorum. Item quod juxta eam nulla potest reddi ratio obligationis ex parte debiti divini ad agendam pœnitentiam de peccato, propter satisfaciendum Deo. Nam si peccator Deo injuriam non intulit, quam satisfactionem, vel compensationem illi debet? Poterit ergo pœnitentiæ præceptum esse positivum ex parte Dei, sed ad summum ex charitate: quia constitutum est tanquam necessarium medium ad amicitiam Dei recuperandam, vel vitandam æternam pœnam; ex vi tamen satisfactionis, vel recompensationis divini honoris nulla erit talis obligatio. Deinde, quidquid sit de ratione iniuriæ divinæ inclusæ in omnibus peccatis mortalibus, in illis, quæ directæ sunt contra honorem Deo debitum, vel gloriam ejus, quomodo negari potest esse veram iniuriam? si convitium dictum homini, vel falsum testimonium, aut infamatio hominis sunt injuriæ contra justitiam: quomodo similes excessus contra Deum, non erunt iniuriæ contra ipsum? Idem argumentum fieri potest ex iniuria per omissionem: quia non reddere homini non honorem, quando illi debetur tanquam bonum ejus proprium, est iniuria: ergo similis omissio respectu Dei proportione servata erit iniuria.

Ostendit posse injuriam irrogari Deo

11 Atque hinc intelligitur ratio a priori, quæ ostendit defectum contrariæ rationis: nam iniuria secundum adæquatam rationem suam non consistit in diminutione, seu læsione boni utilis, sed in læsione cujuscumque boni, cujus quilibet ratione utens sit dominus, sive inde capiat utilitatem, sive non. Quod patet; tum quia ubi est dominium, est proprium ac rigorosum jus, ubi autem est proprium jus, si illud lædatur, est iniuria, quia iniuria nihil aliud est, quam privatio juris debiti: tum etiam quia talis læsio fit alteri ipso rationabiliter invito: nam quilibet dominus eo solo quod dominus est, rationabiliter vult, ut alius, qui jus non habet, non privet ipsum re cujus est dominus, sive ab illa capiat utilitatem, sive voluptatem, sive solum extrinsecum honorem, aut æstimationem: omnia hæc bona sicut rationabiliter possidentur, ita rationabiliter defenduntur: ergo justitia commutativa (formaliter & abstracte de ea loquimur) continet hominem ne hoc divinum jus violet; & Deus ipse, licet in se damnum pati non possit, neque in bonis proprie ipsi utilibus, aut ad commodum ejus pertinentibus, potest tamen veram iniuriam pati in his bonis externis, quæ ad ejus honorem, gloriam, seu famam pertinent. Et multi Theologi censent, hominem qui se occidit, peccare specialiter contra justitiam, non respectu sui ipsius, quia neque est Dominus vitæ suæ, nec datur justitia ad seipsum, sed respectu Dei qui est Dominus vitæ: quia destruere rem invito domino semper est contra propriam justitiam. Nec refert, quod Deus non sit invitus voluntate, quam vocant beneplaciti; nam satis est, quod nollet fieri voluntate antecedenti: imo satis est, quod sine voluntate ejus id fiat. Sicut nocumenta illata Christo Domino in passione sua, revera fuerunt iniuriæ gravissimæ, quamvis non fuerint contra absolutam voluntatem ejus quæ beneplaciti vocatur: nam potius simpliciter voluntarie passus est, voluntarie (inquam) voluntate acceptante, non movente, nec jus aliquod suis interfectoribus tribuente. Ergo neque ex parte bonorum, in quibus Deus læditur, neque ex parte irrationabilis voluntarii aliquid hic deest ad veram iniuriam.

Propria iniuriæ ratio in quo consistat.

12 Addo insuper justitiam duobus modis committi: primo, affectu tantum, ut cum quis desiderat alium occidere: secundo etiam effectu, ut cum voluntarie interficit: & uterque modus habet locum respectu Dei. Nam, si quis desideret Deum infamare (verbi gratia) vel etiam destruere, affectu summa injustitiam committit: neque est illud solum formale odium, quia non habet pro objecto tantum malum alterius, sed etiam actionem iniustitiam, quam quis optet ad inferendum tale malum, si esset possibile. Qui autem actu blasphemat, vel falsum testimonium dicit contra Deum, effectu etiam iniustitiam committit. Est autem in humana justitia quoddam discrimen inter hos duos modos: nam, quando injuria est tantum in affectu, non relinquit debitum aliquod respectu hominis: quia in effectu non est facta inæqualitas: quando vero injuria fit cum effectu, relinquit debitum reparandi jus læsum. Hæc autem differentia partim habet locum etiam respectu Dei, partim vero habet aliquid proprium & dissimile. Nam respectu Dei ipse affectus inferendi Deo aliquod damnum, & detrimentum, etiam in nobis internis,

ternis, & in suo esse, est iniuriosus Deo, quantum ad objectum actus, tantum in affectu; quantum vero ad ipsum actum, etiam in effectu: nam, licet reipsa non inferat Deo damnum illud, quod cupit, actu tamen infert injuriam quandam per ipsummet actum, qui est contrarius honori debito a creaturis ipsi Deo. Et ex hac parte, quamvis ille actus non relinquat obligationem resarciendi damnum concupitum & non illatum: relinquit tamen obligationem satisfaciendi pro injuria illata per talem actum. At vero, si quis cum effectu talem injuriam in Deum intulit, quæ in re ipsa damnum reliquit in bonis externis Dei reparabile per actionem ejusdem hominis, relinquitur obligatio non solum ad satisfaciendum Deo pro injuria allata, sed etiam ad reparandum damnum illud, quod est signum propriæ justitiæ commutativæ. Ut in illo exemplo de falso testimonio, contra Dei justitiam, vel veritatem dicto: si quis (verbi gratia) persuaderet hominibus Deum non esse veracem, sed aliquando mentiri, teneretur non solum pœnitentiam agere de tali delicto, sed etiam talem opinionem auferre ab hominibus; non solum propter bonum ipsorum hominum, sed multo magis propter ipsius Dei honorem, cui facta est inæqualitas in propriis bonis; & justitia postulat, ut ad æqualitatem redigatur, si potest. Ita ergo, ut opinor, satis constat, quomodo in actionibus, seu conventionibus involuntariis inveniri possit habitudo justitiæ inter creaturam intellectualem, & Deum.

Teneri potest homo ad satisfaciendum pro iniuria & ad reparandum damnum in bonis externis Dei

Objectio.

13 PRius tamen, quam de voluntariis dicam, oportet occurrere alteri objectioni, quæ hic etiam nobis fit. Quia videmur confundere virtutes & vitia: nam reddere Deo debitum cultum, dicimus esse opus justitiæ, cum tamen opus sit religionis: & similiter sacrilegium dicimus esse injuriam Dei; cum tamen sit vitium non justitiæ, sed religioni oppositum. Blasphemiam etiam dicit D. Tho. 2.2. q.13. esse oppositam fidei: & tamen nos dicimus esse contra justitiam. Præterea pœnitentiam cum justitia confudimus, atque ita etiam confudimus partes potentiales cum subjectivis contra doctrinam D. Tho. ab hominibus receptam 2.2. q. 80. Denique omne peccatum mortale, dicimus esse iniuriam Dei contra justitiam: ergo etiam omnia peccata confundimus in uno vitio: vel singula erunt in duplici specie peccati: unaque erit injustitiæ, quæ est communis omnibus: alia erit species propria.

Solvitur

14 Verumtamen hæc omnia ex sola quadam æquivocatione procedunt, quæ facile animadverti posset. Nunc enim non agimus de justitia commutativa humana, quatenus talis est: quo modo agunt de illa Philosophi Morales, & agebat D. Tho. quando distinxit partes subjectivas, & potentiales justitiæ; nos enim non dicimus illam eandem specificam virtutem moralem, quæ inclinat homines ad servanda aliis hominibus humana jura, inclinare etiam ad Deum: aut injuriam factam Deo esse contra talem justitiam: neque etiam dicimus, religionem esse partem subiectivam illius justitiæ, sed potentialem juxta modum loquendi D. Tho. Objectio autem facta procedit, ac si de justitia hoc modo loqueremur. Agimus ergo formalius & abstractius de justitia: & dicimus esse in homine virtutem quandam moralem inclinantem voluntatem hominis ad servandum illæsum omne ius, & dominium divinum quodcunque illud sit, & quacunque ratione ab homine lædi possit: sive in effectu, sive in affectu: & consequenter, inclinantem etiam ad refaciendam omnem inæqualitatem, & iniuriam contra Deum factam quantum in homine fuerit: & hanc virtutem dicimus habere formalitatem iustitiæ commutativæ, quantum ad munus & obiectum formale, quod est ius proprium alterius servare, seu tribuere. Et quamquam in nobis deficiat a ratione iustitiæ politicæ, seu civilis, quia non potest æquale reddere Deo, ut in simili loquitur D. Tho. 3. p. q. 85. ar. 1. tamen ille defectus, ut supra dicebam, magis est in persona & effectu, quam in virtute, & affectu, quem ipsa perficit: & ideo nec minuit rationem iniuriæ ipsi contrariæ, quin potius auget illam: & facit esse altioris rationis in suo ordine: neque etiam minuit debitum, sed rigorosius obligat ad reddendum Deo ius suum, quam iustitia humana homines obliget. Sicut videmus in promissione facta Deo, vel homini: quod illa, per se loquendo rigorosius obligat, quam hæc: etiamsi talis sit, ut ad iustitiam commutativam pertineat.

Quæ sit justitia in homine erga Deū.

15 Ad obiectionem ergo negamus sequi confusionem ullam, nam reddere cultum Deo debitum non dicimus pertinere ad iustitiam commutativam humanam, sed ad divinam, quæ alio nomine religio appellatur. Sicut etiam vere dicimus, reddere Deo vota promissa ad fidelitatem pertinere, non tamen ad quamcunque, seu homini debitam, sed ad illam, quæ Deo debetur, quæ longe maior est, & religio etiam appellatur: sive hæc virtus una species sit, sive plures: sive sub se claudat debita diversarum rationum, sive non: quod nunc non refert. Necessarium tamen est advertere duobus modis posse nos loqui de religione: primo ut dicit totum genus quoddam virtutis moralis, reddens debitum Deo: secundo prout specialiter dat solum cultum honoris, per modum observantiæ cuiusdam, hic priori modo loquimur: & sic dicimus claudere sub se iustitiam, quam homo servare debet erga Deum: sive omnis virtus sub hac generali ratione contenta participet proprie hanc rationem iustitiæ: sive non, de quo alias. Similiter ergo sacrilegium non est iniuria contra iustitiam commutativam humanam: est tamen contra iustitiam Deo debitam. Et idem dicitur de blasphemia, quæ si fit contra veritatem fidei, licet sub hac ratione dicatur fidei opponi: re tamen vera est directe sacrilegium quoddam contra religionem: sicut laus divina actus proprius religionis est, quamvis, ut procedit a fide, & est illi conformis, sit etiam fidei confessio. Neque est novum eundem actum diversis respectibus opponi diversis virtutibus, ut adulterium temperantiæ, & iustitiæ: & furtum in Ecclesia factum iustitiæ humanæ, & divinæ, seu religioni. De pœnitentia autem nihil est quod dicamus: quia iam supposuimus non esse iustitiam commutativam, qualis est inter homines: dicimus tamen esse quandam iustitiam ad Deum, cuius materia est commutatio quædam, ut expresse dixit D. Tho. 3. part. q. 85. ar. 1. & ita est quædam iustitia commutativa: deficiens quidem in nobis a iustitia humana in æqualitate constituenda, quia non potest: excedens tamen in rigore debiti, & in veritate & proprietate iuris alterius, quod servare intendit, quantum potest. Rursus ad illud de partibus iustitiæ subiectivis, & potentialibus iam responsum est. Et, ut clarius tollatur æquivocatio, dicamus uno verbo, religionem, pœnitentiam, ac denique omnem virtutem, quæ Deo reddit ius proprium eius, comparari posse, vel ad specialem iustitiam humanam, & sic non esse partem subiectivam iustitiæ commutativæ, sed potentialem, aut reductivam: vel posse comparari ad quendam conceptum communem, sive genericum, sive analogum virtutis reddentis alteri ius suum proprium secundum æqualitatem rei ad rem, quantum potest: & sic fatemur esse partem subiectivam, quia hæ virtutes aperte conveniunt in hac formalitate: secundum quam potest abstrahi conceptus superior claudens sub se illas virtutes ut inferiores, quod est esse partes subiectivas. Ultima denique obiectio non urget: quia solum concludit omnia peccata mortalia convenire in malitia aversionis: quam nunc dicimus proprie consistere in iniuria, quæ fit Deo: differre autem in malitia conversionis, quam unumquodque ex suo obiecto habet: de quarum diversitate alibi dicendum est latius.

16 Venio ad alteram partem de voluntaria commutatione, seu conventione: nam hæc etiam intervenire potest inter Deum & hominem absque ulla imperfectione ex parte Dei. Quod primum patet in conventione quæ inchoatur (ut sic dicam) ex parte creaturæ: nam per votum homo voluntarie se obligat Deo, & quasi pascicitur cum illo. Quod clarius appa-

De commutatione voluntaria

apparet in votis illis conditionatis, quib. aliquid Deo vovemus, si ipse nobiscum aliquid operetur: quale fuit illud Jacob. Genes. 28. *Si fuerit Deus mecum, & custodierit me in via, &c. cunctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi.* Ibi enim intervenit pactum quoddam & promissio sub conditione operis, ex qua sine dubio oritur obligatio, quæ licet propter excellentiam Dei ad religionem pertineat, in ea tamen servatur forma commutativæ justitiæ, & in ea servanda est æqualitas rei ad rem: non simpliciter, sed secundum exigentiam pacti ac promissionis. Quid ergo ibi deest ad sufficientem commutationem, quæ possit fundare propriissimum & rigorosum jus; quod est formale objectum justitiæ commutativæ?

17 Dicere enim hoc deesse, quod scilicet id quod creatura offert, aut promittit Deo, non cedit in utilitatem & commodum ejus, valde frivolum est, ut supra est tactum, & sæpe repetere necessarium erit: quia in hoc maxime videntur hærere, qui justitiam inter Deum & hominem impugnant, quasi vero non sit majoris momenti, & æstimationis, quod aliquid pertineat ad honorem & æstimationem alterius, quam ad utilitatem, vel commodum. Quod si in nobis honor & fama respectu aliorum hominum propter utilitatem æstimantur, ideo est, quia sunt inferioris ordinis: divinus autem honor & gloria per sese æstimabilia sunt: alioqui Deus per sua opera hæc non intenderet, neque in divina Scriptura tanto verborum pondere commendarentur: ergo possunt esse sufficiens materia justitiæ: etsi non sit alia utilitas, vel commodum Dei. Alioqui nec materia specialis fidelitatis erunt, nec alicujus specialis obligationis ad Deum, quæ ex tali voto nascatur: si enim Dei nihil interest opus illi promissum nihil etiam æstimabit quod fiat, necne: sed ad summum intercedet ibi quædam ratio, seu obligatio veritatis, quæ quodammodo levior erit, quam in promissione facta homini, cui est utilis res promissa: at constat hoc esse falsum ex certa & communi omnium sententia: ergo signum est spectandum esse in his obligationibus divinum cultum, & honorem tanquam rem quandam specialiter illi debitam: ad quam potest acquirere novum & speciale jus ex promissione, vel pacto hominis cum ipso, etiamsi ex illa re nullam utilitatem, vel commodum reportet: ergo hoc etiam non obstat, quo minus redditio talis juris formaliter ad justitiam pertineat, fundatam in illa commutatione, seu conventione; quæ proinde formalem rationem justitiæ commutativæ habebit.

Justitiæ commutativæ materiam reperiri inter Deum & hominem, etiam ex parte Dei.

18 Eodem fere modo possumus hoc declarare ex parte ipsius Dei, seu in conventione & pacto, quod in voluntate & promissione illius inchoatur. Nam, quod Deus hujusmodi pactum cum hominibus sæpe faciat, in Scriptura sacra frequentissimum est: & in priori Relectione id satis ostendi & declaravi quomodo hujusmodi promissiones cum omni proprietate intelligendæ sint. Quod vero interveniat ibi commutatio quædam ad justitiam pertinens docuit expresse D. Tho. in citato loco 3. par. q. 85. ar. 3. dicens, tam in retributione, quam in recompensatione inveniri materiam justitiæ: *Quia utrumque est commutatio quædam.* Quando ergo Deus paciscitur cum homine de retribuendo illi tali præmio, si ipse tale opus seu meritum exhibeat, ibi intervenit commutatio quædam: cum ergo constet totum hoc fieri sine imperfectione ex parte Dei, constat etiam voluntariam commutationem, quæ possit esse materia justitiæ formaliter & abstracte sumptam non includere imperfectionem. Quod autem illa conventio, supposito opere requisito ex parte hominis, conferat illi speciale jus proprium & condignum, constabit latius ex sequente assertione. Nunc sufficienter declaratur ex principio supra posito ex Divo Paulo sumpto, quod ratione talis juris retributio, quæ fit homini propter tale opus, non est gratuita donatio, sed solutio: est ergo proprii juris retributio, quæ erat formalis ratio commutativæ justitiæ: ergo in commutatione ad hanc justitiam formaliter necessaria nulla imperfectio involvitur. Quod possem hic latius explicare exemplo satisfactionis Christi, & pacti, quod inter ipsum & æternum Patrem intercessit, ratione cujus utrinq; intervenit perfecta & rigorosa justitia: quia vero in proprio loco id latius egi, repetendum hoc loco non censeo.

Quomodo datum & acceptum sit materia hujus justitiæ.

19 Ex quibus omnibus colligitur, primo, quo sensu sit intelligendum, & qua ratione sit verum, materiam justitiæ commutativæ esse æqualitatem dati, & accepti. Nam, si hoc intelligatur de datione & acceptione cum mutua utilitate, & dominiorum translatione, invenietur id quidem in humana justitia, & fortasse non semper, sed frequenter, ut postea declarabo: per se tamen ac formaliter id non spectat ad rationem justitiæ commutativæ. Neque ex illa adeo materiali intelligentia potest sufficiens ratio & a priori reddi, ob quam proprium hujus justitiæ munus hujusmodi commutationem includat, vel supponat. Verus ergo ac formalis sensus est requiri commutationem aliquam, id est, exhibitionem alicujus actionis, vel passionis ex parte utriusque extremi, seu personæ, ut verum & proprium jus justitiæ inter eas interveniat: quod variis exemplis, & inter varias personas satis declaratum est. Ratio vero a priori esse videtur, quia justitia commutativa inclinat voluntatem ad reddendum alteri, quod est aliquo modo suum ratione dominii, aut æquivalentis juris: & ideo includit etiam necessitatem quandam, quam nomine debiti significamus. Hæc autem necessitas, si sit ad aliquid dandum alteri, necesse est ut oriatur: aut ex injuria, vel læsione alteri facta: aut ex aliquo contractu, aut quasi contractu cum eo inito: nam si utrumque horum desit, non est unde possit oriri talis necessitas, sed erit voluntaria & liberalis donatio. Vel aliter (& in idem fere redit) quia qui retribuit aliquid ex hac justitia, non supponit jus alterius expletum: (ut ita dicam) nam si ita se haberet, nihil aliud postularet ratione talis juris: & ideo etiam dici solet, quod hæc justitia tendit ad faciendam æqualitatem rei ad rem, seu ad proprium jus, quod alter habet ad talem rem. Actus ergo & debitum hujus justitiæ supponit inæqualitatem, vel factam, vel non ablatam ab eo, qui ex vi juris alterius obligatur ad æqualitatem constituendam: sed hæc obligatio constituendi hanc æqualitatem non potest oriri nisi ex actione involuntaria, & iniuriosa alteri, vel ex voluntario pacto: ideoque semper officium hujus justitiæ dicitur esse per modum cujusdam commutationis: sic igitur satis constat quomodo & qua ratione materia hujus justitiæ sit commutatio aliqua cum æqualitate dati & accepti.

Ratio a priori

20 Solum video hic obiici posse, etiam in justitia humana debitum illud, quod ex promissione simplici nascitur, posse ad hanc justitiam pertinere: & tamen ibi non intervenit æqualitas dati & accepti: quia promittens nihil accepit, sed solum dat ex justitia, postquam liberaliter promisit. Unde neque etiam est ibi commutatio ulla, etiam in sensu a nobis declarato, quia ex parte ejus, cui fit promissio, nihil exigitur, quod det, aut faciat, ratione cujus possit ibi commutatio inveniri. Hæc vero objectio solvi posset, negando ex simplici promissione oriri obligationem hujus justitiæ, sed fidelitatis tantum, ut in altera Relatione declaravi. Quia vero ibidem dixi aliquam promissionem simplicem, id est, nullum onus, aut obligationem alteri imponentem, posse dare jus justitiæ, & in hac potest etiam procedere objectio facta: ideo aliquid addendum est. Nimirum talem promissionem includere aliquam liberalem donationem, scilicet ipsius juris, quod alius ex vi promissionis acquirit: quod oportet ut moraliter æquivaleat dominio rei, si est verum justitiæ jus,

Solutio.

jus, quod, cum sit de novo acquisitum per promissionem, & non titulo justitiæ, necesse est ut fuerit gratuito donatum: & ideo dicebamus illam non esse puram promissionem, sed aliquid donationis includere: & quoad hoc est verum, nullam ibi intervenire commutationem, neque æqualitatem dati & accepti: quia nondum intervenit opus hujus justitiæ. At vero post acquisitum hoc jus per talem promissionem seu donationem, retributio, quæ postea fit, jam est opus hujus justitiæ: & licet formaliter non interveniat ibi datum & acceptum, virtute tamen intervenit, quatenus is, qui promisit, jam moraliter apud se retinet rem alterius, seu ad quam alter habet jus proprium: sicut si a principio res ipsa donata est liberaliter, justitia postea obligaret ad non accipiendam illam invito altero: ita, licet a principio non fuerit data ipsa res, sed jus ad illam, justitia postea obligat ad non retinendam illam altero invito eo tempore, quo illi danda est. Consistit ergo in hoc talis commutatio, quod dum alius solvit promissum, in altero extinguitur jus quod in alium habebat.

21 Ubi etiam est advertendum, & addendum superioribus: quod licet hæc justitia ad debitum seu officium suum positivum, ut sic dicam, quod consistit in tribuendo, prærequirat, vel includat commutationem aliquam ex actione vel passione voluntaria vel involuntaria: tamen ad officium privativum ex eadem justitia debitum, quale est non inferre damnum vel læsionem, non requirit pro tunc aliam actionem, vel commutationem, sed ex natura rei sequitur ex dominio, quod alter habet; vel ex origine, vel undecumque, etiam ex simplici donatione. Sic ergo in prædicto casu de promissione, jus semel per illam acquisitum, obligat ex justitia, ut non lædatur: & quia hoc stare non potest nisi per exhibitionem rei promissæ, ideo jam justitia ad illam obligat. Recte autem declarat argumentum, mutuam acceptionem & orationem in eo rigore, quo adversarii volebant, non esse adæquatam materiam justitiæ. Et a fortiori convincit, ad exercendum hoc opus justitiæ erga alterum, non esse necessarium, ut qui ex justitia tribuit, aliquod commodum ab alio reportet: nam, qui ex justitia solvit promissum, nihil commodi, vel utilitatis accipit. Denique convincit formale jus hujus justitiæ non esse aliud, quam jus proprium alterius, ut explendum, & servandum illæsum.

Materia remota justitiæ commutativæ quæ sit.

22 SEcundo infertur ex dictis, quomodo verum sit, justitiam commutativam tantum versari circa tria bona, pecuniam, honorem, & salutem. Ad summum enim habet hoc verum in justitia humana: quia solum in his bonis videtur unus homo posse alterum lædere, aut aliquid retribuere: quamquam oportet sub honore famam comprehendere, & sub salute omnia intrinseca bona corporis, omnemque usum membrorum ejus: sicut sub pecunia comprehendi debent omnia bona ejusdem ordinis, quæ pecunia æstimabilia sunt. Et adjungi præterea possunt bona animæ, ut sunt veritatis cognitio, aut scientia, vel virtutis operatio, aut liber consensus in aliqua re: omnis enim injuria, quæ circa hæc bona fit, aut per violentiam, aut per iniquam deceptionem, materia est injustitiæ commutativæ, & consequenter oppositæ actiones materia sunt commutativæ justitiæ; & jus in illis bonis fundatum ad objectum ejusdem virtutis pertinet: quamvis, quia in his bonis non potest homo lædere alterum nisi per actiones corporis, possit hæc materia ad illa tria membra reduci, sicut in simili dicebamus supra de liberalitate. In hoc enim non immoror; quia, ut dixi, solum verum habet in justitia commutativa humana & civili. Hinc autem colligere omnem justitiam commutativam in tota sua amplitudine ad hæc bona humana sic coarctari, ut illa tantum respiciat tanquam adæquatam materiam, improbabile quidem est; quia neque illatio habet fundamentum; neque consequens potest aliqua ratione probabili suaderi: quod quidem optime declaratur exemplo misericordiæ: nam si illam consideremus, quatenus homines inter se possunt illam exercere, certe materia adæquata ejus sunt hæc bona materialia, quibus unus homo potest alteri subvenire, vel in ordine ad salutem corporis, vel ad honorem, seu famam. Quod si etiam in ordine ad bona spiritualia, illi subvenire potest, solum mediis actionibus corporis. Neque Aristoteles potuit ampliorem materiam in humana misericordia cognoscere: nos autem intelligimus etiam per interiores actus orando, & satisfaciendo posse misericordiam erga alium exerceri. Item agnoscimus externas actiones sacramentorum, quæ diviniorem quandam virtutem habent, quam ratione naturali cognosci possit; & ut sic possunt etiam esse materia misericordiæ, & suo etiam modo possunt esse materia justitiæ in his, quæ ex officio tenentur ea exercere. Quis ergo inferet, quia misericordia humana ultra hanc materiam non extenditur, omnem misericordiam, seu misericordiam secundum se his terminis coarctari? Sicut ergo talis illatio seu consecutio in misericordia nullius momenti est, ita etiam in justitia commutativa.

23 Est ergo consideranda formalis ratio, ob quam illa bona sunt materia justitiæ inter homines, nimirum quia in his bonis, & non in aliis potest unus homo vel alium lædere, vel ditiorem efficere, seu aliquo modo juvare: ideoque circa eadem tantum bona potest unus homo habere proprium jus respectu alterius hominis. Si ergo dentur personæ intellectuales, inter quas possit esse communicatio in alio genere bonorum, & consequenter possit etiam esse jus proprium ad tale bonum, qualecumque illud sit, respectu alterius personæ, quæ illud potest, & debet conferre, vel operari, omne tale bonum erit materia hujus justitiæ, quandoquidem est sufficiens ad fundandum jus proprium, quod est adæquatum objectum formale hujus justitiæ. Materia igitur adæquata justitiæ commutativæ ut sic, erit omne illud bonum, quod quis debet, & potest conferre alteri ex vi proprii juris, quod in alio est ad tale bonum.

Contra passum quomodo ad hanc justitiam requiratur.

24 TErtio colligitur ex dictis, quo sensu accipiendum sit, de ratione justitiæ commutativæ esse repassionem, seu contra passum. Dicti enim auctores hinc colligere videntur, duo esse de ratione formali justitiæ commutativæ. Unum est, ut qui ex hac justitia aliquid confert alteri, aliquid utilitatis ab alio accipiat: vel certe quod ab eo tantumdem nocumenti acceperit. Aliud est, ut qui ex hac justitia aliquid alteri confert, ex hoc ipso patiatur aliquid mali, vel oneris sustinendo, vel saltem dominio illius rei, quam præbet alteri, se privando. Utrumque vero est falsum. De primo id ostensum est, etiam in humana justitia, in solutione promissionis obligantis ex justitia: nam qui sic solvit, nihil ab alio accipit utilitatis. Omitto sæpe solvi inter homines ex justitia stipendium pro opere nullius utilitatis, immo nec voluptatis, ut si quis det alteri stipendium ut interficiat, mutilet aut flagellet, vel percutiat servum, vel amicum innocentem, ex quo nulla utilitas provenit danti stipendium: & nihilominus alter juste accipit. Quod si dicas expleri appetitum ejus, & voluptatem, illamque esse utilitatem quandam: hoc est abuti terminis, alias implere voluntatem Dei, operando quod præcipit, esset aliquid facere in utilitatem ejus. Vel certe, ut tollatur contentio de vocabulis, si nobis datur, hunc modum operandi in gratiam alterius esse satis ad rationem justitiæ, id est, quod nos præcipue intendimus, ut concludamus esse in Deo veram justitiam, ut infra dicemus. Et similiter, si dicatur illud opus ex se esse dignum tali mercede, & per accidens esse, quod huic non sit utile, non satis sit; tum quia, si utilitas est adeo necessaria ad justitiæ debitum, sicut per accidens illud opus non est utile, ita per accidens non debetur illi merces: maxime si inutilitas ab operante prævisa sit, tum etiam, quia hinc nos colligimus non esse utilitatem necessariam, sed dignitatem operis cum sufficienter respectu ad alterum, qui possit obliga-

Non est de ratione justitiæ commutativæ mutua utilitas dantis & recipientis.

obligationem fundare: sive ille sit utilitatis respectus, sive pacti, sive quilibet alius similis.

25 Aliud item membrum falsum simpliciter est. Primo quidem ex generali ratione justitiæ, & compensationis condignæ: ad quam per se necessarium est, ut jus alterius exæquetur: quod autem hoc fiat per privationem dominii alterius, per accidens est, ut in superioribus late est declaratum. Et nunc addimus exemplum misericordiæ: nam, si quis consideret modum, quo inter homines hæc virtus exercetur, inveniet regulariter non fieri sine aliqua hujusmodi repassione. Nam, dum aliquis subvenit alteri, vel se privat dominio rei suæ, vel saltem usu: aut onus aliquod vel laborem suscipit. Dicet ergo propterea aliquis, repassionem in hoc sensu sumptam esse de ratione misericordiæ, ut sic, ac proinde in Deo non esse veram misericordiam? Ergo, quamvis misericordia humana hanc imperfectionem habeat regulariter adjunctam ex imperfectione subjecti, & rerum vel actionum ejus, vel dominii, quod in eas habet; nihilominus id non est de ratione misericordiæ, ut sic. Et ratio est, quia misericordia contenta est sublevando miseriam alterius: quod autem hoc fiat cum privatione vel nocumento sublevantis, accidentarium id est. Propter quod Seneca lib. 6. de beneficiis, cap. 12. & D.Thom. 2.2. quæst. 106. artic. 3. ad 3. dixerunt: *Summæ malignitatis est non vocare hoc beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit*. Idem ergo est proportionaliter de justitia. Dico autem, *Regulariter*, quia interdum unus homo potest subvenire alteri proprie, non se privando dominio vel usu alterius rei: imo in propriam utilitatem operando, scilicet, pro alio orationem effundendo, quæ in sinum ejus convertatur. Idemque suo modo habet locum justitia inter homines, quando quis ex officio ratione stipendii accepti similem orationem effundere tenetur. Repassio ergo, seu contrapassum, generatim ac formaliter loquendo, solum est de ratione justitiæ commutativæ in hoc sensu, quod tanta debet esse retributio unius, quanta fuit operatio alterius: & quod sicut retributio procedit ab uno ad alterum, ita opus alterius fiat cum aliquo respectu alteri proportionato, ut magis in sequente assertione explicabitur: tam in retributione præmii, quam in vindicatione pœnæ: in his enim functionibus maxime invenitur hoc contrapassum: nam in simplici solutione debiti, præsertim ex sola promissione procedentis, videri potest non ita proprie inveniri: nisi repassio tantum dicatur ut unus det, quantum promisit, & alius amittat jus, quod acceperat.

Non requiritur ad justitiã ut sic, ut qui retribuit mali aliquid patiatur.

26 Quarto ex dictis satis constat, nullam ex imperfectionibus, quæ in commutativa justitia inveniri objiciebantur, pertinere ad justitiam commutativam formaliter sumptam, sed ad summum ad humanam, quatenus talis est: præter imperfectiones autem dictas nulla alia excogitata est, aut facile fingi potest: ergo sufficienter etiam hoc modo probata manet assertio posita: nimirum hanc justitiam ratione sui objecti formalis nullam imperfectionem includere: quod magis ex sequenti assertione patebit.

Conclusio totius discursus.

Justitia commutativa Dei in retributione meritorum quomodo vera ac propria sit.

27 EX his ergo dicendum est, in Deo esse proprium attributum justitiæ, habens quandam convenientiam formalem, etsi analogam cum justitia commutativa creata, ratione cujus propria & formalis justitia commutativa dici potest, licet a rigore hujus justitiæ, prout est in creaturis, aliquo modo discrepet seu differat in objecto formali suo: atque hanc justitiam maxime Deus exercet in retribuendis premiis meritorum, vel condignis satisfactionibus acceptandis. Plures partes habet hæc assertio, quas sigillatim probabimus. Et in primis generatim, quod in Deo sit hoc attributum justitiæ commutativæ ex dictis hactenus facile concluditur. Primo, quia omnis virtus, quæ formaliter sumpta perfectionem dicit sine imperfectione, in Deo formaliter invenitur, ut in secunda assertione declaratum est: sed justitia commutativa ut sic dicit perfectionem, ut per se notum est, & nullam includit imperfectionem, ut in tertia assertione est probatum: est ergo in Deo formaliter, eritque unum ex attributis ejus. Secundo, quia in Deo est propria justitia, ut ostendimus, & illa habet formalem aliquam convenientiam cum justitia commutativa humana, non tantum secundum communissimam rationem justitiæ, sed etiam in his, quæ propria sunt justitiæ commutativæ prout a distributiva, vel legali distinguitur: ergo secundum talem rationem vere ac proprie dicitur illud attributum divinum justitia commutativa. Minor ex dictis etiam constat; quia proprium justitiæ commutativæ est respicere jus proprium, & particulare alterius; & illud explere seu tribuere secundum æqualitatem seu proportionem rei ad rem: hoc enim munus non spectat ad justitiam legalem, nec ad distributivam, ut postea videbimus: est ergo proprium commutativæ: & tamen illud exercere justitia divina potest ut ex priori puncto generatim patet: quia in illo actu nulla involvitur imperfectio. Et quod ita se habuerit circa Christi Domini meritum, & satisfactionem, alibi ostendimus, & de cæteris hominibus id statim attingemus.

Assertio 4

1. Ratio.

2. Ratio.

28 Consequentia vero prima probatur; tum quia justitia secundum illum conceptum communem justitiæ increatæ, & soli commutativæ creatæ, non est justitia absolute & in communi sumpta, quia non est communis ad justitiam commutativam, & legalem, neque etiam potest alia particularis determinatio illi addi, ut patet facile, discurrendo per omnes species justitiæ hactenus excogitatas: ergo optime dicitur esse justitia commutativa abstrahens a creata, & increata; tum etiam, quia tota definitio justitiæ commutativæ formaliter sumpta, ut a nobis declarata est, convenit huic communi rationi justitiæ, & consequenter etiam justitiæ divinæ secundum modum proprium. Unde tandem possumus retorquere argumentum, quod fiebat contra nos: nam justitia commutativa est, quæ constituit æqualitatem in datis & acceptis: sed in Deo est justitia constituens æqualitatem in datis & acceptis, formaliter hos terminos intelligendo, ut supra declaravimus: ergo est in Deo propria justitia commutativa.

29 Ut autem intelligatur differentia inter justitiam commutativam increatam, & creatam, quam in secunda parte assertionis tetigimus, adverto plures differentias excogitari posse inter jus justitiæ commutativæ, quod habet unaquæque creatura respectu alterius, & quod habet respectu Dei. Prima est, quod potest una creatura habere jus in aliam independens a voluntate, & promissione ejus: quia vel ex natura sua, vel ex speciali dono Dei; vel alio titulo potest habere tale dominium, vel jus sine ullo concursu vel dependentia alterius creaturæ. Et eadem ratione ex vi talis juris ex naturali rectitudine rationis, oritur in alia creatura necessitas quædam non violandi illud jus, seu servandi illud, quatenus ad illius munus spectat. At vero respectu Dei nullum esse potest jus justitiæ, quod ab ipso collatum non sit: quia cum sit aliquod bonum, necesse est esse collatum ab ipso: & eadem ratione semper ab illius voluntate pendet: ideoque dominium creatum ex sola vi sua non potest esse tale, ut Deo inferat necessitatem servandi, vel solvendi illud, nisi in virtute prioris voluntatis, & promissionis ejus: quia voluntas divina semper est libera suprema libertate: & ideo, nisi seipsa necessitet, ut sic dicam, ex priori suppositione seu promissione (quæ potius est rectitudo, & immutabilitas, quam necessitas) a nullo objecto creato necessitari potest ad aliquid agendum extra se, conferendum aut conservandum. Secundo, jus creaturæ unius respectu alterius potest esse omnino præcisum a jure, vel dominio illius: quia quælibet creatura habet jura, vel dominia finita; neque in hoc est ordo per se, & essentialis inter creaturas capaces dominii & juris, ut sunt solæ intellectuales, & rationales: nam quod unus homo sit sub dominio alterius, & est accidentarium ex aliqua humana introductione, vel conditione: & non est intrinsecum in omnibus actibus & rebus, quæ subesse possunt

Commutativa justitia increata quomodo differt a creata.

2. Differentia.

sunt

sunt humano dominio. At vero Deus ita est supremus, & universalis dominus omnium, ut nullum bonum, dominium, aut jus possit in creatura inveniri, quod non necessario sit sub dominio Dei altiori, & perfectiori modo: hoc enim spectat ad supremam Dei perfectionem: & oritur ex intrinseca dependentia cujuscumque boni creati a potestate, & voluntate Dei. Atque hinc fit tertio, ut quando creatura habet proprium

3. Differentia. jus justitiæ commutativæ in aliam, quodammodo sit illi superior habeatque eam sibi subjectam secundum eam rationem: quia ex vi sui juris necessitatem illi infert servandi, vel solvendi tale jus, necessitatem (inquam) per se loquendo directivam, & si vires habeat, etiam coactivam, quantum est ex vi talis juris, si aliter non possit æqualitatem illius ab alia creatura obtinere: At vero respectu Dei fieri non potest, ut creatura tale jus habeat; quia manifeste supponit imperfectionem in debitore talis juris: esse enim subjectum alteri, quacumque ratione, imperfectio est, vel imperfectionem supponit: maxime vero, si ex proprio & intrinseco jure alterius talis subordinatio oriatur. Repugnat etiam hoc cum supremo dominio Dei, ut est declaratum ex dictis.

Justitiæ commutativæ diversę sunt si diversa respiciant jura.

30 Satis igitur jam constat, si rationalis creatura ad Deum comparata habere potest aliquod proprium justitiæ jus, illud esse longe diversum a quolibet jure justitiæ commutativæ, quod una creatura habet respectu alterius: nam differentiæ assignatæ satis ostendunt formalem differentiam inter talia jura. Rursus hinc ulterius constat, justitias, quæ respiciunt hæc diversa jura differre etiam inter se formaliter, secundum proprias & quasi specificas rationes justitiæ commutativæ. Probatur, quia differunt in propriis objectis formalibus: nam formale obiectum iustitiæ, est ius alterius; ergo iustitiæ, quæ intra latitudinem commutativæ iustitiæ respiciunt iura diversarum rationum, formaliter differunt sub illa communi ratione: quia est distinctio orta ex obiectis formalibus seu considerata in ordine ad illa: & non solum ex distinctione quasi materiali ipsarum virtutum quatenus una increata est & alia creata. Denique hinc constat, licet iustitia divina simpliciter sit excellentior, utpote habens omnem iustitiæ rationem prorsus alienam ab omni imperfectione: nihilominus tamen iustitiam commutativam humanam excedere in quibusdam proprietatibus pertinentibus ad quendam maiorem rigorem iustitiæ, ut sunt omnimoda distinctio in iure seu dominio, & similia, quæ ex differentiis supra positis colliguntur. Nec mirum quod in his conditionibus excedat humana iustitia: quia non pertinent ad perfectionem simpliciter.

31 Quod si quis mordicus affirmet has conditiones esse de ratione formali iustitiæ commutativæ simpliciter dictæ: ideoque non esse tribuendam Deo, non est cum eo multum contendendum: quia erit tantum de nomine contentio. Et fortasse multi ex antiquis Theologis locuti sunt, ducti communi usu loquendi de iustitia commutativa secundum eum specialem modum, quo inter homines exercetur. Verumtamen si rem ipsam abstractius & altius contemplemur, inveniemus iustitiam commutativam posse simplicius concipi: quia rationes formales horum attributorum non sunt sumendæ ex omnibus conditionibus, quia in hominibus habent, etiamsi non omnino materiales sint: sed ex obiecto formali limitato ad capacitatem humanam provenire videantur: alias etiam misericordia, vel amor ad alterum non erit in Deo formaliter: nam misericordia creata necessario supponit subiectum, & in eo aliquam miseriam, ut eius misereri possit: & ita respicit ut obiectum formale miseriam, quæ se habet per modum privationis alicuius boni, ut sublevandam: Deus autem, ut misereatur, nullam privationem necessario respicit: nam eorum, qui nihil antea erant, miseretur cum eis confert esse. Similiter amor humanus supponit in alio bonum, ut illud amet; & hoc pertinet ad obiectum formale suum: amor autem divinus non supponit in creatura, sed confert bonum, quod amat. In his ergo attributis seu affectibus necessario dicendum est rationes formales obiectorum ipsorum non esse sumendas secundum humanam limitationem, sed secundum abstractiorem considerationem, seu convenientiam: ergo similis ratio inventa est in aliis, ubicumque fuerint.

32 Et sine dubio nulla videtur aptior regula posse constitui ad intelligendum; an affectus aliquis seu munus virtutis, quod in hominibus invenitur, secundum propriam ac specificam rationem suam in Deum formaliter ac proprie transferatur, quam hæc: nimirum ut inspiciamus, an talis actus virtutis secundum aliquid sibi proprium, & in quo ab aliis actibus virtutum & obiectis earum in nobis distinguitur, in Deo inveniatur secundum formalem aliquam convenientiam in aliqua honestate virtutis: ubicumque enim hoc invenitur, talis virtus vere ac formaliter dicetur esse in Deo secundum propriam rationem formalem suam. Ratio est clara: quia specifica nomina harum virtutum, primo sunt imposita ad significandas has virtutes in hominibus quantum ad nominis impositionem: hæc enim a rebus prius nobis notis incipit, ut recte declaravit D. Thom. 1. part. quæst. 13. artic. 7. Ut autem res significata per tale nomen in Deo formaliter inveniri dicatur: & consequenter tale nomen de Deo proprie dici: est expectandum ut integra ratio specifica talis virtutis: prout in homine reperitur, in Deo inveniatur: idem enim impossibile est: quia semper in creatura includit limitationem aliquam non solum quasi materialem seu entitativam, sed etiam in ordine ad obiectum formale, quantum in homine attingi potest, ut in misericordia, & amore declaratum est: estque idem in aliis: hæc autem limitatio repugnat divinæ perfectioni, ut per se notum est. Et declaratur præterea, quia, licet dicantur quædam virtutes creaturarum, secundum proprias & specificas rationes inveniri in Deo, esseque attributa eius: nunquam tamen intelligendum est tales virtutes esse eiusdem speciei in Deo, & in nobis, quantumvis formaliter præscindantur: quod per se notum est: quia non univoce, sed analogice tantum in tali ratione formali conveniunt: unde neque etiam possunt omnino convenire in obiecto formali, quasi specifico, & ultimo, cum ratio virtutis & obiectum formale proportionem servent. Relinquitur, ergo, ut specificæ virtutes humanæ solum possint Deo attribui formaliter secundum proprias rationes, secundum aliquam convenientiam, quam in propriis rationibus habent cum perfectione formali Dei; secundum quam concipimus in Deo attributum distinctum ab aliis, ut in exemplo amoris & misericordiæ satis declaratum est; secundum quem modum ostensum iam est munus iustitiæ commutativæ in Deo inveniri: non est ergo cur in significatione huius vocis hæreamus, quando de re constat: neque etiam est cur aliter in hac virtute nominibus utamur, quam in aliis, cum modus convenientiæ & attributionis dissimilis non sit.

Regula ad cognoscendum, sit ne in Deo formaliter virtus aliqua.

Quomodo in meritis & præmio justorum conditiones justitiæ commutativæ inveniantur?

31 Superest iam ut tertiam partem conclusionis probemus: suppositis autem, quæ diximus, nemo illam negabit. Nam omnes fatentur, si in aliquo opere Deus potest exercere propriam iustitiam commutativam, maxime facere in retributione operum iustorum; inter quos etiam Christum Dominum comprehendimus; ac in primo, ac singulari loco ponimus: unde si qui negant in tali opere inveniri hanc iustitiam, solum est, quia existimant simpliciter & in omni opere, Deo repugnare: ergo posita contraria hypothesi, quam hactenus probavimus, nemo negabit, Deum in hoc opere exercere suam iustitiam commutativam. Secundo declaratur ex re ipsa: nam in hoc opere inveniuntur maxime proprie conditiones iustitiæ commutativæ formaliter sumptæ, prout Deo convenire possunt, quas nunc ad tres revoco. Prima est æqualitas iuris seu rei ad rem hæc enim invenitur inter meritum & præmium iustorum, & a Deo servatur, ut tradit D. Thom. 1. 2. quæst. 114. artic. 3. Ubi Caietanus & alii id observant. Et constat: nam, licet opera in gratia facta physice

1. Conditio.

&

& secundum entitatem non sint omnino æqualia præmio, seu gloriæ; virtute tamen, & secundum moralem valorem sunt æquivalentia, ut nunc suppono: quia de hoc non est controversia. Et similiter quando justus satisfacit pro pœna temporali, quamvis pœna illa sumpta in ratione doloris seu mali non sit æqualis pœnæ purgatorii, in æstimatione morali est ibi æqualitas, ut latius in tom.4. de pœnitentia dictum est.

2. Conditio. 34 Secunda conditio ad commutativam justitiam necessaria poni potest, quod interveniat commutatio aliqua secundum æqualitatem dati & accepti: hanc enim nunc admittimus, quidquid sit de absoluta necessitate. Hic autem inveniri patet; quia in primis inter meritum & retributionem, satisfactionem, & veniam, est commutatio quædam, ut expresse docuit D.Thom. 3.part. quæst.85. artic.3. & ipsis terminis est manifestum: quia commutatio nihil aliud est, quam unum pro alio dare aut tollere; quod in hoc opere servatur. Deinde in ea commutatione servatur æqualitas, ut ostensum est. Denique talis æqualitas est inter datum & acceptum; nam homo exhibet meritum, & accipit præmium; offert satisfactionem & accipit veniam. Et quidem quod ex parte hominis sit acceptio, & ex parte Dei datio, per se notum, atque ita extra controversiam est: quod vero ex parte hominis sit datio sufficiens, & acceptatio ex parte Dei, optime declarat D.Thom. 1. 2. quæst.114. artic.1. ad primum & secundum, dicens: non oportere, ut id, quod homo exhibet Deo, cum meretur, sit aliquid Deo utile, sed satis esse ut in gloriam Dei cedat: hanc enim Deus in suis operibus quærit: & hanc solum exigit a nobis ut apud ipsum mereamur: quam assequimur, cum facimus quod vult, & prout vult. Neque enim ad rationem justæ commutationis necesse est, ut quod datur, in utilitatem cedat alterius, sed satis est quod fiat secundum exigentia voluntatis ejus, si alias habet æqualitatem cum mercedem.

Objectio. 35 Sed instant aliqui; quia si facere aliquid secundum voluntatem superioris, quod illi placet, est opus justitiæ specialis; sequitur in omni opere bono esse datum, & contra passum: & ita omne opus bonum erit opus justitiæ specialis, quod est omnes virtutes confundere.

Solutio. Sed hoc nullius momenti est: quia hic non agimus de justitia hominis ad Deum, sed Dei ad hominem: & sic verum est omne opus bonum, quatenus meritorium est, esse materiam (ut ita dicam) illius specialis justitiæ, quam Deus exercet, cum retribuit præmia meritorum: quod non est virtutes confundere, sed veram rationem meriti, quæ omnibus communis esse potest, omnibus tribuere: quod fecit D.Thom.1.2.quæst.21. Et ita quantum ad præsens spectat, impertinens est objectio: nam, si ex parte hominis loquamur, ut ejus meritis ex justitia respondeat præmium, non est necesse ut fiant ex intentione justitiæ specialis: imo neque ex illa intentione formali gloriæ Dei, sed satis est quod in re ipsa cedant in gloriam Dei: habeantque conditiones illas, quas Deus in eis requirit, sive fiant ex affectu charitatis, sive proxime ex effectu ad retributionem ipsam, quod frequentius est, & humanis exemplis facile declarari posset. Quamvis autem hoc satis sit, addo præterea non repugnare præsertim in ordine ad satisfactionem, ut omnia opera bona procedant ex speciali virtute justitiæ ad Deum, non elicitive sed directive: quatenus homo ex intentione solvendi debitum, quæ ad justitiam pertinet, imperat sibi opera satisfactoria, quæ secundum proprias bonitates ad varias virtutes pertinere possunt. Hæc autem intentio justitiæ non ita proprie accommodatur rationi meriti ut sic: quia tunc homo non operatur ut debitor ad solvendum aliquid, sed potius ad acquirendum, & ut fiat creditor alterius: & ideo non tam ibi habet locum intentio justitiæ, quam lucri: quod in præsenti materia pertinet ad virtutem spei, a qua media in tali intentione possunt imperari quælibet bona opera, ut meritoria sunt. Sicut sub altiori intentione possunt imperari a charitate. Justitia autem ad summum posset ibi intervenire, si homo specialiter intenderet condigna Deo obsequia offerre; quia ab eo sperat talem mercedem accipere: & ex nullo horum sequitur confusio virtutum, sed propriam earum motiva explicantur; ratione quorum potest una ab alia imperari, seu ad finem suum referri.

3. Conditio. 36 Tertia conditio justitiæ esse potest, ut ex acceptatione oriatur debitum, & obligatio justitiæ in retributore ex vi juris comparati ab alio per opus exhibitum, & quasi oblatum ei. Et hanc etiam conditionem in Deo inveniri, & in superiori puncto de justitia in communi & aliis etiam locis indicatis sæpe a me probatum est: &, ut opinor, efficaciter ex differentia inter dona, quæ Deus gratis dat, & mercedem quam retribuit pro meritis: nam illa sunt gratia, non vero hæc. Quæ differentia non potest fundari in alio, nisi in prædicto debito justitiæ orto ex ipsis operibus sic factis: & consequenter in jure acquisito per illa: nam in omnibus aliis, etiam in debito promissionis simplicis; & fidelitatis possunt priora dona gratuita cum cæteris convenire. Quocirca hæc conditio non solum in meritis & satisfactione justorum, sed etiam in illis solis invenitur: & ideo in eis tantum retribuendis potest hæc justitia divina reperiri. Ut enim ex superioribus constat, Deus non potest constitui debitor, nisi antecedat ejus promissio. Et ut hoc debitum sit ex justitia, oportet ut talis promissio sit per modum pacti, & sub aliqua conditione operis exhibendi ab illo, cui Deus servare debet talem justitiam. Hoc autem genus promissionis & pacti non habet locum in Deo, nisi cum creatura rationali, vel intellectuali in ordine ad opera digna mercede, vel satisfactoria de condigno.

Objectiones contra superiorem doctrina.

Prima objectio. 37 SEd hic etiam nobis objicitur, primo quidem, quia si supposita promissione Deus obligatur ex justitia commutativa, etiam sine illa obligabitur; quod aperte est falsum ex omnium sententia; & ex his quæ nos diximus. Sequela vero probatur; nam qui accipit opus aliquod dignum mercede, ex vi illius obligatur ex justitia commutativa ad retribuendum, etiamsi nihil promiserit: ergo vel opera justorum, quæ nos dicimus dari vel offerri, modo sufficiente ad iustitiam commutativam, sunt ex se æqualia vel digna tali mercede, vel non. Si sunt talia, obligabunt Deum ex iustitia, etiamsi nihil promiserit; si vero non sunt talia, etiamsi accedat promissio, non orietur iustitia, sed fidelitas tantum.

Secunda objectio. Secundo obiicitur specialiter in satisfactione; quia vel satisfactio est æqualis pro in iuria, vel pro reatu pœnæ, vel non: si est æqualis, ipsa per se & intrinsece facit operantem iam non esse dignum pœna: ergo etiamsi nulla præcedat promissio, necessario tollitur illud debitum per talem satisfactionem. Unde quamvis possit Deus malum illud inferre ei, qui pro peccatis condigne satisfecit, non tamen id potest inferre sub ratione pœnæ, etiam seclusa omni promissione. Si autem satisfactio ipsa per se non sufficit ad pœnam, vel iniuriam cum æqualitate resarciendam, etiamsi intercedat Dei promissio, nunquam invenietur in eo opere vera iustitia: ergo nunquam promissio potest conferre ad debitum iustitiæ ex parte Dei.

Quædam solutio proponitur. 38 Ad primum argumentum respondere soleo: ut ex operatione unius redundet obligatio iustitię in alio, non satis esse ut opus ipsum sit tali mercede vel stipendio dignum secundum moralem existimationem, sed necesse est, ut ex alterius voluntate, & formali, vel virtuali pacto cum illo fiat: quia nemo potest ex iustitia obligari præsertim ab alio, qui non est superior, nisi intercedente consensu & voluntate eius. Quod etiam explicare soleo exemplo eius, qui in aliena vinea non vocatus, neque præcedente aliqua voluntate, laborat sua voluntate: quia Dominus vineæ nihil tenetur ei persolvere ex iustitia.

Replicam. Sed contra hoc instatur: nam ad summum procedit quando domino ignorante laborat: at vero, si dominus sciat alium laborare in vinea sua, & opus illius revera cedat in utilitatem vineæ, dominus ex iustitia tenetur retribuere mercedem, quia iam tacite consentit in opus sibi utile, & mercede dignum. Cum ergo iustorum opera semper fiant Deo sciente, vel etiam iubente, id satis erit ad obliga-

obligationem justitiæ, si in ipsis operibus sit sufficiens ratio dati, & accepti, quod possit justitiam fundare, nam propter promissionem non cedunt opera justorum in majorem gloriam Dei, vel honorem, quam per se valeant.

Opus non fundatum in pacto per se non inducere justitiæ obligationem.

39 Sed in primis censeo falsum, quod in hac replica sumitur, per se, & generatim intellectum: nam aliud est videre & consentire in opus mihi utile: aliud vero consentire in illam utilitatem tanquam emptam & digna mercede solvendam: illud enim prius generalius est: unde ex illo præcise non infertur posterius. Qui ergo videt alium laborantem in suam utilitatem, & tacet, acceptat quidem laborem, sed potest acceptare ut beneficium, & liberale donum ab alio præstitum: quod tamen fortasse non acceptaret, si sciret pro illo esse redditurum pretium. Et quamvis habeat animum non persolvendi, non propterea tenetur ex justitia alium impedire, nec declarare animum non retribuendi mercedem, aut non accipiendi illam utilitatem, nisi gratis fiat. Quod aliis exemplis, quæ magis sunt in usu, facile declarari potest: nam contingit sæpe in curiis principum, ut aliquis, (v.g.) quotidie honoris causa alium comitetur, vel præsens domui ejus adsit: quod si ex pacto faceret, sine dubio mereretur retributionem ex justitia: at quando id faciat voluntate sua, etiam si alius videat, & taceat: imo licet se gaudere ostendat, non propterea censetur moraliter ex justitia obligari: imo si talis obligatio oriretur, sæpe male faceret tale obsequium admittendo. Rursus multa sunt utilia, quæ, si prætio sunt emenda, prudentes homines ea excusant, si autem liberaliter donentur, vel fiant, libentissime acceptantur, ut per se constat: ergo, si talia fiant ex pacto, & promissione, semper inducunt obligationem justitiæ; non vero si sine illa fiant, etiam cum scientia & tacita acceptatione voluntatis: ergo stante in illo opere eadem æstimatione, & utilitate, ut inducat obligationem justitiæ, necesse est ut ex pacto fiat.

Solvitur 1. objectio

40 Illa ergo doctrina moralis, quod utilitas & scientia operis alterius sufficiunt ad obligationem justitiæ, ita generatim ac nude sumpta, & per se loquendo falsa est. Dico autem, *Per se loquendo*: nam, si ex circumstantiis personarum, & operis moraliter constaret ibi intervenire pactum tacitum, jam tunc ratione illius oriretur obligatio justitiæ; quia in moralibus tantum operari solet consensus tacitus, sicut expressus, quando cadunt in idem. Quam ultimam particulam notanter addo; quia aliud est tacite consentire in utilitatem, aliud in pactum implicitum: quia, ut dixi, potest quis acceptare utilitatem per se se, non vero cum onere: & ideo prior consensus non infert obligationem justitiæ, sicut posterior: quia non versatur circa idem, id est, circa pactum, quod est fundamentum hujus obligationis justitiæ. Exemplum vero talis pacti impliciti erit, si persona laborans in alterius utilitatem, talis sit conditionis, ut ex illo, vel simili ministerio vivat, nec soleat nisi propter stipendium illud facere: & alioqui tale obsequium sit alteri necessarium moraliter loquendo, vel saltem ita consuetum, ut propter illud soleat operarios conducere: his enim, & similibus concurrentibus conditionibus, facile intelligitur; & ex parte laborantis id non facere nisi propter stipendium, & ad obligandum alterum ex justitia; & ex parte alterius videntis & tacentis acceptare non solum opus, sed etiam conditionem ejus.

Utilitas & scientia operis alterius quando pariant obligationem justitiæ.

41 Atque hinc secundo dicitur, etiam si id totum daremus inter homines, esse longe diversam rationem respectu Dei. Primo quidem, quia illud, quod dicitur de tacito consensu; tunc maxime induceret obligationem justitiæ, quando is qui laborat, nullo titulo esset debitor talis rei vel operis: nam si vel ex gratitudine sola ad illud teneatur, cur non poterit alius hoc nomine, & absque alia obligatione illud acceptare? Quid si is qui laborat, sit servus, numquid, labor ejus poterit dominum obligare ex justitia, propter solam scientiam, vel consensum, si omnis promissio vel pactio excludatur? Minime sane, ut per se notum est. Creatura ergo respectu Dei multis aliis titulis est obnoxia: & ideo, quamvis revera opera ejus justa, & in gratia facta, cadant in divinam laudem & gloriam: Deus tamen posset illa acceptare tanquam obsequia ex gratitudine debita, vel ut labores ejus, qui est naturaliter servus suus: ideoque nisi aliud pactum intercedat, non potest inde oriri in Deo obligatio justitiæ. Omitto etiam filio laboranti in vinea patris nihil deberi ex justitia, secluso alio pacto: justus autem etiam comparatur ad Deum, sicut filius adoptivus, qui hoc titulo posset ad talia opera obligari, etiam sine mercede. Addo denique secluso hoc pacto & promissione non esse quidem ex parte Dei propriam justitiæ obligationem, & consequenter tunc retributionem meritorum non fuisse futuram ex hac ipsa justitia, quam hactenus declaravimus: nihilominus tamen etiam sine promissione posse intercedere aliquam rationem meriti, & præmii: cujus retributio ex parte Dei etiam pertineret ad aliquam rationem justitiæ latius sumptæ. Quæ autem illa sit, & quomodo sit intelligenda, declarabimus postea, cum justitiam distributivam & legalem explicaverimus.

Non teneri semper creditorem ad acceptandam satisfactionem, si pactum non præcessit.

42 Secunda objectio procedit, ut existimo, ex falso quodam principio: nimirum, quoties offertur creditori res æqualis rei debitæ, & debitorem sui obligationi justitiæ satisfacere, & creditorem teneri ad acceptandum: quod si facere nolit, hoc ipso remittere in virtute debitum, a quo alius liber relinquitur: vel certe, quamvis ipse non remittat, ipsam actionem debitoris satisfacientis, quantum est ex se, & per sese tollere ipsum debitum: quia jam est facta æqualitas, cum obligatio justitiæ fuerit expleta. Ex quo principio infertur aliud, quoties creditor acceptat satisfactionem, quæ nec per sese necessario expellit debitum, neque ipsum creditorem cogit aut obligat ad acceptandum, talem obligationem non esse æqualem neque condignam: ideoque si a creditore acceptetur, non esse opus justitiæ, sed aut meræ liberalitatis, si nulla promissio interfuit; vel fidelitatis, si hæc præcessit. Et ratio redditur; quia, si satisfactio fuisset æqualis, jam medium justitiæ fuisset constitutum, aut restitutum; ergo non posset ultra obligatio justitiæ manere; nec creditor posset aliquid juste exigere: ergo, si hoc potest, quandoquidem potuit priorem satisfactionem non acceptare, signum est illam satisfactionem non fuisse æqualem: repugnantia ergo est, satisfactionem esse æqualem, & nihilominus esse non acceptabilem servato ordine justitiæ.

Solvitur 2. objectio

Principiũ ex quo deducitur objectio.

43 Atque ex his principiis inferuntur circa satisfactionem hominis ad Deum duæ assertiones, mihi quidem mirabiles. Una est: Christum Dominum non satisfecisse Deo ex vera & propria justitia pro peccatis hominum. Patet, quia satisfactio Christi formaliter, & per se ipsam non reddit alios homines immunes a culpa, vel a reatu pœnæ, ut ita dicam, & non reddit alios homines formaliter non dignos pœna; quod est certissimum: quia nos non justificamur formaliter per justitiam Christi: & quia alias non esset necessaria nobis alia applicatio satisfactionis Christi: quia jam per illam essemus liberi ab omni debito. Atque hinc fit, ut seclusa promissione non potuerit Christus obligare Patrem æternum ex justitia ad acceptandam satisfactionem suam pro aliis hominibus: quod ego etiam ut certum suppono ex his, quæ alibi dixi. Colligunt ergo satis consequenter illam satisfactionem Christi non fuisse ex justitia, sed liberaliter acceptam: vel ad summum ex fidelitate promissionis. Altera assertio est, unumquemque hominem justum ex natura rei, & seclusa omni promissione satisfacere Deo ex justitia per opera pœnalia pro reatu pœnæ, ita ut non possit Deus illam satisfactionem non acceptare. Atque adeo consequenter asserunt satisfactionem uniuscujusque hominis pro se ipso, in hoc excedere satisfactionem Christi

Alia quæ deducuntur ex eodem principio.

Christi pro aliis, quod est efficacior, & majorem rationem justitiæ continet. Ratio est, quia satisfactio pro se ipso formaliter constituit hominem non debitorem, seu liberum a reatu: quia propria satisfactio est propria solutio: qui autem solvit, jam non debet. Unde, quia oppositum involvit repugnantiam, impossibile est, quod Deus computet sibi debitorem eum, qui jam solvit. Et sic hac ratione dicitur necessario acceptare illam satisfactionem, non tamen necessitate justitiæ, quam necessitate (ut ita dicam) ipsius rei: nam illa destructa, non potest Deus judicare adhuc manere.

44 In hanc doctrinam optime quadrare censeo illud Aristotelis: *Parvus error in principio, maximus error in fine*: nam certe hæc corollaria nullo modo in Theologia probanda videntur. Cujus rationem breviter insinuabo, quia de utroque puncto in propriis locis late a me disputatum est. Incipiendo ergo ab hoc ultimo non opinor posse intelligi ut satisfactio hominis ad Deum in hac vita sit omnino justa & efficax ex sola rei natura, seclusa divina ordinatione, & promissione. Et in primis omitto satisfactionem pro culpa, quam dicti auctores concedunt eodem modo fieri ex natura rei per formalem vim contritionis, vel amoris Dei absque alio Dei beneficio: quod falsum omnino esse fuse ostendi in principio primi tomi de Incarnatione: nunc vero de hoc puncto non agimus; & haud scio, an dicti auctores concederent tantam esse rationem justitiæ, & condignitatis (ut ipsi loquuntur) in remissione culpæ mortalis per actum contritionis, sicut in remissione pœnæ temporalis per opera pœnalia hominis justi: quanquam videam hoc manifeste sequi ex illis principiis, adjuncta doctrina de formali vi contritionis ad sanctificandum. Omisso ergo hoc puncto, suppono certum esse de fide, mortali peccato remisso quoad culpam, & non plene quoad reatum pœnæ aliquod supplicium ignis purgatorii esse destinatum, & debitum post hanc vitam, si in hac reatus ille non fuerit ablatus. De quo supplicio, quamvis in communi sumpto dici possit ex natura rei consequi ad culpam, tamen quod in particulari illud supplicium tale sit, id est, per ignem, cum tali intensione, & duratione in tali loco, &c. non potest dici esse ex sola rei natura absque ordinatione alicujus supremi gubernatoris: quia per se evidens est illud non esse opus naturæ, sed intelligentiæ: constatque potuisse Deum modum alium pœnæ, seu purgationis præpare. Quin potius, quod remissa culpa talis vel tantus reatus pœnæ maneat, non potuit esse ex natura rei sine ordinatione divina. Nam, quod per totam contritionem talis culpa omnino tollatur, etiam quoad totum pœnæ reatum, non potest esse ex sola natura rei: potuisset enim Deus majorem contritionem ad plenam remissionem exigere, vel minori esse contentus. Nam cur non? Necessaria ergo fuit ejus præordinatio, consentanea quidem ipsis rebus, non tamen existens in ipsis, nisi accedat divina voluntas juxta regulas suæ sapientiæ: idem ergo dicendum est de quacumque alia proportione: scilicet quod per talem, & tantam contritionem maneat tantus reatus, major, vel minor juxta hominis dispositionem.

Rejiciuntur corollaria explicata. Satisfactio pro culpa non potest fieri omnino justa ex natura rei seclusa promissione divina.

Pœna purgatorii quomodo ex natura rei sequitur culpam, & quomodo dependeat a voluntate Dei.

Contritio ex natura rei non habet efficaciam ad tollendum reatum pœnæ nec proportionem cum tali reatu.

45 Stante ergo hac veritate de pœna temporali vitæ futuræ, interrogo an potuerit Deus ita illam taxare ac definire, ut omnino illa luenda esset, nec commutari posset pro ulla pœna hujus vitæ, quantumvis magna, & voluntarie a justis suscepta? Non videtur posse probabiliter negari hoc fuisse positum in arbitrio voluntatis divinæ. Primo quidem, quia nulla pœna hujus vitæ est ejusdem rationis, aut physice æqualis cum pœna purgatorii: ergo cum hæc sit justa, potuit Deus illam solam definite taxare, & nullam aliam loco illius admittere. Nam & judex, & legislator humanus ex duabus pœnis, etiam moraliter æqualibus potest unam, & non aliam per legem imponere; imo etiam statuere ut commutatio non admittatur. Denique in hoc nulla probabilis ratio repugnantiæ apparet: nam, cum hoc spectet ad quendam providentiæ, & gubernationis modum, simpliciter loquendo, liberum est ipsi Deo hoc vel illo modo uti: neque aliquid probabiliter fingi potest; quod ad alterum modum illorum necessitatem absolutam Deo imponat.

Ex dictis nonnullæ collectiones.

46 Si autem Deus potuit hoc modo taxare temporales pœnas peccatorum, sequitur primo, posito illo providentiæ modo, non potuisse tunc homines justos in hac vita, (quid agerent, vel paterentur) satisfacere pro reatu pœnæ temporalis vitæ futuræ: quia talis pœna erat definita, & in specie debita, & secundum legem nulla alia admittebatur loco illius. Sequitur secundo (quod est intentum) talia opera non habere nunc vim & efficaciam istam ex sola natura rei, sed supposita aliqua promissione & ordinatione divina, in qua fundantur: alioqui semper & in omni casu, & seclusa omni alia ordinatione haberent illum effectum adeo intrinsecum; & formalem. Item, quia si nunc est satisfactio, quæ tunc non fuisset, necesse est, ut nunc sit aliquid necessarium ad talem satisfactionem, quod tunc defuisset: hoc autem esse non potest nisi aliqua divina ordinatio: nam ex parte hominis supponimus & culpam prius commissam, & gratiam postea redditam: & opera subinde per gratiam facta esse eadem. Solum ergo esse potest diversitas in ordinatione divina: nimirum, quia nunc Deus statuit, & decrevit, ut pœna purgatorii non esset sola seu absolute definita, sed sub hac disjunctione, vel conditione: nisi homo in gratia existens tantam pœnam loco illius in hac vita susciperet: nam tunc voluit Deus unam pro alia commutari: & in hac ordinatione includitur promissio, quod is, qui in hac vita talem pœnam assumpserit, non sustinebit aliam in purgatorio: ergo hæc satisfactio supponit necessario talem Dei ordinationem, seu promissionem, neque esse potest ex sola natura rei.

Unde habeat satisfactio talis pro tali pœna quod sit necessaria cum ex natura rei id non habeat.

47 Quod præterea ex ipsis terminis videtur evidens: nam quæ esse potest rei natura, quæ determinet modum, vel quantitatem operis pœnalis hujus vitæ, in quod possit, aut debeat pœna purgatorii commutari? nam si hæc non est ex natura rei determinata absque lege, ut declaravimus, quomodo altera esse potest? Et confirmatur, nam alias non posset nunc justus sese privare sua satisfactione, & eam alteri donare: quia nemo potest impedire quin opera sua in ipso habeant formalem effectum intrinsecum, & connaturalem supposito quod fiant: ergo si tollere debitum pœnæ, & reddere immunem seu non dignum illa, est adeo intrinsecus effectus operum pœnalium justorum, non potest eorum voluntate impediri: ergo nec poterunt talia opera in satisfactionem pro aliis offerri: quia non possunt ad utrumque simul & ex condigno valere. Quod si dicatur, illa opera non habere illum effectum quomodocumque facta, sed ex intentione satisfaciendi pro se, vel saltem sine intentione donandi ea aliis: contra hoc est, quia ex hoc ipso intelligitur totum hunc effectum non esse naturalem, sed moralem. Intelligitur etiam, quod si ipsemet homo potest illam pœnalitatem assumptam efficaciter ad alium effectum ordinare, & non ad solutionem sui debiti, multo magis posset Deus tanquam supremus Dominus illorum operum ordinare illa ad cultum sibi alio titulo debitum, vel ad quemcumque alium usum dominii sui, & non acceptare illa ad solutionem pœnæ debitæ: ergo, ut omnino infallibiliter acceptet, necessario supponenda est præordinatio aliqua seu promissio.

Probatur doctrina explicata. Confirmatio.

Præcluditur evasio

48 Quod si tandem dicatur, necessario quidem supponi legem divinam taxantem pœnas vel hujus, vel alterius vitæ, & modum commutationis unius pro alia: supposita tamen hac lege, nec fuisse prius necessariam aliam promissionem, nec postea esse necessariam aliam acceptationem, sed ipsa solutione pœnæ ipso facto tolli reatum. Si hoc (inquam) dicatur, non multum repugnabo: habeo enim quod præcipue intendo. Illa enim lex includit pactum sub conditione talis operis: nimirum quod voluntarie assumenti in hac vita talem pœnam non datur in purgatorio alia: & hanc vocamus promissionem, seu pactum: neque est de voce contendendum. Rursus habemus pœnam hujus vitæ supposito tali pacto esse condignam & æqualem ad tollendum reatum pœnæ purgatorii: quod sine dicta lege & pacto non haberet. Denique habemus, exhi-

Aliquorum responsio.

exhibita tali satisfactione sub pacto, jam non posse Deum utendo justitia talem hominem punire in purgatorio, licet ut supremus Dominus possit illum affligere, prout velit: at vero, si pactum non præcessisset, potuisset Deus etiam ut judex, punire talem hominem in purgatorio, non obstantibus eisdem pœnis ab eo assumptis in hac vita: & hanc vocamus acceptationem & remissionem, quæ est necessaria supposito pacto, & non sine illo.

49 Denique non video, cur hoc non sufficiat ad condignam satisfactionem justorum, quam vera doctrina docet, cum in merito de condigno similis modus sufficiat, ut etiam adversarii fatentur: qui nescio quam majorem vim in satisfactione, quam in merito justorum fingunt absque ulla efficaci ratione, vel probatione. Solum enim video eam differentiam excogitari posse, quod in satisfactione non requiritur nova actio ex parte Dei, seu collatio novi beneficii positivi, sed sola carentia seu non punitio in igne purgatorii, quæ tamen non est sine voluntate positiva Dei: nam est illi perfecte libera, seu voluntaria: in retributione vero est nova actio Dei per quam confert præmium: cujus ratio est; quia in satisfactione, qui solvit, est homo, in retributione vero Deus, ut attigit D.Thom. 3.part.quæst.8. artic.3. Nihilominus tamen in utraque æque intervenit, & necessaria est divina promissio, ut sit infallibilis: nam sicut posset Deus non dare præmium pro opere bono nisi promisisset, ita etiam posset non obstante opere sufficiente ad satisfactionem inferre pœnam ignis, nisi promisisset se non facturum, ut satis declaravi. Et addo ulterius hanc satisfactionem talem esse, tamque absolutam, ut ex vi ejus non posset Deus, salva justitia, inferre malum illud, non solum formaliter sub ratione pœnæ, verum nec sub alia, etiam titulo supremi dominii: sicut etiam tale est meritum de condigno, ut stante illo in sua vi, pro ut nunc est, non possit Deus negare præmium salva sua justitia: alioqui non essemus omnino certi de redditione præmii, aut remissione mali pœnæ: hæc autem certitudo, & infallibilitas tam absoluta, neque intelligi potest sine promissione Dei: ergo tam necessaria est in satisfactione condigna, quæ nunc exhibetur a justis, sicut in merito de condigno.

Rejicitur altera illatio adversariorum de satisfactione Christi.

50 Circa aliam assertionem seu illationem de Christi satisfactione hic solum advertam, si prædicti auctores velint clare, & consequenter loqui, non solum sequi Christum non satisfecisse pro nobis secundum propriam justitiam, sed etiam neque secundum æqualitatem absolute, & simpliciter: quod, quam sit alienum a Christi dignitate, & a perfectione & sapientia remedii redemptionis nostræ, & a modo loquendi Scripturæ, Pontificum, & aliorum Patrum, facile omnes intelligunt. Sequela vero patet: quia si Christus per se, & ex vi suorum operum satisfecisset Patri ad æqualitatem seclusa omni promissione, & acceptatione, facta esset justitia: nam inæqualitas esset ad æqualitatem restituta: hoc autem non ita factum est, ut supponimus, & supra est probatum; ergo signum est Christi opera ex se non habuisse vim ad hujusmodi satisfactionem æqualem faciendam. At vero extrinseca promissio, vel acceptatio non addit illis operibus vim aliquam, vel dignitatem ad æqualitatem justitiæ faciendam, ut iidem auctores pro comperto habent: ergo etiam non est æqualitas in tali satisfactione. Ut autem dicti auctores hoc absolute non concedant, tacitam quandam distinctionem indicant; dicentes, in Christi satisfactione non fuisse æqualitatem justitiæ propriæ, sed fuisse æqualitatem condignitatis meriti: quod quidem juxta ipsorum mentem nihil aliud est, quam dicere; satisfactionem Christi non fuisse sufficientem ad reducendam ad æqualitatem illam inæqualitatem, quam homo peccando fecerat, licet in operibus Christi fuerit quædam dignitas, ob quam Deus merito moveri potuit ad acceptandam illam satisfactionem, & dissimulandam (ut sic dicam) & remittendam injuriam, non obstante illa inæqualitate: quod plane repugnat copiosæ redemptioni Christi.

51 At vero in alio sensu posset admitti in operibus Christi secundum se esse æqualitatem dignitatis, & valoris, non tamen justitiæ, scilicet seclusa promissione & pacto Dei; non autem ex præsuppositione illius: nam illa æqualitas condignitatis meriti non est in æstimatione, & valore rerum imperfecta, sed potius superabundans ex parte Christi. Nihilominus tamen sine pacto deest conditio necessaria ad obligandum Deum ex justitia: & ideo secundum eam rationem dici potest non habere æqualitatem justitiæ: si tamen pactum intercedat, jam nihil deesse potest: nec pactum facit æqualitatem rerum: sed facit ut illa rerum commutatio jam ex justitia fiat. Quod patet ex dictis de satisfactione nostra: in qua admittunt æqualitatem justitiæ: ostendimus autem ibi necessariam fuisse promissionem, seu legem Dei statuentis, ut una pœna possit per aliam compensari: similis autem lex & non alia necessaria fuit in satisfactione, & merito Christi. Et sane si major æqualitas justitiæ esset in satisfactione nostra, quam in satisfactione Christi pro nobis, quantum spectat ad munus & necessitatem satisfactionis, gratis Christus mortuus fuisset: sufficeret enim nobis mereri gratiam, qua nos possemus justius satisfacere, quam ipse pro nobis. Quoniam vero doctrinam hanc non probamus, verius multo censemus, satisfactionem Christi ut fundatam in promissione habuisse æqualitatem non solum proportionis æqualitatis, & dignitatis meriti, sed etiam æqualitatis justitiæ propriæ ac perfectæ. Quod autem hic objicitur, quia si necessaria esset promissio, non potuisset Christus mereri primo suo actu pro patribus veteris testamenti, quia antea nulla potuit præcedere pactio, neque etiam ante primum opus in primo instanti factum: Hoc (inquam) frivolum est, quia in primo instante incarnationis Christi facile præintelligi potest pactum ex parte Dei illi animæ propositum ac revelatum, & ab illa voluntarie acceptatum per voluntatem, qua simul se obtulit ad explendum illud juxta voluntatem Patris, per quam voluntatem infinite meruit, etiam pro Patribus veteris testamenti; quorum gratia & remissio ita supposuit hoc pactum sicut supposuit Christi meritum, scilicet in prævisione divina. *Occurritur objectioni.*

Læsus non tenetur ex justitia semper acceptare satisfactionem moraliter æqualem sibi oblatam.

52 Ex his ergo constat, falsa esse illa principia, ex quibus illa doctrina infertur, quapropter in materia justitiæ longe aliter opinor æqualitatem esse intelligendam: censeoque fieri posse ut unus reddat alteri rem æqualem secundum moralem æstimationem damno illato, aut rei ablatæ aut injuriæ factæ, & quod nihilominus creditor non teneatur ex justitia acceptare. Id probo primo exemplis; nam si quis ab alio abstulit equum, & illum potest reddere, quamvis reddat pretium æquale, non tenetur alter acceptare, quia habet jus ut ipsamet res in specie reddatur: idemque est, si abstulit honorem: nam, quamvis fingamus esse pecunia æstimabilem, & æquabilem, qui fuit offensus non tenetur quantamcumque pecuniam acceptare, si in specie honoris potest fieri satisfactio. Hinc ergo intelligimus justitiæ æquitatem postulare interdum, non quamcumque æqualitatem, sed, (ut ita dicam) identitatem: quia justitiæ munus est unicuique reddere jus suum: non autem redditur jus, nisi reddatur res in propria specie debita, etiamsi æqualis in alia specie detur. Unde, cum dicitur munus justitiæ esse æqualitatem facere, non est sermo de quacumque æqualitate rerum, sed de adæquatione inter jus, & inter quod id redditur, seu (quod idem est) inter actionem & obligationem: constat autem, quando obligatio est ad reddendum hoc determinate, seu in particulari, vel ad reddendum tali modo, non satisfieri obligationi reddendo aliam rem alioqui æqualem, vel etiam majorem, si alius nolit eam acceptare.

53 Addo vero ulterius: quamvis actio per quam redditur æquale, per se interdum non sufficiat ad constituen-

stituendam æquitatem justitiæ, intercedente novo pacto inter creditorem, & debitorem, fieri posse ut per eam actionem justitiæ æquitas constituatur, non propter liberalem aliquam remissionem, quæ diminuat æqualitatem justitiæ, sed solum propter novum contractum voluntarie factum cum omni justitiæ æqualitate. Declaratur exemplis supra positis: nam, si quis alteri debeat hunc equum in specie, per se non satisfaciet reddendo pecuniam æquivalentem: si tamen cum creditore conveniat de pretio, & illo contentus sit, satisfaciet ex perfecta justitia, & absque alia remissione: quia nimirum cum actione restituendi conjungitur quidam formalis vel virtualis contractus emptionis, & venditionis equi: in quo contractu voluntarie ineundo nulla fit gratia, quæ justitiam diminuat. Idem est in eo, qui stuprum intulit virgini: per se enim non satisfaciet pecunia, si aliter potest integre resarcire injuriam ejus: & maxime si intercessit promissio: nihilominus si novum pactum fiat, & secundum communem æstimationem æquivalens pecunia detur, æqualitas justitiæ perficietur: sic enim potest qualitas unius rei melioris ordinis quantitate alterius etiam inferioris compensari ut nunc suppono. Unde facile constat ratio hujus secundi dicti: quia quoties una res pro alia æquali secundum moralem æstimationem compensatur, vel commutatur, servatur æquitas justitiæ, etiamsi voluntas commutandi mere libere & sine ulla obligatione fiat: imo, licet aliquis rogatus consentiat commutationi, & in congratiam aliquam facere videatur: illa non est talis ut diminuat æquitatem justitiæ: quia non est de re distincto pretio aut valore æstimabili, sicut dicitur de beneficio mutuandi. Ergo medio novo pacto æquo & justo, optime fieri potest, ut solutio præmii æqualis, quæ alias non esset satis ad explendum omnino integre aliquod debitum justitiæ, ratione novi pacti sufficiat.

Corollarium primum.

54 Atque hinc intelligitur primo, sicut hoc pactum est necessarium in tali casu, ut talis solutio sit ex justitia æqualis, ita eadem vel majori ratione esse necessarium præcedens pactum, quando non præcessit debitum, cujus solutio fiat, sed de novo alius constituendus est debitor justitiæ per donationem alicujus rei ab alio factam: quia ibi etiam cogitur seu obligatur alius ad commutationem faciendam: ad hoc autem obligari non potest ex justitia, nisi in vi alicujus pacti voluntarii: quia hoc non interveniente, potest unusquisque in eis rem suam retinere, & illud non remittere etiam pro re alia æquali. Et hæc est ratio cur ad meritum de condigno, ut in eo intercedat vera justitia, debet supponi pactum, & illud positum non diminuit justitiam. Quando enim homo meretur, non solvit debitum, sed potius constituit alium debitorem, & quasi commutat, & emit præmium pro merito: quantumvis autem meritum sit æquivalens præmio, non potest is, qui meretur, obligare alium ex justitia commutativa ad commutationem faciendam per sese, & ex vi voluntatis suæ, nisi pactum supponatur: illo autem posito ex vi justitiæ oritur obligatio ad solvendum. Neque aliunde diminuitur justitia: quia supponimus commutationem fieri cum morali æqualitate: quod autem pactio sit liberalis, non diminuit æqualitatem justitiæ.

Cur meritum ex condigno supponat pactum, nec tamen ex eo minuatur justitia.

Secundum

55 Secundo intelligitur ex dictis quomodo in satisfactione justorum, & multo magis Christi intercedere possit vera ratio justitiæ, quamvis necessario supponatur pactum, seu ordinatio divina. Nam, licet pœnalitates hujus vitæ voluntarie assumptæ a justis, habeant quendam moralem valorem æquivalentem in ratione satisfactionis satispassioni purgatorii: Deus tamen per sese, & nullo supposito pacto, non obligabatur ad hanc commutationem faciendam: & ideo, seclusa promissione Dei, non possent homines justi obligare ipsum ex justitia suis operibus pœnalibus ad remittendam purgatorii pœnam: at vero supposita divina lege jam justus vere solvit suum debitum per has pœnas: quia moraliter habent æqualitatem in valore, & alioqui jam est lege stabilita commutatio, vel (ut sic dicam) utrinque acceptata. Similiter est, quod peccator ex vi sui reatus obnoxius est in sua persona pœnam sustineat, quam posset Deus determinate exigere, & nullam commutationem quoad hoc acceptare: at vero postquam promisit, & statuit, ut unus justus posset pro alio satisfacere, jam in illa satisfactione & commutatione intervenit justitia: quia inter actiones est æqualitas: & alias commutatio fundatur in novo pacto.

56 Hoc ipsum ego alibi explicui humano exemplo de illo, qui habet captivum jure belli, quem absolute non tenetur ex justitia libertate donare, etiam pretio oblato, si tamen accedat pactum, jam erit obligatio justitiæ. Quod optime intelligitur, si præcessisset pactum inter principes: & unusquisque teneretur redimere captivos justo pretio oblato. Quod exemplum dicunt aliqui non esse ad rem: quia, cum quis habet aliquem captivum, ipse dominus non est læsus ab aliquo: neque illi aliquis debitor est: & consequenter, qui offert prætium pro captivo, non satisfacit pro aliquo debito, vel jure. Sed hoc non ita est: nam captivus jure belli servitutem sustinet, tamqnam pœnam: ratione injuriæ per debellationem commissæ: ergo & supponitur dominus læsus: id est, injuria affectus: & captivus sempet manet debitor; quandoquidem juste tali pœna afficitur: & consequenter, redemptio talis captivi est quædam pœnæ commutatio; & prioris injuriæ quædam satisfactio. Ad hanc autem commutationem non poterat dominus ex justitia cogi, quia liberum illi esset hunc punire pœna servitutis; quia jure gentium hæc est definite introducta: & nihilominus præsupposito pacto, justitia cogeret ad commutationem faciendam. Cum autem dicimus dominum esse læsum, & injuriam esse passum, &c. ne quis forte decipiatur, non agimus de proxima seu particulari persona habente dominium talis servi; sed de Principe seu Republica, cui bellum injustum illatum est; cujus jus censetur transferri ad quemlibet particularem dominum. Optime ergo declarat illud exemplum, fieri posse, ut aliqua compensatio pœnæ, secluso pacto, non habeat æqualitatem justitiæ; id est, non sit efficax ad inducendam justitiæ obligationem de tali compensatione acceptanda: nec per sese reducat inæqualitatem factam ad æqualitatem justitiæ: & tamen quod interveniente pacto hæc omnia habeat. Quod si hæc vera sunt etiam inter creaturas, multo magis inter homines & Deum: quia cum sit supremus dominus, non potest obligari ad ullam satisfactionem creaturæ acceptandam, præter eam, quam ipse ordinaverit, vel ex pacto, & promissione sua instituerit.

Objectio.

Solutio.

57 Ex his ergo satis responsum est secundæ objectioni; quæ erat de æqualitate satisfactionis. Unde ad rationem ibi factam respondetur in forma; æquivocationem committi in voce æqualitatis, seu æqualis satisfactionis; quia potest esse æqualis in morali valore, & æstimatione, non tamen in proportione (ut sic dicam) ad solvendum debitum seu pœnam; quia potest esse definita ad talem speciem pœnæ, seu rei debitæ: quo non obstante, fieri potest, interveniente pacto, ut illa satisfactio jam sit ex justitia æquali, & proportionata, non quia ex pacto accipiat valorem vel dignitatem: sed quia ex pacto facta est nova commutatio in æquale: quæ fieri potest sine justitiæ diminutione, ut declaratum est. Et hæc sufficiant de justitia commutativa.

Ad rationem in secunda objectione factam respondetur.

SECTIO III.

Sitne in Deo vera ac propria distributiva justitia.

1 HÆc est altera species particularis justitiæ; in qua explicanda eandem dicendi rationem servabimus: prius enim de perfectione illius secundum se; deinde prout in Deo reperitur, dicemus. Primum igitur dicendum est, in conceptu formali justitiæ distributivæ ut sic, nullam includi imperfectionem: sed dicere ex se perfectionem simpliciter simplicem. Hanc conclusionem ostendam infra auctoritate, nunc ratione declaranda est. Quod dupliciter fieri potest: primo, excludendo imperfectiones, quæ ab aliquo excogitari possent: secundo directe declarando propriam rationem justitiæ distributivæ. Prius vero oportet supponi id, quod de hac justitia docent

Prima assertio.

Aristot.

Aristot. lib. 1. Ethic. cap. 2. & 3. D. Thom. 2. 2. quæst. 61. artic. 2. & alii communiter: scilicet, munus justitiæ distributivæ esse geometricam æqualitatem inter multos constituere in jure eis reddendo, seu in distribuendis bonis communibus inter illos. Quo fit, ut ad plures personas, ad minimum duas, & totidem jura, seu res illis reddendas respiciat cum proportionalitate, seu proportione proportionum: id est, quod sicut se habet persona ad personam in merito, seu alio jure, aut dignitate: ita se habeat præmium, seu res uni conferenda ad rem dandam alteri: & inde resultet dicta proportio: quod sicut una persona se habet ad unum præmium, ita alia ad aliud. Hoc ergo posito, inquiro, quid imperfectionis in hoc munere justitiæ distributivæ inveniatur? nam si in hoc nulla est, neque ipsi justitiæ distributivæ secundum se, imperfectio aliqua tribui potest. Quia vel nullum aliud munus habet: vel certe, si aliud habet, est huic simile; & in hac virtute includitur. Ut verbi gratia, quando hæc justitia non distribuit rem inter multos, sed totam rem conferi digniori, considerans illius jus per comparationem & proportionem ad alios: vel fortasse etiam interdum potest unam rem uni conferre, proportionem tantum dignitatis ejus intuendo, ut infra videbimus: in his enim actionibus non potest major ratio imperfectionis assignari, quam in prima magisque usitata.

2 Quod ergo in illo munere nulla includatur imperfectio, probatur: quia neque ex communi ratione justitiæ, aut debiti, neque ex propria & specifica. Prior pars, constat ex dictis in primo puncto, de justitia in communi. Posterior probatur; tum ex similitudine orationum: nam omnes, quas ibi adduximus, hic cum proportione applicari possunt; tum etiam ex propria materia, in qua versatur hæc justitia. Nam distribuere bona communia inter membra communitatis, per se statim apparet esse munus superioris & principis: servare autem in hac distributione proportionem meritorum, & dignitatum, præ se fert sapientiam & rectitudinem. Quid ergo imperfectionis in hoc munere secundum se spectato excogitari potest? Num, quod is, qui ex justitia distribuit, bona, non sua, sed aliena distribuit, quod imperfectionem supponit, quia hujusmodi distributor videtur esse tanquam alterius dispensator. At hoc non ita est: nam potest quis distribuere sua propria bona, aliis jure tamen aliquo, seu titulo debita; tali nimirum debito, quod imperfectionem non includat juxta superius tractata. Quod si quis dicat eum, qui distribuat bona sua, distribuendo, facere non sua, quod imperfectionis est: respondemus falsum esse assumptum, loquendo de distributione bonorum in tota sua amplitudine, ut jam satis in superioribus tractatum est: nam quoad hoc eadem est ratio de distributione, & de quacumque alia donatione, sive justa, sive liberali.

Prima ratio.

Solutio aliquorum.

3 Unum video ab aliis auctoribus magis insinuatum: (distincte enim hoc non attingunt) videlicet ideo distributivam justitiam servare illam æqualitatem proportionum, quia non potest perfectam æqualitatem rei ad rem facere, quod imperfectionis est: ideoque imperfectionem in tali justitia includi. Assumptum declaratur in humano, verbi gratia, debitore: nam si plures habeat creditores inæquales; & unicuique possit reddere, quantum illi debet, etiamsi, dum id facit, consurgat inter illos geometrica proportio; (nam, sicut is, qui habet tale jus, recipit decem, ita qui habet jus duplo majus recipit viginti,) nihilominus tamen distributiva justitia ibi nihil operatur: quia est alia, quæ per se respicit æqualitatem rei ad rem in singulis creditoribus. At vero si quis debitor habens plures creditores inæquales, non possit omnibus & singulis integre satisfacere, secundum rectam rationem debet geometricam æqualitatem in persolvendis debitis servare: ut nimirum quantum unus excedit alium in quantitate juris, seu debiti, tantum etiam excedat in quantitate solutionis sibi factæ: quæ proportio illic per se respicitur: & ideo jam ibi distributiva justitia operatur. Argumentum ergo est justitiam distributivam tunc solum operari, quando non potest perfecte æqualitas fieri per divisionem bonorum inter multos, constat autem hoc supponere imperfectionem: & consequenter illam etiam formaliter involvere: nam in primis necesse est supponere bona illa, quæ distribuuntur, finita esse, & imperfecta, & insufficientia ad explenda secundum æqualitatem humana jura. Deinde supponitur imperfectio in distribuente: quia non potest unicuique solvere, quantum ei debetur. Denique talis justitia intra latitudinem justitiæ respicit imperfectum objectum: objectum enim justitiæ est æqualitas: æqualitas autem tantum Geometrica imperfecta est: tunc enim illa servatur, & quasi substituitur, quando fieri non potest: ut declaravimus: Ergo justitia, quæ hanc solam æqualitatem per se respicit, imperfecta est.

4 Totus hic discursus nititur in falso fundamento: justitia enim distributiva per se non requirit, ut quando inter multos servatur proportio geometrica, non possit cum singulis arithmetica servari: nulla enim ratione vel auctoritate talis necessitas ostendi potest. Et exemplum illud, quod ad hoc declarandum adductum fuit, habet aliam causam, ut postea dicam. Et ratione probatur: quia illæ duæ proportiones non necessario inter se pugnant, sed potest optime geometrica in arithmetica fundari: nam sicut se habet integer denarius diuturnus ad laborem integri diei, ita se habet dimidia pars denarii ad laborem semidiei: & tamen in utraque illarum distributionum servatur perfecta æqualitas arithmetica laboris ad mercedem. Licet ergo justitia distributiva per se respiciat æqualitatem geometricam, non propterea supponit intrinsece ac per se imperfectionem in arithmetica æqualitate, sed ea obstante potest aliam per se respicere: nota quia imperfecta sit: nam in suo ordine est perfectissima, & per se non supponit imperfectionem, ut ostendi: sed quia est æqualitas (ut ita dicam) communitatis, seu inter multos, quę ex hac parte excellit in perfectione: quia est veluti bonum commune, quod excellentius est.

Refutatio

Proportio geometrica in justitia distributiva nō excludit arithmeticam.

5 Et declaratur exemplis: tum in Deo, de quo infra: tum etiam in hominibus: nam, si Rex potissimus duces, signiferos, & alios communes milites condignis præmiis velit afficere, etiamsi tot habeat bona, vel divitias, ut unicuique possit dare, quantum secundum rectam rationem, considerata dignitate, & labore ejus meretetur, nihilominus justitiam distributivam inter eos servabit: cur enim, si esset impotens ea usurus fuisset, non vero si potens sit? Quin potius, licet aliis daret quantum eorum dignitas & labor meretur, si aliquorum personas acciperet, & ultra debitam proportionem daret, jam in hoc justitiam distributivam violaret, nisi alioqui esset supremus dominus: qui quoad illum excessum non distribueret communia bona, sed præmia: sed donaret bona sua: in quo non ageret contra justitiam, sed solum negative, non operaretur ex justitia: ergo stante æqualitate singularum personarum ad res suas, & potestate in distribuente ad illam æqualitatem faciendam, adhuc potest justitia distributiva æqualitatem geometricam servare: non est ego illa imperfectio de intrinseca ratione hujus justitiæ. Addo insuper interdum fieri posse, ut respectu singulorum ultra æqualitatem saltem sub aliqua consideratione fiat retributio, & nihilominus quod in illomet excessu justitia distributiva servet æqualitatem suam: ut si verbi gratia, centum mille aurei ex instituto Reipublicæ omnino sint tali die inter milites distribuendi cum proportione debita, & contingat milites esse paucos numero, parumque laborasse, &c. tunc considerata per se uniuscujusque dignitate, videri possunt singuli plus recipere, quam per se mereantur: & nihilominus, propter communem distributionem servari debet inter eos proportio geometrica: ergo hoc munus non necessario supponit imperfectionem potestatis in dante, neque penuriam divitiarum, aut aliquid simile.

6 Exemplum autem illud, quod de humano debitore afferebatur, non est omni ex parte verum, neque utriusque justitiæ propriam rationem attingit. Verum est quidem, debitorem qui integre solvit plura debita æqualia vel inæqualia, non uti justitia distributiva, licet geometrica proportio ex ejus actionibus resultet: quia illa non est per se intenta, & quia in actione

Proportio geometrica servari potest ex justitia commutativa.

circa singulos nullo modo consideratur respectus, vel proportio ad alios, sed omnino ex accidenti conjungitur. Quod autem de alio membro dicitur, mihi non placet, nam licet hujusmodi debitor impotens sit ad solvendum integre singulis debitoribus; & ideo per se respiciet proportionem inter illos, ut justitiam servet: nihilominus totum illud est munus justitiæ commutativæ, & non distributivæ, prout hæ virtutes inter homines distinguuntur. Quod probatur primo: quia ipsa justitia commutativa nunc obligat ad eam proportionem geometricam servandam: nam contra talem justitiam peccat tunc, quia eam non servat: quod nemo negat. Addere autem concursum & obligationem alterius virtutis est impertinens, cum una sufficiat: alias daretur unus simplex actus virtutis, qui non posset nisi a duabus virtutibus simul elici. Secundo a priori declaratur, quia tunc proportio ad alterum non attenditur, nisi quatenus ex illa pendet quantitas quæ hic, & nunc debetur huic creditori, omnibus circumstantiis pensatis: est ergo illa æqualitas geometrica tunc tanquam circumstantia servanda propter æqualitatem arithmeticam: ergo ad eandem virtutem spectat ad quam pertinet æqualitatem arithmeticam servare, quæ est justitia commutativa. Quod practice ita declaratur: nam, si quis debeat duobus hominibus centum, unicuique quinquaginta cum omnibus conditionibus æqualibus, & tantum habet quinquaginta, quibus satisfaciat utrique: si uni det triginta, & alteri viginti, unum tantum peccatum committit contra justitiam commutativam: quod in hoc solum consistit, quod huic non dat quinque, quæ ex justitia commutativa hic & nunc illi dare tenebatur. Unde si non dedisset alteri illa quinque, id est, si non dedisset illi triginta, sed tantum viginti quinque, alia vero quinque sibi retinuisset, idem genus peccati committeret respectu alterius læsi: non tamen quicquam peccasset dando alteri viginti quinque, quamvis non servaret proportionem geometricam. Et qui illa viginti quinque recipit, potest juste illa retinere, etiamsi plus receperit, quam alius: quia non plus recipit, quam debitor posset, & deberet illi dare: ergo signum est totum illud negotium esse justitiæ commutativæ: distributivam autem ibi nec violati, nec operati.

7 Ratio autem a priori est, quia eadem virtus respicit omnes circumstantias, quæ ad suum medium constituendum necessariæ sunt. E ideo si æqualitas geometrica solum consideratur ut circumstantia necessaria ad servandam æqualitatem debitam ex justitia commutativa, ad eandem virtutem spectat illam servare. Ut in exemplo etiam supra posito, de mercenariis ex denario diurno: nam, si quis illorum dimidiam, vel aliam partem aliquotam diei laborando consumpsit, ad reddendam ei mercedem æqualem secundum justitiam commutativam, necesse est perpendere, ut eam proportionem servet tanta pars stipendii ad totum diem, quam servat talis pars diei ad totum diem, quæ est proportio geometrica: & tamen non propterea illa retributio pertinet ad justitiam distributivam, sed tantum ad commutativam. Et confirmatur a simili: nam quando sunt plura debita, quæ non possunt simul solvi, sed successive: ratio etiam justitiæ postulat, ut servetur proportio in ordine temporis: ut nimirum, cæteris paribus antiquius debitum prius solvatur, quam proportionem eadem justitia commutativa respicit: quia positis illis circumstantiis necessaria est ad servandam æqualitatem arithmeticam, quatenus hic & nunc servari potest: ergo idem dicendum est in præsenti. Et proportionale argumentum sumi potest ex ordine charitatis: & idem est cum proportione de misericordia. Inclinat enim charitas ad plura objecta diligibilia; ad unumquodque tamen secundum gradum suum; & ideo in beneficentia vel subventione misericordiæ, quando non potest omnibus subvenire, prout unicuique necesse est, proportionem servat inter plura, considerata in unoquoque necessitate, & qualitate, & aliis conditionibus, quæ ad moralem proportionem conferre possunt: quam proportionem eadem virtus respicit, & observat; quia tunc est circumstantia necessaria ad servandum medium, & obligationem talis virtutis.

Ratio justitiæ distributivæ declaratur.

8 Atque ex his exemplis & virtutibus inferri videtur, rationem justitiæ distributivæ non consistere adæquate: atque præcise vel formaliter in constituenda illa æqualitate proportionis geometricæ. Primo quidem, quia etiam aliæ virtutes, quæ sunt ad alterum eandem æqualitatem sæpe constituunt, ut de justitia commutativa ostensum est, & suo modo de misericordia; nam, si quis ex misericordia tenetur distribuere centum, ex eadem misericordia inclinatur, vel etiam obligatur ut magis indigenti plus tribuat cum proportione. Idem præterea invenimus in virtute observantiæ, quæ unicuique defert honorem secundum gradum suum: quod si plures sunt honorandi, inter eos servat proportionem geometricam. Idem invenietur in virtute duliæ, & religionis suo modo. Dicet fortasse aliquis: has virtutes per accidens servare illam porportionem, quando tamen per se & ex intentione servatur, semper esse munus justitiæ distributivæ. At hoc facile ex dictis impugnatur: quia ostensum est justitiam commutativam aliquando per se, & ex intentione servandi debitum sibi medium, tenere dictam proportionem inter multos: idemque de misericordia ostendimus intra terminos suæ obligationis. Et in observantia videtur id manifestius, & magis per se: quia honoris quantitas juxta hominum æstimationem sæpe est potius comparativa quam absoluta, scilicet in prælatione unius ad alium in titulo, in loco, & in aliis signis honoris: quanquam interdum etiam sit absoluta: ergo etiam aliæ virtutes sæpe per se respiciunt illam æqualitatem: ergo signum est illam non esse formale objectum unius virtutis specificæ: quia quod commune est multis, non potest esse proprium unius: nec possunt esse variæ virtutes proprium munus alicujus virtutis specialis distinctæ ab ipsis per se ac formaliter, & sub eodem motivo exercere. 1. Ratio. Refutatur quædam responsio.

9 Secundo & principaliter augeo difficultatem: nam, licet demus justitiam distributivam sæpius per se intendere illam æqualitatem, non tamen semper & omnibus actibus suis illam servat: ergo non potest illa æqualitas esse adæquatum formale objectum, seu motivum talis virtutis: quia virtus non potest aliquem actum exercere extra objectum suum formale. Antecedens patet communi exemplo de electione ad beneficium vel ad cathedram, ubi non fit distributio inter multos, cum supra dicta proportione, sed totum beneficium datur digniori. Responderi potest, ibi considerari & servari æquitatem proportionis juxta comparationes personarum, & hoc satis esse ad rationem justitiæ distributivæ, sed contra, quia revera ibi nulla servatur proportio geometrica, aut arithmetica, sed solum illa æquitas: scilicet, ut dignior præferatur, quæ non consistit in proportione sed in jure, quod habet ad talem rem dignior comparatione minus digni: quod longe diversum est a comparatione proportionum: sicut dicebam supra antiquius debitum hic & nunc præferendum esse in solutione recentiori, cæteris paribus: quæ est etiam comparatio quædam, quæ non pertinet ad justitiam distributivam. Et judex in ferenda sententia tenetur favere parti, quæ meliores habet probationes facti, & juris, etiamsi pars adversa habeat alias probabiles: quæ est etiam quædam comparatio personarum litigantium, in jure fundato in probatione, quæ se habet sicut dignitas personæ in alio casu de beneficio: & nihilominus illa comparatio non pertinet proprie ad justitiam distributivam, sed potius ad commutativam. Ac denique illa æquitas, quæ servatur in dando beneficio digniori plus differt a proportione geometrica, quam hæc differt ab arithmetica: si ergo illæ duæ constituunt diversas species justitiæ, a fortiori illa non pertinebit ad justitiam distributivam, sed ad aliam. 2. Ratio. Responsio. Refellitur

10 Propter hoc vero dicere posset aliquis, talem actum non pertinere ad justitiam distributivam, sed ad commutativam, quia in eo magis attenditur proportio, seu æqualitas rei ad rem: id est, inter jus dignioris & beneficium, quod ei confertur: sæpe enim contingit jus aliquod convenire uni personæ per comparationem ad alias: illo vero constituto, ex justitia com- Aliorum responsio.

commutativa servandũ esse. Quę sententia est forte probabilis: communiter tamen non recipitur: quia justitia commutativa præcise sumpta non læditur dando beneficium digno: quia hoc ipso, quod dignus est habet sufficientem ęqualitatem rei ad rem respectu talis beneficii: propter quod iuxta communem sententiam ille non obligatur ad restituendum. Accedit, quod ille dignior non læditur in bonis propriis quorum sit dominus: & ideo eius lęsio contra justitiam commutativam non est. Denique potest hic accommodari argumentum supra factum: quod ęquitas, quæ in hac electione dignioris servatur, plus distat a rigorosa ęquitate arithmetica, quam a geometrica: vel etiam quam inter se differant arithmetica, & geometrica ęqualitas: ergo si ob eam causam negatur pertinere ad justitiam distributivam, negandum etiam est pertinere ad commutativam. Neque defuerunt qui ita sentirent, dicentes, illam non esse justitiam aliquam, quia non spectat ad aliquam æqualitatem propriam, sed solum ad fidelitatem, quam ministrer publicus debet Ecclesiæ, seu Reip. Verumtamen quidquid sit respectu Reipublicæ, respectu tamen eorum, inter quos sit electio, negari non potest, quin aliqua injuria fiat digniori, dum alius illi præfertur: quod adeo videtur per se notum, ut omnes homines ita sentiant: ergo e contrario servare digniori ius suum, alicuius justitia actus est.

Rejicitur.

11 Accedit prętterea (& auget difficultatem, quam posuimus) quia justitia distributiva non solum interdũ non distribuit bona inter distinctas personas juxta geometricam proportionem, verum etiam aliquando respectu unius personæ tantum servat ęquitatem sine ulla comparatione ad alias in dignitate, vel merito: ergo proportio inter multos etiam latiori modo sumpta non potest esse adequata ratio obiectiva justitiæ. Consequentia patet ex dictis: & antecedens probatur: quia, si sunt bona communia in Republica distribuenda militibus de illo bene meritis in munere suo, quamvis unus tantum inveniatur, ille suo premio donandus erit: si enim concurrentibus aliis premium reciperet ultra stipendium fortasse ex justitia commutativa debitum, cur illo privabitur, quod unicus sit? Idem constat in provisione cathedræ, vel beneficii, si unus tantum sese offerat, & ille sit dignus. Idem esse potest frequens in distributione honoris, qui nunc quidem inter multos distribuitur, nunc autem uni soli sit. Quod si forte dicant in his actionibus semper includi comparationem ad indignos vel non habentes talem titulum meriti: eadem ratione dicam justitiam commutativam comparare creditorem cum aliis, qui nullum jus habent, ut illi potius, quam aliis solvat.

Quocirca, si omnia exacte pensentur, magna videtur esse similitudo in his omnibus proportionibus inter justitiam commutativam & distributivam; nam utraq; potest circa unum, & circa multos operari: & in actione quæ est circa unum, necesse est, ut utraq; servet ęqualitatem aliquam inter rem, & personam, cum servatur iustitia, necesse est ut ad æqualitatem constituendam intendatur: ergo cum supponamus in tali actu utriusq; iustitię non intervenire nisi unam rem, & unã personam necesse est, ut utraque iustitia possit inter eas ęquitatem servare. Quod quidem in commutativa indubitatum est, in distributiva autem videri potest novum: ratio tamen facta id satis ostendit: quia interdum operatur circa unam personam tantum: ergo tunc etiam operatur faciendo æqualitatem: alias non operatur ut iustitia. Sed in illo actu non interveniunt alia inter quæ fiat æqualitas nisi res, quæ datur, & persona cui confertur: ergo hęc etiam iustitia facit inter eas ęqualitatem. Præterea exempla adducta hoc satis confirmant: quia quando contingit, ut unus tantum miles ex bonis communibus premio afficiatur; nec illi conferendum est omne premium, quod Respublica dare potest, nec minimum quid eius dignitati improportionatum: servanda ergo erit ęqualitas aliqua seu proportio inter dignitatem, & conditiones talis personæ, & premium, quod ei datur. Simile est in beneficio conferendo, etiamsi una tantum persona occurrat, cui detur: quia neq; maximum, neque minimum illi dandum est, sed eius dignitati proportionatum, si fieri potest: idemque suo modo est in honore, ut facile ex dictis intelligitur. Vera est ergo prædicta similitudo inter utramq; iustitiam. Sed præterea est etiam alia: quia utraq; etiam potest operari circa multas personas, aliquid singulis ex iustitia conferendo, atq; etiam inter multas, uni potius, quam aliis totum aliquid ex iustitia dando. Rursus in utraq; functione ambæ servant æquitatem; interdum inter rem, quæ datur, & eius personæ cui datur; quod, omnibus pensatis iuribus aliarum personarum ex iustitia pręferendum est: aliquando vero inter proportionem, seu comparationem proportionum, non tantum per accidens, sed etiam per se, ut etiam in iustitia commutativa declaravimus. Videtur ergo ex dictis omnibus concludi, non posse has iustitias pręcise distingui ex habitudine seu ordine ad huiusmodi varias proportiones, seu æqualitates: & consequenter adæquatam rationem iustitiæ distributivæ non posse consistere in illa æqualitate proportionum constituenda.

Conclusio totius discursus.

Diversitas inter justitiam commutativam & distributivam expenditur.

13 Sed hinc fortasse sumet aliquis occasionem incidendi in opinionem Buridani supra insinuatam ex l.5.Ethic.q.7.|dicentis iustitiam commutativam & distributivam non esse virtutes specie distinctas, sed distincta nomina significantia eandem virtutem sub diversis conceptibus inadęquatis per ordinem ad diversas materias seu functiones. Quam sententiam nulla ille ratione confirmat: sed tantum solutionibus rationum, quibus illa distinctio probari solet, utens tacite illo axiomate: non esse distinctionem rerum admittendam sine necessitate: vel illo frustra fieri per plura ubi unum sufficit. Quod argumentum non esset contemnendum, si ille adduxisset omnes aut fortiores rationes, & positive ostendisset non esse convenientes: nam quomodocunq; solvere aut effugere rationes, non satis est, ut vir prudens novam opinionem inducat. Eo vel maxime, quod revera non affert rationem potissimam, ut ex dicendis constabit. Ex iis vero, quæ hactenus diximus, videtur illa opinio suaderi, non tantum fugiendo argumenta, sed positive ostendendo identitatem. Quia illæ iustitiæ conveniunt in omnibus functionibus, & in omnibus modis constituendi æqualitatem, & in omnibus respectibus ad unam, vel plures personas; ergo sunt una virtus: nam identitas virtutis non potest melius quam ex actibus, & consequenter ex materia, vel obiecto colligi. Accedit, quod distinctio pervulgata inter has virtutes ex æqualitate arithmetica, & geometrica, ut creditur in Aristotele, & D.Tho. fundata, ruere videtur si vera sunt, quæ posuimus: ergo consequenter opinandum erit virtutes illas non esse distinctas.

14 Ego vero non censeo esse hac in parte a communi opinione recedendum; sed dicendum has virtutes esse distinctas. Quod, propter communem sensum probatiorum auctorum ad plures effectus, & res seu obligationes morales explicandas censeo esse necessarium. Vitium enim acceptionis personarum ex se non est oppositum iustitiæ commutativæ, & præcise sumptum ad restitutionem non obligat: opponitur autem iustitiæ distributivæ, ut nunc suppono: signum ergo est has iustitias esse distinctas. Opinor autem ad constituendam hanc distinctionem eius rationem esse a priori reddendam ex iuribus, & diversitate illorum, & ex diversis debitis, quæ ex illa nascuntur. Et sane merito, quia ius est obiectum iustitiæ: ergo iustitiarum distinctio ex distinctione iurium sumenda est, cum virtutes per obiecta distinguantur, sicut alii habitus, aut potentiæ. Diximus igitur in superioribus, obiectum proprium iustitiæ commutativæ esse ius ita proprium, ut sit proprium rei dominium, vel illi moraliter æquivaleat; quod ibi satis declaravimus. Nunc ergo addimus, pręter hoc ius, dari in hominibus aliud non ita proprium ac rigorosum fundamentum in quadam dignitate, seu conditione personæ, quæ est pars alicuius communitatis, seu Reipublicę, ratione cuius debetur ei aliquid ex bonis Reipublicę, suę dignitati proportionatum: quod ius revera non est dominium, quia talia bona nunquam fuerunt talis personæ: nec ratio-

Prima assertio.

Unde desumenda distinctio inter has justitias.

tione proprii dominii, aut alterius rei propriæ, in qua læsa fuerit, ei debentur. Unde fit etiam, ut longe maius & rigorosius sit debitum, quod ex priori iure nascitur, quam quod ex hoc posteriori: nam magis debetur alicui id, quod est proprie suum, quam id, quod est commune: licet ad illud habeat aliquod ius propter dignitatem personæ, vel aliam similem proportionem. Unde de priori debito omnes Theologi affirmant ex illius læsione nasci obligationem restituendi: de posteriori vero precise sumpto, quamplures, & fortasse, qui melius sentiunt, id negant.

15 Præterea ex rebus ipsis, & exemplis adductis potest hęc iustitia, ac specialis ratio debiti intelligi: nam qui beneficium vel cathedram prætendit, nunquam habuit dominium, vel possessionem eius, vel alterius rei æquivalentis, quam pro altera dederit, habet tamen, si sit digna persona, ius quoddam ad talem rem: quia secundum quamdam æquitatem ei potius quam alteri tribuenda est: eo quod inter partes huius communitatis habeat maiorem proportionem cum tali re, quam aliæ personæ. Unde fit, quod si sint alię personæ ęquę dignæ, nulla earum habeat ius ad talem rem necessarium, ut sic dicam, seu efficax: sed tantum sufficiens; quia cuicunque earum detur, nulli fit iniuria. Atque hinc etiam optime declaratur a posteriori hoc ius esse longe diversum, & inferioris rationis a jure dominii. Quia postquam alicui datum est beneficium, seu munus cathedrę, quia iam habet illius dominium, non potest propter quęcunque alterius merita ęqualia, vel maiora illis privari: fieretque iniuria contra iustitiam commutativam: ergo longe diversum est habere verum ius in re tanquam propria, & habere aliquale ius ad rem communem.

16 Ex his ergo concludo: hanc diversitatem iurium sufficere ad distinctionem constituendam inter iustitias: & hanc esse propriam & primariam rationem distinguendi commutativam a distributiva. Prior pars facile constat ex dictis, quia distinctio virtutum nascitur ex distinctione formali obiectorum. Idem patet ex distinctione aliarum virtutum, quæ sunt ad alterum: sic enim distinguimus gratitudinem v.g. a fidelitate, ex diversa ratione debiti: & observantiam, qua homines colimus, a pietate, qua parentes: & hanc etiam a religione, qua Deum veneramur: quia in his omnibus longe diversa ratio debiti invenitur: ergo similiter in præsenti: nam est eadem vel maior ratio. Posterior autem pars videtur satis concludi ex omnibus hactenus dictis: quia si in hominibus sunt hæc diversa iura, necessarię sunt etiam virtutes, quæ illa observent, & tribuant: eæ autem non possunt excogitari aliæ, nisi justitia commutativa, & distributiva, nisi quis velit novas fingere justitias. Rursus etiam e converso non possunt alio convenienti modo illę justitiæ distingui specie, ut omnia hactenus tractata convincere videntur. Hic autem modus optime illis accommodatur, & juxta illum recte conciliantur, contra quę diximus: nam sive iustitia commutativa operetur circa unum, sive circa multos, aut inter multos: & sive illis reddat omnino ęquale per comparationē rei ad rem, sive cum aliqua proportione necessaria secundum occurrentes circumstantias: semper tamen in hunc finem intrinsecum, & peculiarem rendit, ut jus alterius rigorosum ac proprium servet, quantum potest. E contrario vero justitia distributiva, licet, similibus actionibus, aut retributionibus uti videatur, semper tamen intendit in jus sibi proprium, ut intra eius latitudinem, quantum potest, ęqualitatem etiam faciat. Optima ergo ratione virtutes hę in hunc modum distinguuntur: & recte etiam ratio distributivæ justitię sic explicatur.

Conclusio discursus. Prima pars conclusionis probatur.

Posterior pars probatur.

Mens D. Thomæ & Aristotelis circa dictas virtutes declaratur.

17 SEd quid ad D. Tho. & Aristotelem? Non censeo datam expositionem ab eorum doctrina discedere, sed magis eam declarare. Et sane D.Tho.1. part. qu.21. art.1. solum ait, munus justitię distributivæ esse dare unicuique *secundum suam dignitatem*. In quo indicat hanc virtutem non solum respicere proportionem ad alios, sed etiam proportionem rei datæ ad dignitatem & meritum eius, cui datur, quę proportio non est proprie geometrica sed arithmetica: nam est secundum adæquationem duarum rerum inter se: quamvis inde etiam possit consurgere altera proportio inter varias proportiones, etiamsi de priori ęqualitate nihil minuatur. Et ita concludit ibi D.Tho. Deum servare modum distributivę iustitiæ, quando unicuique rei dat proprietatem, vel actionem debitam suę naturæ, seu illi convenientem. In qua actione constat servari integre & adęquate proportionem inter unamquamque naturam, & proprietatem eius, & (ut ita dicam) unicuique integre solvi, quod ei debitum est: ergo ex sententia D. Tho. iustitia distributiva etiam hanc æqualitatem respicit: & ad eam respicit illam servare cum una persona vel natura, etiamsi illa unica esset in mundo. Cum vero Divus Thomas dixit hanc justitiam reddere debitum secundum dignitatem personæ, indicare voluit (quod nos diximus) jus, quod respicit hæc justitia, non esse proprium ius dominii, aut illi æquivalens, sed quoddam aliud minus proprium, fundatum in tali conditione, vel dignitate rei, cui aliquid proportionatū bonum debitum est. Et fortasse propter hanc causam specialiter dicitur iustitia commutativa constituere ęqualitatem rei ad rem: quia nimirum, cum respiciat proprium ius, & dominium rei, ad eam spectat illammet rem, vel ęquivalentem reddere, quæ alteri sublata est: in qua ęqualitate facienda non respicit conditionem personæ, sed valorem rei: quanquam non excludat quin valor rei vel actionis ex conditione personæ possit minui, vel augeri. Justitia autem distributiva magis respicit conditionem personę, ut res, quæ reddenda est, cum illa servet debitam proportionem. Et sane Aristot.5.Eth. cap.4. hanc potissimum differentiam videtur intendere inter has iustitias: & ideo dixit, in commutativa iustitia non attendi an bonus, vel malus fuerit: sed quę fuerit qualitas nocumenti: in distributiva vero attendi dignitatem personæ, ut expresse dixit in cap.3. explicans etiam hanc dignitatem non esse unam & eandem in omnibus v.g. virtutem, aut nobilitatem, vel quid simile: sed esse conditionem talium bonorum distributioni accommodatam: quod per sese satis clarum est.

18 Quia vero moraliter ac regulariter loquendo, hoc ipso quod distributiva iustitia respicit dignitatem personæ, necessarium consequenter est, ut in distributione bonorum comparationem inter diversos faciat, & inter eos ęqualitatem geometricam servet: ideo Aristot. per hanc actionem, quæ magis frequens, magisque nota est, huius virtutis officium declaravit. Oritur autem illa necessitas: tum ex eo quod hæc iustitia maxime est in persona publica, seu ad quam aliquo modo pertineat bonorum communium dispensatio, quæ ordinarie fit etiam inter plures, quia membra, seu partes Reipublicæ plures sunt: imo ordinarie tot sunt, ut non possit uniuscuiusque conditio & dignitas integre, & ad equalitatem explere, dividendo inter eas finita, & limitata bona Reipublicæ humanę, de qua Aristot. loquutus fuit. Hac ergo ratione declaravit hanc iustitiam per ordinem ad geometricam æqualitatem. Et addi etiam potest, hanc virtutem magis per se respicere hanc æqualitatem, & proportionem inter multos, quam alias virtutes, & præsertim quam commutativam. Quia iustitia distributiva est quasi publica iustitia; respiciens quidem partes communitatis, in ordine tamen ad totum. Est autem magnum bonum, magnaque pulchritudo totius corporis, ut singula membra inter se proportionem servent: & ideo iustitia distribuens communia bona inter membra Reipublicæ, ita respicit bonum uniuscuiusque membri, ut per se ac primario intendat proportionem illam, quæ inter membra ipsa constituitur, ex qua totius Reipublicæ status & pulchrior, & stabilior fit, & in maiori pace servatur: v.g. (ut uno exemplo res tota declaretur) quando in plurium personarum congregatione unicuique proprius locus destinatus est iuxta cuiusque dignitatem; atque, si illa distributio servetur, pulchrior & pacatior est consensus.

Quare iustitia distributiva dicatur præcipue respicere per se proportionē geometricam.

19 Hac ergo de causa iustitia distributiva per se intendit illam proportionem, ut in quo superat commutativam, etiam tunc quando maxime videtur per se servare hanc proportionem inter plures creditores: quia etiam in eo eventu id solum attendit, ut unicuique

fiat

fiat satisfactio rei ad rem, quantum hic & nunc fieri potest. Quod uno verbo dicere possumus: iustitiam quidem commutativam interdum per se attendere ad proportionem inter multos, non tamen propter se, sed etiam in ordine ad rem respectu singulorum: iustitiam autem distributivam attendere illam proportionem non tantum per se, sed etiam propter se: quia illa est veluti adæquata bonis communibus, quoties distribuenda sunt. Propter hoc autem non excludit, quin etiam intendat uniuscuiusque personę dignitatem explere cum æqualitate rei, & personæ, si fieri potest: nam ex hoc etiam altera proportio, & perfectiori modo resultare potest. Neque etiam excludit, quin possit hęc iustitia aliquando commune aliquod bonum sine partitione, aut distributione conferre: quia nimirum illud in suo ordine divisibile non est, licet sit pro dignitate personæ conferendum: & ideo ad hanc iustitiam spectat illud conferre, etiamsi nunc non respiciat illam proportionem in illo singulari actu, sed solum maius ius sibi proportionatum: id est, maiorem dignitatem alicuius personę. Dico autem: *in illo speciali actu*: nam, si ille cum aliis coniungatur, ex omnibus resultat dicta proportio, & prædictum bonum Reipublicæ: ut si unaquæque cathedra digniori conferatur secundum suum gradum, resultabit inter omnes cathedram habentes, etiam inæquales, optima proportio. At denique eadem ratione non excludit hæc iustitia, quin etiam uni personæ tantum, si opus sit, aliquid ex bonis communibus conferat servata moderatione, & adæquatione ad illius dignitatem: nam, ut recte dixit D.Tho. 2.2.q.61.art.1.ad 1. *Iustitia distributiva etiam dirigit hominem, ut in distributione bonorum communium moderationem servet.* Quæ moderatio tantum ex duplici capite desumi posse videtur: scil. ex quantitate bonorum Reipublicæ, & ex dignitate, seu merito eius, cui aliquod ex illis est conferendum: ergo hanc proportionem per se respicit hæc iustitia & quantum est ex se, adæquate illam implet: quia, sicut moderatur largitionem, ne excedat, ita etiam efficit, ne sit diminuta, si facultas bonorum non desit, quod accidentarium est. Et hoc etiam insinuavit D.Th.dict.q.61.art.1.& 2.dicens: hanc iustitiam reddere alteri, quod est aliquo modo suum: quia bona communia, quodammodo sunt uniuscuiusque partis. In quo etiam indicat, & alio modo explicat, quod supra diximus, nempe hanc iustitiam respicere quoddam ius alterius, non tamen ita propriũ & rigorosum, sicut est ius iustitię commutativę. Et in solut.ad 5. expresse dicit iustitiam commutativã, & distributivam non distingui solum secundum unum, & multa, sed secundum diversam debiti rationem: *Alio enim modo* (inquit) *debetur alicui id, quod est commune, alio vero modo id, quod est proprium.* Ex his ergo, ut opinor, sufficienter constat rationem a nobis positam in explicando obiecto, & officio distributivæ iustitiæ esse consentaneam doctrinæ D.Thom, & Arist.

Obiectio.

20 UNa sola superest difficultas: quia ex dictis videtur sequi iustitiam commutativam in reddendo aliquo debito, nunquam respicere ad personæ dignitatem: seu (quod idem est) nunquam reddere alicui personæ, quod ratione dignitatis eius debitum est: consequens est falsum: ergo. Sequela probatur, quia dictum est iustitiæ distributivæ proprium esse respicere dignitatem personę, ut aliquid ei tribuat; ergo alia iustitia distincta nunquam potest officium illud usurpare. Minor autem probatur: quia honor debetur alicui ratione dignitatis, & tamen illum auferre est contra iustitiam commutativam: & idem est de fama, & aliis, ad quæ aliquis habet ius ratione suæ dignitatis. Hæc obiectio ex dictis fere soluta est, placuit tamen illam proponere, ne quis forte in æquivoco laboret circa dignitatem personę quam dicimus iustitiam distributivam respicere, ut quod ei proportionatum est conferat: Solvitur. hoc enim intelligendum est pręcise, & quasi exclusive, nimirum ut propter illam solam rationem secluso alio proprio iure & dominio fiat traditio. Unde, si contingat personam aliquam ratione talis dignitatis, vel officii habere proprium & intrinsecum ius ad certum aliquem honorem: v. g, ad talem locum, aut talem actionem, vel aliud simile tunc habet quędam dominium circa illud tanquam in quoddam emolumentum cum tali dignitate, vel officio coniunctum. Quapropter privare aliquem tali honore esse poterit contra iustitiam commutativam: non quia sit præcise contra dignitatem personæ, sed quia est contra ius proprium, & dominium, quod habet ratione dignitatis, ut si privaretur iurisdictione, vel alia re simili.

21 Est etiam valde considerandum: aliud esse, non auferre ab aliquo famam, vel honorem; aliud vero conferre ei famam, vel honorem: nam aliud prius potest ad iustitiam commutativam pertinere, etiamsi non pertineat secundum per se loquendo, sed solum ex suppositione alicuius iniuriæ, ex qua ortum sit in altero ius propriũ dominio æquivalens. Quod in fama est manifestum: ego enim non teneor ex iustitia commutativa, de se loquendo, alteri bonam famam conferre: teneor tamen non auferre: quia est dominus suæ famæ: non est tamen dominus, per se loquendo, meæ actionis per quam possem illi bonum nomen procurare, si vellem. At vero, si abstuli eius famam, iam teneor ex iustitia commutativa illam restituere: quia per iniuriam illatam alter acquisivit ius proprium in me quoad talem actionem. Imo, quamvis aliquis bonam famam non habeat, si non habeat malam, habet hoc ius proprium, & quasi innatum, ad suum bonum nomen, ut contra iustitiam commutativam sit eum infamare: hoc enim sensu dicitur quis dominus suæ famæ: non quasi sit dominus notitiæ, quam alii de ipso habent: quia fortasse nullam habent: &, licet habeant, non cadit proprie sub dominium alterius: sed dicitur esse dominus famæ, quia est dominus huius immunitatis, ut sic dicam, & moralis dignitatis, quæ est habere in mentibus aliorum bonam æstimationem, seu conceptionem, vel saltem non habere malam; & in hoc dominio læditur, quando infamatur: quare illa iniuria est contra iustitiam commutativam; & obligatio, quæ ex illa oritur ad eam resarciendam, ad eandem iustitiam pertinebit: quamvis absolute, & seclusa iniuria bene loqui de tali persona, ad iustitiam non spectet. Simile ergo est suo modo in honore: nam non inferre alicui contumeliam semper spectat ad iustitiam commutativam; quia unusquisque habet hoc dominium proprium in suum honorem, vel potius in hunc veluti immunitatem, & securitatem ab omni contumelia, ut iustitia commutativa obliget ad illud ius illæsum servandum. Ad tribuendum autem honorem raro obligat iustitia commutativa: quia cum honor sit in honorante, sitque propria actio eius, raro ita cadit dominium alterius, ut illi ex iustitia commutativa debeatur. Et ideo D.Thomas 2.2. quæst.63. art.3. huiusmodi actionem maxime accommodat iustitiæ distributivæ. Aliquando tamen fieri potest, ut alicui personæ ratione particularis dominii: aut iurisdictionis debitus sit talis honor, vel positive exhibendus per aliqua signa honoris, vel saltem non impediendus, si aliter iure suo utatur. Atque ita possunt iustitia distributiva, & commutativa circa hęc omnia operari, semper tamen respiciendo diversam rationem iuris, & debiti. Atque hęc quasi per digressionem dicta sint de propria ratione distributivæ iustitię: necessaria enim visa sunt, ut constet in proprio conceptu distributivæ iustitię ut sic, nullam imperfectionem includi: quod a nobis propositum fuerat: & ut opinor, est evidenter demonstratum.

Quo sensu dicitur aliquis dominus suæ famæ.

Deum veram ac propriam iustitiam destributivam exercere, cum præmia distribuit.

22 EX his autem ulterius concludo, proprie & formaliter esse in Deo iustitiam distributivam, eamq; in distribuendis pręmiis meritorum exerceri. In hac assertione clarius habemus consentientes graviores Theologos, quos infra referemus. Nunc ratione concluditur prior pars ex omnibus supradictis. Primo, quia omnis virtus, omnisque perfectio absoluta, quæ in suo conceptu non includit imperfectionem, Deo est formaliter tribuenda: quia est perfectio simpliciter, ut iam sæpe declaratum est: sed iustitia distributiva est Assertio.

est huiusmodi perfectio, ut fuse probavimus: ergo est formaliter in Deo.

23 Et confirmatur hæc pars, probando secundam: nam, sive in iustitia distributiva consideremus munus servandi æqualitatem geometricam inter multos, sive munus servandi unicuique ius proprium suæ dignitati consentaneum, & aliquo modo deficiens a proprietate & rigore iuris commutativi utroque modo propriissime servat Deus iustitiam distributivam in præmiis iustorum reddendis. Probatur prior pars, quia, licet Deus per se respiciat in unoquoque quantitatem meriti, ut ei condignum prẹmium tribuat, hoc non impedit, quo minus Deus etiam per se primo intendat comparationem, seu proportionem inter multos ex singulis resultantem: nam revera intendit illam distributionem prẹmiorum, tanquam bonum quoddam commune: quod & unicuique accommodari potest adæquate ad eius merita, & toti communitati secundum proportionem geometricam, quæ ad eius pulchritudinem, seu ordinem spectat: ergo cum opera Dei omnibus modis perfecta sint, cumque ipse sit supremus gubernator, ad quem primario spectat commune bonum, & in eo debitam proportionem respicere, non videtur dubium quin Deus in hac distributione hoc bonum per se etiam intendat. Atque hoc magis constabit ex solutionibus argumentorum, quæ in hoc peccant, quod male colligunt, Deum non respicere proportionem inter multos in præmiis reddendis, quia in singulis personis præmiandis solum considerat proprium uniuscuiusque meritum, ut ei æquale prẹmium reddat. Quamquam enim hoc verum sit, si ad singulas personas prẹcise spectemus, nihilominus etiam est verum, Deum in tota hac communitate intendere illam proportionem, & actum adæquatum prẹmiandi omnes iustos, qui ex parte Dei tanquam unus, & simplex considerari potest: per se respicere illam proportionem tanquam adæquatam rationem proximam. Quod ex hac parte satis superque est ad iustitiam distributivam.

24 Quin potius vix potest alio modo iustis distributiva per se, & perfecte exerceri: inter homines enim quantumvis distributio fiat inter multos per hanc iustitiam, necesse est ut in applicatione præmii, vel partis bonorum ad singulas personas, respiciatur ad uniuscuiusq; conditionem, dignitatem, seu meritum: nec per se loquendo aliud est necessarium: id est, si bonum distribuendum sit sufficiens ad conferendum unicuiq; totum id cuius est capax secundum adæquatam proportionem suæ dignitatis: vel, quod perinde est, nisi bonum distribuendum sit in certa quantitate definitum, & totum sit in personas partiendum: nam tunc ad constituendam æqualitatem, necesse est in singulis respicere non tantū dignitatem, vel meritum eius absolute, sed etiam comparative respectu aliorum. Hæc tamen accidentarium est; non enim provenit ex extrinseca ratione iustitiæ distributivę, sed ex conditione vel limitatione boni distribuendi, ut satis in superioribus declaratum est. Unde, quoad hanc partem, bene advertit Soto loco inferius citando, quamvis beatorum præmium ex iustitia distributiva reddatur, nihilominus unumquemq: tantum accipere, quantum absolute meretur: quia bonum illud, quod distribuitur, infinitum est, & non exhauritur, licet unusquisq; accipiat, quantum est capax. Quod dici potest vel propter beatitudinem obiectivam, late tamen utendo voce distributionis: nam bonum illud non dividitur, sed totum unicuiq; datur iuxta suam proximam capacitatem. Vel etiam dici potuit propter beatitudinem formalem, quæ est visio: potest enim mente concipi possibilis cumulus visionum syncategorematice infinitus, ex quo pars aliqua unicuique detur iuxta sua merita.

25 Nec verum censeo, quod quidem afferunt, ex infinito bonorum cumulo non posse fieri distributionem ex iustitia distributiva: quia non potest ille dividi secundum proportionem geometricam: quod esset verum, si necessarium esset totum illum exhauriri in tali distributione. Id vero necessarium non est: quia neque etiam quando Respublica bona communia distribuit, necesse est, ut totum ærarium consumat, si pars eius ad iustam distributionem sufficiat. Ad hanc autem partem definiendam, ut dixi necesse est, ut & ad numerum, & ad merita eorum, inter quos facienda est distributio, respectus habeatur: alioqui non est unde iuste possit quantitas distribuenda limitari; præsertim si supponamus esse in publico ærario copiosam divitiarum multitudinem. Quamvis igitur Deus ex infinito cumulo beatitudinis, sed potius beatitudinem ad iustam distributionem tantam quantitatem per intentionem assumat, & unicuique beato partem adæquatam meritis eius tribuat per hoc non necessario excluditur, quin inter omnes per se, & ex intentione geometricam proportionem observet.

26 Denique quamvis Scriptura divina dicat, servare Deum in distributione præmii æqualitatem, non tamen omnino prætermittit hanc etiam proportionis æqualitatem inter ipsos beatos. Nam Joannis 14. dicitur, in domo patris esse plures mansiones, tanquam diversa loca unicuique pro sua dignitate tribuenda. Unde Matth. 20. supponit Christus Dominus in regno suo esse dextrum, & sinistrum: quæ solum per iustitiam distributivam designari. Et Paul. ad Roman. 2. dicens, Deum redditurum unicuiq; iuxta opera sua, rationem reddit: *Quia non est acceptio personarum apud Deum*: quod vitium, ut Theologi sentiunt, formaliter sumptū, est contra distributivam iustitiam. Quamvis eo modo quo prudens & rationabilis distributio potest ab aliis virtutibus participari; ut iustitia commutativa, & in misericordia declaravimus; posuit etiam acceptio personarum late sumpta aliis virtutibus opponi. Cum ergo non solum dicto loco, sed etiam multis aliis, Scriptura iustitiam divini iudicii per oppositionem ad personarum acceptionem declaret, ut patet etiam ad Colos. 3. & ad Ephes. 6. 1. & Pet. 1. satis indicatur, iustitiam distributivam in illo iudicio locum habere. Sic etiam multi intelligunt verba illa Matth. 20. *Voca operarios, & redde illi mercedem*: quamvis in illo loco magis indicetur forma commutativæ iustitiæ. Ex parabola autem de talentis, quæ habetur Matth. 25. magis elicitur distributiva: nam in illa is, qui quinque talenta lucratus fuerat, super quinque civitates constituitur, qui vero duo, super duas: & similiter Luc. 19. qui decem mnas comparaverat, decem civitatibus præfertur; qui vero quinque cum geometrica proportione præficitur civitatibus quinque.

Ostenditur dari hanc justitiam in Deo, prout respicit speciale debitum.

27 Super dicendum de altera parte, seu consideratione iustitiæ distributivæ: quæ est reddere aliquid secundum proprium & speciale debitum talis iustitiæ: nam, ut ex dictis suppono, sine hoc debito non potest intelligi talis iustitia distributiva, quæ sit specialis virtus. Nam quando coniungit geometricam proportionem esse debitam ex iustitia commutativa, ipsa illam facit: quando vero accidit deberi ex misericordia, quia illam efficit: quando ex observantia, similiter; & sic de aliis; quia unaquæque virtus sufficit ad explendam suam intrinsecam obligationem, & intrinsecum modum, ordinem, ac circumstantias eius. Propter hæc ergo non esset necessaria specialis iustitia, nisi interveniretur speciale debitum, & ius, quod illum requireret: quale est illud, quod in iustitia commutativa nos declaravimus. Ut ergo omni ex parte probemus in Deo esse hanc iustitiam, eamque servari in retributione præmiorum, non satis est ostendisse ibi intercedere, ac servare geometricam proportionem, etiam per se intentam: nam iustitia commutativa interdum potest hoc facere; & præsertim si illa adiungatur aliqua alia virtus, quæ habeat curam boni communis, & providentię, de qua infra dicam. Sed oportet, ut ostendamus intervenire in hoc negotio proprium debitum, & ius iustitię distributivæ. Quod sane difficile videri potest in nostra sententia; quia iusti unicum tantum habent jus ad præmium recipiendum a Deo, scilicet ius meriti: diximus autem supra, hoc ius esse obiectum cuiusdam iustitiæ commutativæ divinæ: ergo illud ius non potest esse iustitiæ distributivæ: quia ex nostra sententia unum & idem ius non potest ad utramque iustitiam pertinere. Proponitur difficultas huius doctrinæ.

28 Tribus ergo modis potest hæc res explicari. Primus

Primus modus explicand. difficultatem.

mus est, in hac retributione meritorum inveniri iustitiam distributivam quantum ad formam, & quantum ad æqualitatem proportionis per se intentam; non vero quantum ad obligationem, & debitum proprium & speciale iustitiæ distributivæ: quia in hac parte vincere videtur commutativa propter rationem factam. Hæc responsio est probabilis: a nobis tamen recipi non potest: tum quia in rigore non succumbit difficultati, & fatetur actum illum Dei non habere formalem rationem iustitiæ distributivæ: vel (ut more nostro loquamur) non esse actum quasi elicitum a propria iustitia distributiva: sed solum habere quandam similitudinem cum illa: oppositum autem in conclusione posuimus; & rationes pro illa factæ hoc concludere videntur: tum etiam propter alia, quæ statim adiiciemus.

Secundus modus. Rom. c. 8.

29 Secundo ergo modo possumus hoc explicare; dicendo esse in iustis duplicem titulum ad beatitudinem. Prior est titulus meriti vel proprii, vel Christi sibi applicati: alius est titulus ipsius gratiæ & dignitatis personæ constitutæ in statu filiationis divinæ, iuxta illud: *Si filii & hæredes*. De priori ergo titulo procedit ratio facta, ideoq; de illo conceditur pertinere ad justitiam commutativam, & non ad distributivam. Deficit autem dicta ratio, quia prætermittit posteriorem titulum, in quo potest habere locum propria ratio distributiva. Quia hęc, ut diximus, respicit jus fundatum in sola conditione & dignitate personæ: huiusmodi autem est hic titulus fundatus in dignitate gratię. Quod potest ita declarari: nam licet omne meritum secludamus, habenti gratiam, ex vi, & natura ipsi gratiæ debetur gloria, & similiter pluribus habentibus inæquales gratias debentur inæquales gloria cum geometrica proportione: ergo, cum Deus det gloriam iustis, & tanquam hęreditatem filiis, & tanquam mercedem operariis, recte intelligimus priori modo servari distributivam justitiam; dignioribus filiis maiorem partem hęreditatis conferendo in ea proportione, in qua unus alium in dignitate excedit: hanc enim proportionem interdum servandam esse in hęreditate distribuenda etiam jureconsulti intellexerunt, ut patet ex l. *Si ita scriptum*, ff. de libr. & posthum. & l. *Clemens*. ff. de hęred. inst. Sed ibi solum juxta voluntatem testatoris consideratur proportio & ideo ad justitiam commutativam spectabit (ut opinor) illam servare, quia voluntas testatoris hoc jus confert: hic vero ex intrinseca natura & dignitate gratię oritur hoc jus & proportio, ideoque magis videtur ad justitiam distributivam spectare.

Secundus modus dicendi refellitur.

30 Hæc sententia est probabilis, & aliqua ratione defendi potest, ut paulo inferius in sequente puncto explicabo. Quatenus vero non ponit aliam rationem distributivę justitię in distributione glorię, mihi non placet. Primo quidem, quia illa non videtur ita propria justitia, cum etiam obligationem & debitum justitię non inducat: nam gratia per se non obligat Deum ex justitia ad dandam gloriam: imo, licet daremus adiungi promissionem, si hęc non respiceret merita, induceret ad summam obligationem fidelitatis non justitiæ. Unde Conc. Trid. sess. 6. c. 16. considerans in vita æterna duplicem illam rationem hęreditatis, & mercedis, priori modo vocat illam gratiam filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam: posteriori autem modo vocat mercedem, & coronam justitiæ. Secundo, quia vita ęterna sub illa ratione non habet rationem pręmii. Theologi autem, cum dicunt Deum servare justitiam distributivam in præmio reddendo, loquuntur formaliter de pręmio ut sic, & de illo etiam procedunt multa ex dictis circa superiorem assertionem.

Tertius & verior dicendi modus.

31 Tertio ergo modo dicendum censeo; jus illud, quod justi habent ad pręmium, in meritis suis fundatum, sub diversis rationibus ad commutativam, & distributivam justitiam pertinere: quatenus enim jus illud non utcumque est proportionis & dignitatis, sed commutationis cuiusdam, in qua homo suo modo confert de suo cum divina gratia aliquid condignum, per modum pręmii beatitudinis, ex conventione & pacto, eatenus jus illud spectat ad justitiam commutativam. Diximus autem supra, quia hoc ius respicit: Deum ut debitorem: ideo non posse non deficere aliquo modo ab illo rigore, quem inter homines habet ius iustitiæ commutativę: quia nimirum necessario subordinatur tale ius superiori iuri, seu supremo dominio, quod Deus habet in omnia creata, & in omnia creaturarum iura. Unde fit ut non cogatur Deus quasi ab extrinseco ad implendum & servandum tale ius, sed solum ex rectitudine sibi intrinseca ad id inclinetur, & ex suppositione etiam necessitetur. Hinc ergo nunc colligimus, ius hoc sub hac ratione spectatum, quatenus non obligat Deum ad dandam rem simpliciter alienam, sed ad suam propriam communicandam: & quatenus magis innititur rectitudini, & verbo ipsius Dei quam proprietati ipsius creaturæ: ac denique quatenus aliquo modo deficit a rigore iuris commutativi humani: eatenus pertinere, seu inducere, debitum distributivę iustitiæ: nam, cum hęc duo debita in hominibus adequate dividant particularem iustitiam, quantum aliquod ius ab una deficit, tantum ab altera participatur. Hac ergo ratione illa eadem virtus per quam Deus retribuit pręmia meritis secundum propriam rationem iustitię distributivę debitum solvit, non solum propter geometricam proportionem, sed etiam propter propriam rationem talis debiti.

32 Nec vero inde fit hanc iustitiam Dei non esse proprie commutativam, aut distributivam: sed potius sequitur esse utrumq; formaliter & eminenter: ad eum modum, quo dici solet scientiam Dei esse practicam, & speculativam formaliter & eminenter: non quia neutra sit proprie, sed quia utriusq; veram formalem rationem habet unitam sub eminentissima ratione scientiæ. Sic ergo de iustitia Dei ratiocinandum censeo. Cogitari tamen potest quędam diversitas: nam scientia est speculativa, & practica in ordine ad diversa obiecta materialia, seu diversas res scitas, quæ ad scientiam divinam comparantur, ut primarium, & secundarium obiectum. Justitia autem divina respectu unius & eiusdem iuris secundum diversas considerationes eius habet rationem commutativæ & distributivæ. Quo fit, ut hęc duo non sint proprie in Deo duo attributa: quia non sunt a nobis concipienda per modum duarum virtutum moralium habentium propria obiecta, & actus distinctos: sed ad unum attributum, & quasi una virtus divina, quæ secundum diversas considerationes, vel inadæquatas convenientias cum diversis virtutibus humanis illas plures denominationes recipit.

Quid Theologi de justitia Dei sentiant?

33 Atque hinc fortasse factum est, ut illa iustitia simpliciter loquendo, distributiva potius quam commutativa vocetur: imo aliquando illud prius affirmetur, & hoc posterius negetur. Quem modum loquendi nos aliquando usurpavimus: non est tamen res diversa, sed hic magis explicata. In utroque autem imitati sumus. D. Tho. qui frequentius simpliciter affirmat in Deo esse justitiam distributivam, negat autem commutativam, ut patet l. 1. cont. Gent. cap. 93. & in 2. d. 27. art. 3. Quam sententiam confirmant 1. p. quæst. 21. art. 1. Citari autem solet Capreolus, quod dixerit, D. Th. retractasse hanc sententiam, quantum ad proprietatem iustitiæ distributivæ. Sed nec D. Thom. id fecit, nec Capreolus dicit. Nam quod in 1. 2. qu. 114. art. 1. D. Th. dicit: in hominibus non esse iustitiam simpliciter respectu Dei, non est priori doctrinæ contrarium: nam illa particula *simpliciter*, non excludit proprietatem, & veritatem iustitiæ, sed excludit eum rigorem iustitiæ, quia gratiam aliquam, vel promissionem eius non præsupponit: quod patet ex illis verbis: *Meritum hominis apud Deum non esse potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis*. Ex hac tamen præsuppositione non negat D. Thomas posse veram & propriam iustitiam. In 3. vero p. q. 1. art. 2. iuncta ratione ultima corporis articuli cum solutione ad secundum, clare sentit inter Christum & Deum fuisse iustitiam simpliciter: quia ibi ex parte Christi nulla fuit gratia præsupposita, quæ ipsi Christi satisfacienti & merenti proprie & in rigore facta fuerit. Nunquam ergo D. Th. negavit (quod multis locis expresse docuit) aliquam veram & formalem iustitiam esse in Deo, & presertim distributivam.

34 Addit vero Capreolus in 2. dist. 27. artic. 3. ad 1. quod D. Tho. prioribus locis de commutativa negare visus est, in posterioribus emendasse, vel declarasse. Nam quando negat (inquit) inter Deum, & craturam posse esse justitiam commutativam, considerat creaturam, seu hominem & actiones eius secundum proprias vires, & secundum valorem, & efficaciam, quam ex se habere potest ad obligandum Deum ex justitia: at vero considerandum actum hominis, prout est ex motione Spiritus sancti, & ex gratia, habet æqualitatem cum præmio. Et ideo ex sententia Capreoli sic interpretantis D. Tho. *in præmiatione actus meritorii servatur justitia commutativa, non solum secundum quid, sed simpliciter*: non tamen propterea excludenda est distributiva ut jam declaravi. Ego autem, ut verum fatear, non invenio ita expresse dictum a D. Thoma: inter nos & Deum esse propriam commutativam justitiam, licet in 2.2. quæst. 61. art. 4. ad 1. dicat: *in divino judicio attendi rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis*. Quæ verba favent prædictæ sententiæ: habere tamen possunt interpretationem, ut infra dicemus, agendo de justitia punitiva. In 3. vero par. q. 85. per totam satis declarat in satisfactione nostra erga Deum, intervenire justitiam commutativam: hanc vero esse imperfecta ex parte nostra, quia deest æqualitas. Cum ergo in priori loco jam citato hanc æqualitatem ponat in satisfactione Christi, & inde concludat esse simpliciter, & perfecte iustam, plane sentit posse aliquam iustitiam commutativam veram & perfectam esse apud Deum seclusis imperfectionibus. Unde potius existimo, quando aliis locis D. Tho. ita loquitur, ut absolute neget Deo justitiam commutativam, humano seu philosophico modo de iustitia commutativa fuisse locutum, ut inter homines invenitur, cum eo rigore, qui imperfectionem involvit, ut supra declaravimus: non tamen secundum illum conceptum communem commutationis seu solutionis proprii juris & debiti, cum æqualitate rei ad rem, seu actionis ad mercedem, in quo nulla imperfectio involvitur. Et in hoc constituit differentiam inter commutativam, & distributivam: nam distributiva, etiam prout in hominibus est, formaliter non includit imperfectionem, ut satis declaravimus. Dico autem *formaliter*, quia materialiter includit imperfectionem habitus, vel actus creati, & limitati; quod commune est omnibus perfectionibus simplicibus, prout in creaturis reperiuntur.

35 Eodē fere modo loquuntur sectatores D. Tho. ut de Capreolo iam vidimus, qui idem habet in 1. dist. 45. quæst. 1. art. 1. concl. 14. quem locum ipse postea in secundo declaravit. Idem tenet Caietanus 1. par. q. 21. art. 1. & 2.2. qu. 61. art. 4. circa ad 1. Ferrarien. 1. cont. Gent. c. 93. Soto lib. 3. de iust. quæst. 5. art. ult. & lib. 3. de natur. & grat. cap. 7. & idem tenet Richard. in 4. dist. 46. art. 1. quæst. 1. Alii vero Scholastici, vel non satis considerarunt rationes formales harum virtutum secundum se, sed nimis materialiter prout sunt in hominibus. Vel certe consìderarunt creaturam secundum se tantum: & non prout operantem ex gratia, & sub promissione & pacto cum Deo inito.

Justitiam distributivam Deo promissionem supponere.

Rationes dubitandi pro utraque parte proponuntur.

Dubitari non potest, an iustitia distributiva Dei ad actuum suum necessario supponat promissionē, seu pactum, sicut de commutativa diximus. Et ratio dubitandi est, quia D. Th. supra non solum in operibus gratiæ, & præmiis meritorum, sed etiam in operibus naturæ, tribuit Deo iustam distributionem. Unde ita concludit: *Ordo universi, qui apparet, tam in rebus naturalibus, quam in voluntariis demonstrat Dei justitiam.* Idque confirmat testimonio Dionysii cap. 8. de Divinis nominibus dicentis: in hoc veram Dei esse iustitiam, quia omnibus tribuit propria secundum uniuscuiusque existentium dignitatem. Et ratione confirmari potest: nam hæc dispensatio prudens & proportionata, quam Deus facit, actus est alicuius virtutis voluntatis eius: ergo necesse est constituere in voluntate divina aliquod attributum, a quo tanquam a propria virtute actus ille eliciatur: sed hæc virtus non videtur esse alia, nisi iustitia, cum respiciat aliquam rationem debiti. Nec potest esse alia nisi distributiva, tum quia servat geometricam proportionem; tum etiam, quia alia nova justitia esset in Deo constituenda. Constat autem hunc actum iustæ dispensationis naturalium proprietatum, concursuum, &c. non supponere aliquam Dei promissionem: ergo iustitia distributiva absolute illam non requirit. In contrarium autem est; primo, quia diximus adæquate eandem esse in Deo iustitiam commutativam, & distributivam: ergo, si illa promissionem supponit ad suum actum etiam hæc. Secundo, quia sine proprio debito, quo violato iustitia committeretur, non intercedit propria ratio justitiæ; seclusa autem promissione non potest esse in Deo hoc debitum: ergo. Tertio, quia seclusa promissione, quidquid considerare-tur ex parte creaturæ, ratione cuius diceretur illi aliquid deberi, potius est indigentia quædam, & necessitas, quā ius ad talem rem; ut, cum dicimus igni deberi concursum, ut calefaciat, magis significamus ignem indigere concursu, quam quod habeat ius aliquod ad illum: sed ubi non est ius aliquod, nec vera iustitia esse potest: ergo. Et hinc oritur confirmatio: nam ad res inanimatas, vel irrationales non potest esse propria justitia: quia revera non sunt capaces alicuius juris: nam ius proprie significat quippiam morale, quod solum in intellectualibus locum habet: hæc autem dispensatio æque versatur circa res inanimatas: ergo non est ex propria iustitia distributiva.

36 Propter hæc ergo dicendum censeo propriam iustitiam distributivam, de qua nos locuti sumus, solum versari circa personas, & necessario supponere pactum vel promissionem, ut suum actum, seu munus exerceat. Priorem partem probat efficaciter ultima ratio facta. Unde cum justitia dicitur esse ad alterum, omnes intelligunt illum alterum debere esse personam ratione seu intellectu utentem, sicut enim amicitia, gratitudo, fidelitas, & similes virtutes non possunt esse, nisi inter intellectuales personas, ita nec propria justitia. Quocirca D. Th. cit. loco, vel latius loquitur de justitia distributiva Dei, quam nos locuti sumus; interdum enim omnis distributio cum proportione geometrica potest dici justa distributio, quamvis non semper ad propriam justitiam distributivam pertineat: vel certe illo notiori exemplo declarare voluit, quod sicut in hac naturalium proprietatum dispensatione servat Deum propriam distributionem, ita in materia justitiæ servabit etiam propriam iustitiam. Vera sententia.

37 Alia vero pars probatur etiam sufficienter aliis rationibus secundo loco factis. Quamvis non omnes auctores hanc partem admittant: etiam supposita priori, quæ magis certa est. Putant enim aliqui, si absque ullo pacto, vel promissione Deus crearet hominem in gratia, daret illi virtutem & auxilium ad operandum, opera eius fore digna præmio, & consequenter ad Deū ratione distributivæ justitiæ, pertinere etiam tunc proportionatum præmium reddere pro illis. Et in hoc sensu dicunt multis ex discipulis D. Th. in materia de merito; ad nostrum meritum de condigno non esse necessarium pactum, vel promissionem Dei: quam interdum acceptationis nomine significant. Addunt vero in eo genere justitiæ, & meriti, præmium deberi merito, non tamen Deum debere illud, sed tantum unam rem esse debitam alteri, id est proportionatam & consentaneam. Quomodo videtur sentire Caietan. 1. 2. quæst. 114. art. 1. iuncto art. 3. ubi alii Moderni eodem modo loquuntur: & Franc. Romer. libr. de verit. & necess. oper. verit. 22. Sed licet verum sit (quod solum dicti auctores intendunt) opera nostra, quatenus a gratia procedunt ex vi & natura ipsius gratiæ habere quandam proportionem condignitatis ad præmium: nihilominus tamen verum etiam est eis non deberi ex propria justitia præmium, nisi in promissione & pacto Dei fundetur, ut latet Bellar. l. 5. de justif. cap. 14. Hosius in conf. Polonica cap. 73. ostendit hanc esse Scholasticorum sententiam. Et ratio est eadem, quam sæpe tetigimus: quia Deus absq; promissione non potest constitui debitor simpliciter, ita ut sit iniustus negando debitum: iustitia autem propria de qua locuti sumus talis est, ut hanc necessitatem debiti includat. Et confirmatur a simi-

simili,nam homo vel angelus in puris naturalibus creatur per bona opera moralia, & connaturalia meretur beatitudinem naturalem, vel aliquod aliud præmium proportionatum talibus operibus: certum est autem non deberi illis ex aliqua iustitia. Ad eundem vero modum comparanda sunt opera procedentia ex gratia ad præmium vitæ æternæ seclusa promissione: esset ergo tunc condignitas, vel etiam suo modo æqualitas inter opus meritorium,& meritum præmium: non tamen esset vera iustitia ex parte Dei in illius retributione.

SECTIO IV.

An sit in Deo justitia legalis, vel alia per quam meritis præmia retribuat absque promissione.

1 QUæstio hæc optime in hunc locum cadit, ut post iustitias particulares aliquid etiam de generali dicamus. Nasciturque præsens quæstio, ex resolutione proximæ dubitationis: in qua petitur, quando non præcedit promissio dandi præmium, vel proprietatem naturæ debitam, a quanam virtute, seu attributo Dei talis actio procedat. In qua re est vulgaris responsio pertinere huiusmodi actiones ad quandam iustitiam Dei late sumptam, quæ nihil est aliud, quam decentia divinæ voluntatis, iuxta sententiam Anselmi in Proslog. cap. 10. dicentis: *Ab Deus justus es, non quia reddis, quod debes, sed quia facis, quod decet te summe bone*: ubi secluso debito non agnoscit aliam iustitiam, nisi decentiam divinæ voluntatis. Hæc vero responsio nimis generalis est: nam, ut recte notavit Scot. in 4. dist. 46. qu. 2. iustitia Dei in illa generalitate sumpta, prout dicit condecentiam divinæ bonitatis etiam misericordiam Dei complectitur: quia decens est Deum misereri: imo omnia attributa, quæ in divina bonitate esse intelligimus, comprehenduntur sub illa decentia divinæ voluntatis. Potest etiam hæc decentia intelligi, & ex parte obiecti, & ex parte ipsius voluntatis divinæ. Ex parte obiecti, decens est Deum misereri creaturæ suæ, & reddere illi mercedem, si bene operatur: & similiter punire male operantem. Item etiam dicere verum, si loquitur, & solvere, quod promittit, maxime Deum decet. Hæc enim omnia sunt obiecta voluntatis divinæ: secundaria tamen eo modo, quo in nobis actus exterior est obiectum interioris actus. Formaliter etiam pertinet ad divinam voluntatem, ut in se habeat perfectionem, seu virtutem, qua naturaliter est propensa ad hæc omnia, quæ decentia sunt. Quomodo dicunt etiam Theologi cum Dionysio sese communicare esse conveniens divinæ bonitati: id est maxime decens. Et hanc reddunt ut potissimam rationem divinorum operum, etiam supremi, qualis fuit incarnatio filii Dei. Decentia igitur divinæ voluntatis quippiam valde generale est, & omnia attributa voluntatis complectitur, non ergo recte explicatur illo modo, cuius attributi hoc opus sit: non est enim omnium simul, quia nec veritatis, nec fidelitatis est, ut per se patet: nec etiam videtur esse liberalitatis, aut misericordiæ, cum in eo spectetur aliqua ratio debiti.

Prima sententia.

Rejicitur.

2 Nihilominus dici potest hoc opus non esse extra latitudinem misericordiæ, seu generalis beneficentiæ, quæ est veluti actus exterior amoris. Primo quidem: quia ut supra dicebam, hoc debitum proprium nullum est ex parte Dei: sed potius ex parte creaturæ est quædam indigentia cum quadam proportione rei indigentis ad aliam, quam postulat ad suum convenientem modum, &c. ergo tale debitum donare non est extra latitudinem misericordiæ: ut si diceremus terræ sitienti deberi aquam, ut germinare possit: non propterea excluderemus, quin pluviam congruentem, suo tempore illi tribuere sit opus misericordiæ. Unde David misericordiam a Deo postulans aiebat: *Anima mea sicut terra sine aqua tibi.* Secundo idem explicari potest: quia supra dicebamus misericordiam, quando inter multos fit, etiam servare suam proportionatam distributionem, sicut charitas servat ordinem suum. Sicut ergo, quamvis Deus dando rebus proprietates, vel concursum, servet proportionem ad uniuscuiusq; naturam, hoc non tollit, quin illa sit quædam prudens distributio intra latitudinem misericordiæ, seu beneficientiæ contenta.

3 Quæ quidem responsio satisfacere posset, si res solas naturales, & proprietates vel concursus, singulis debitos spectaremus: considerando tamen multa alia, quæ sub divina providentia continentur, non videtur omnino satisfacere. Primo, quia in punitione malorum non habet locum illa consideratio: & tamen ibi aliqua ratio iustitiæ, & debiti intercedit. Secundo, quia in premio etiam bonorum aliquid amplius intervenire videtur, quam misericordia, etiam seclusa promissione: namque non solum indigent præmio, sed etiam secundum quandam specialem decentiam illis debitum est. Tertio idem fit argumentum in Christi humanitate, cui dicimus ratione assumptionis, deberi gratiam, virtutes, &c. Et tamen non videtur illa esse sola misericordia, sed maior quædam decentia, quæ fere moralis necessitas censetur. Simileq; argumentum sumi potest ex aliis operibus, providentiæ divinæ, in quibus Deus servat eam proportionem vel ordinem rerum, qui statui, vel commodis universi maxime expedit. Neque satis est dicere huiusmodi providentiæ opera pertinere ad sapientiam & prudentiam divinam: nam hoc est verum ex parte intellectus: nihilominus tamen iudicio prudentiali intellectus respondet in voluntate aliqua virtus, seu perfectio, quæ operatur secundũ tale iudicium prudentiæ. Et de hac inquirimus, quæ sit respectu talium actionum

Quæstionis resolutio.

4 PRopter hæc posset poni in Deo quoddam attributum ratione distinctum ab aliis: quod iustitia generalis, seu providentialis, ut sic dicam, vocetur. A qua sententia non videtur abhorrere Sco. in 4. dist. 46. q. 3. ubi tractans de distinctione inter misericordiam & iustitiam Dei distinguit duplicem acceptionem iustitiæ. Una est prout significet decentiam divinæ bonitatis. Et hoc modo ait, misericordiam non condistingui a iustitia, sed sub illa comprehendi, ut paulo antea nos obiiciebamus. Alio modo ait, iustitiam sumi, prout respicit aliquo modo iustum ex parte creaturæ, quatenus scil. unaquęque exigit suæ naturę, vel actioni proportionatum est: & hoc hoc modo ait iustitiam Dei esse attributum ratione distinctum a misericordia Dei. Et eandem fere distinctionem supponit ibi Richar. art. 2. q. 2. quamvis ille iustitiam, prout condistinguitur a concedentia divinæ bonitatis, solum declaret in ordine ad merita, vel demerita hominum: Scotus vero latius de illa loquitur, & locum habere censet etiam circa res naturales, prout unicuique attribuitur secundum exigentiam eius. Obscurius vero Alen. 1. p. q. 39. memb. 2. distinguit iustitiam (etiam prout significat decentiam divinæ bonitatis) a misericordia, quam dicit esse *superabundantiam pietatis divinæ*: quibus verbis videtur idem significare, nimirum misericordiam esse, quando nulla omnino ratio debiti, seu exigentiæ ex parte creaturæ intervenit; iustitiam vero esse quoties hæc intercedit. Unde cum hę auctores, præsertim Scot. & Alens. non ponant in Deo propriam iustitiam commutativam, constituere videntur in Deo aliud genus iustitiæ latius dictæ, quæ sit attributum distinctum a misericordia, & ab aliis attributis specialibus. Hæc ergo sententia videtur mihi probabilis: si non excludat ea, quæ de propria iustitia hactenus diximus, ut recte explicetur: quod nos per proportionem ad ea, quæ de iustitia humana.

5 Distinguuntur ergo Theologi, & Philosophi morales in nobis duplicem iustitiam, scil. generalem, & specialem. Et hanc posteriorem subdividunt in distributivam, & commutativam: de quibus iam satis dictum est. Iustitia vero generalis, ut supra tetigi, tribus modis dici potest: primo universalitate prædicationis. Et hoc modo quælibet virtus est iustitia, & quatenus omnis virtus in suo medio servat debitam proportionem, æqualitatem quandam constituere videtur. Nunc vero non agimus de hac acceptione iustitiæ: sic enim nihil aliud est iustitia generalis, quam virtus in genere suo. Secundo modo dicitur iustitia generalis collectione: quomodo iustitia Christiana dicitur esse gratia cum concentu virtutum omnium & donorum infusorum, ut insinuat Conc.

Triplex acceptio justitiæ generalis.

Prima.

Secunda.

Conc.Trid.sess.6.c.7.& moraliter dicitur homo justus, qui omnibus virtutibus ornatus est. Et justitia generalis hoc modo sumpta, & ad Deum applicata nihil aliud est, quam decentia divinæ bonitatis: & secundum rationem distinguendo attributa, est collectio omnium virtutum moralium, quæ in divina voluntate esse intelliguntur: secundum rem autem, & adæquatam rationem formalem, est rectitudo & bonitas simplicissimæ divinę voluntatis. Ideoq; nec de hoc modo justitię generalis nunc loquimur. Tertio ergo modo dicitur iustitia generalis, tantum in materia, vel causalitate licet in suo esse sit etiam virtus specialis. De hac autem justitia, quę legalis etiam appellatur, est controversia inter Scholasticos, an detur in nobis talis justitia distincta non solum a commutativa, & distributiva, sed etiam ab obedientia, per quam legibus paremus: & a pietate, per quam non solum parentes, sed etiam patriam prosequimur: & a charitate, qua post Deum communem bonum Reipublicæ maxime diligimus, & ad illud possumus actiones illarum virtutum referre.

Tertio.

Justitiæ legalis ratio declaratur.

6 SEd, quoniam prolixum esset, & præter præsens institutum singulas de hac re opiniones referre, & examinare: quæ mihi magis placet, & D. Tho. doctrinæ videtur conformior, est, dari in nobis justitiam legalem a reliquis virtutibus moralibus. Ab aliis quidem, quæ versantur circa passiones, quia non circa illas, sed circa operationes versatur. Ab aliis vero, quæ etiam sunt circa operationes ad alterum, & sunt partes potentiales justitiæ, quia non est pars potentialis, sed subiectiva. Ab aliis autem partibus subiectivis, ut sunt justitia commutativa, & distributiva: quia in subiecto respicit quendam peculiarem modum juris distinctum a juribus, quæ aliæ iustitiæ respiciunt. Si enim hæc iustitia legalis vera justitia est, ut supponimus, necesse est, ut jus aliquod pro obiecto habeat, illudq; alteri reddat, vel illæsum conservet: & eadem ratione ut sit distincta justitia, necesse est, ut aliquod jus sibi proprium, & speciale respiciat. Et in hoc explicando est tota difficultas. Ad quam declarandam uti soleo distinctione vulgata apud Juristas de duplici dominio, scil. universali, seu alto: & particulari, seu inferiori, vel basso, ut ipsi loquuntur. In Republica enim unaquæq; persona habet proprium suarum rerum dominium, vel etiam aliqua communitas particularis, vel tota civitas, quasi unius personæ vicem habens, aliquarum rerum habet specialem proprietatem, & dominium. Et Rex etiam, quantumvis persona publica sit, habet particulare ius in eas res, quarum est specialis dominus. Et hoc ius est, quod proprie respicit, & servat iustitia commutativa in quacunque persona, vel communitate inveniatur: quia materiale est, & quasi per accidens, quod tale ius sit in communitate, vel in persona publica aut particulari: semper enim est eiusdem rationis. Præter hoc vero habet Respublica, vel Rex quatenus est publica persona, in quam Respublica iura sua transtulit: habet (inquam) dominium quoddam altum, id est, superioris ordinis in bona omnium civium, & particularia omnium, quod non excludit privatum dominium illorum; sed eo non obstante confert ad utendum illis bonis in communem Reipublicæ utilitatem, quando necessitatis articulus id postulaverit. Et ratione huius iuris tenetur quodlibet Reipublicæ membrum sua propria bona non subtrahere, vel denegare Reipublicæ, quando ad huiusmodi usum fuerint necessaria. Imo non solum circa res externas habet Respublica hoc genus dominii, vel iuris, sed etiam circa ipsas personas, & actiones earum; immo & circa vitam ipsam; non ut illam suo arbitrio possit tollere, sed ut cuicunq; morali periculo, si necessarium fuerit, eam exponere iuste valeat.

7 Virtus ergo, quæ unumquodq; Reipublicæ membrum inclinat, ut suo modo, & quantum ad ipsum spectat, hoc ius suæ Reipublicæ tribuat, vel illæsum custodiat, specialis quædam iustitia est distincta a commutativa, & distributiva: nam respicit distinctam rationem iuris, & debiti, ut dicta declaratione cum omnibus superius traditis satis constat. Et peculiari etiam modo habet respectum ad alterum: respicit enim Rempublicam, ut totum quoddam habens peculiarem modum iuris ad bona singulorum membrorum, quod non habent aliæ iustitiæ, ut constat. At propterea hæc iustitia generalis dicta est, vel ex parte illius ad quem ordinatur, & respectu etiam iuris, quod respicit: nam cum sit cuiusdam totius politici, est quasi generalis omnium personarum, quæ sunt partes illius totius; vel etiam dicitur generalis causalitate, quia ad hunc finem communis boni Reipublicæ aliarum virtutum actiones imperare potest, non sub ea ratione, qua charitas, vel pietas: sed sub hac speciali, quæ est reddere Reipublicæ prædictum ius, quantum scil. ad hunc finem usus aliarum virtutum esse potest necessarius. Vocatur etiam hæc iustitia Legalis; non quia ad illam per se, & formaliter spectet parere legibus; hoc enim obedientiæ est: sed quia, sicut lex, ut iusta sit, debet commune bonum primario respicere, ita hæc iustitia illud maxime procurat.

Iustitia legalis respicit jus aliquod Reipubl.

Cur dicitur generalis.

Justitiam legalem in Deo proprie non esse, sed providentialem.

8 EX his intelligere licet iustitiam legalem in sua proprietate sumptam non posse Deo formaliter attribui: quia in suo conceptu formali imperfectionem includit, nimirum quod sit ad alterum, tanquam superiorem, & quod respiciat ius, & bonum alterius tanquam altius, & excellentius, quam proprium; scil. ut bonum totius & commune. Deus autem respectu nullius communitatis potest comparari ut pars, nec ius aut bonum alterius tanquam excellentius respicere: non ergo potest formalis iustitia legalis Deo convenire. Possumus autem intelligere loco illius habere Deum virtutem quandam iustitiæ, quæ non respicit debitum ex promissione, vel pacto, sicut propria iustitia, de qua prius locuti sumus: sed respicit tantum debitum providentiæ modum, quem Deus vel rebus vel potius suæ sapientiæ, & bonitati debet, supposito quod & res creare & gubernare voluit. In hoc enim obiecto quædam honestas & conformitas ad rectam, & prudentem rationem invenitur. Quapropter non est dubium quin velle ex hoc motivo rebus creatis convenienter providere, honestus actus sit, ac proinde speciale attributum in divina voluntate requirens. Deinde illud motivum operandi, neq; ad misericordiam, neq; ad liberalitatem spectat proprie: nam habet specialem rationem honestatis valde distinctam: nam misericordia, verbi grat. in suo actu solum respicit miseriam alterius, ut sublevandam. Ratio operandi in hoc actu est longe diversa, nimirum ut opus Dei ab ipso habeat modum, & ordinem, & speciem convenientem secundum divinam sapientiam, & artem, & prudentiam. Quæ convenientia licet per divinam sapientiam reguletur, fundatur tamen in proportione aliqua ipsarum rerum inter se: quæ interdum accipitur inter particularem naturam & proprietatem eius, vel actionem: interdum vero ad principalius inter unamquamq; rem particularem, & bonum, seu ordinem totius universi.

9 Virtus ergo, quæ (ut nostro modo loquimur) inclinat divinam voluntatem, ut hanc proportionem & perfectionem in suis operibus servet, distincta est secundum rationem a misericordia, & a fortiori ab aliis moralibus virtutibus. Et ideo non immerito iustitia vocatur, quia, licet per se sumpta, nunquam operetur debito proprio iustitiæ; & ideo propria iustitia non sit, imitatur tamen illam, quia respicit aliquale debitum, & proportionem, seu commensurationem aliquam rerum inter se cum communi bono. Ut autem hoc ipsum indicetur, scil. hanc iustitiam non esse omnino propriam, vocare illam possumus, ut supra dicebam, iustitiam providentiæ seu providentialem: in quo etiam munus eius significatur. Quod uno verbo comprehensum videtur a Sap.c.11.dum dixit: *Omnia in numero, pondere, & mensura Deum disposuisse*. Nam sicut est perfectio divini intellectus hæc in omnibus rebus comprehendere: ita est perfectio divinæ voluntatis hæc servare in suis operibus propter quandam æquitatem, & proportionem in hac rerum dispositione inventam.

Providentia qua modus iste servatur dici potest justitia & quare.

Unde

Varia opera quæ pertinent ad hanc justitiam.

10 Unde varia opera ad hanc justitiam pertinent, quæ nonnullis exemplis explicare oportet, ut huius attributi necessitas magis intelligatur. Primum & optimum est, quod supra tetigimus de ornamentis gratiæ & scientiæ collatis humanitati Christi ratione unionis: in illis enim tribuendis non solum respexit Deus rationem misericordiæ & liberalitatis, sed maxime exigentiam quandam & condecentiam Verbi uniti: quæ tanta est, ut censeatur maxime pertinere ad divinam sapientiam non aliter naturam assumere. Eadem ergo ratione pertinet hoc ad perfectionem divinæ voluntatis: adeo ut quidam & graves Theologi dixerint oppositum repugnare rectitudini illius voluntatis. Nobis autem satis est hoc illi esse maxime consentaneum: nam hinc fit, ut in se habeat virtutem inclinantem ad hanc convenientiam, & proportionem servandam, quę non potest esse alia nisi hæc iustitia. Quod si loqueremur solum de illo auxilio, vel regimine, quo indiget illa humanitas unita, seu eius voluntas, ut exerceat impeccabilitatem, quam per unionem est assecuta, iam illa non est qualiscunq; convenientia, sed omnino necessaria ad rectitudinem divinæ voluntatis. Et ideo hæc etiam iustitia omnino imperat, ut servetur talis providentiæ modus circa voluntatem sic deificatam. Præterea ad hanc virtutem spectat, quod Theologi dicunt, naturam uniendam Deo hypostatice, vel ex necessitate absoluta, ut quidam volunt, vel saltem ex maxima quadam decentia & convenientia, debuisse esse rationalem, seu intellectualem & inferiorem naturam non habere ad hoc congruentem proportionem: hanc enim observare, & tenere in opere faciendo, ad hanc justitiam pertinuit: debebatur enim suo modo dignitati divinæ personæ, ut, si natura aliqua illi unienda esset, illa esset intellectualis: & hoc dictabat divina sapientia, cui se conformavit divina voluntas ex perfecta inclinatione, & virtute sua, quæ non potest esse alia secundum rationem specificam concepta, nisi iustitia.

11 Et ad hunc modum discurrere possumus in operibus gratiæ gratum facientis. Et in primis, si illa consideremus, prout ordinantur etiam ad unionem hypostaticam: quamvis in aliis personis extra verbum fiant, ad hanc virtutem etiam spectant. Ut quod fœmina, quæ futura erat mater Dei, condignis ornamentis gratiæ præveniretur, ac perficeretur, huc spectavit; ut v.g. quod absq; peccato originali conciperetur: nam licet alia ratione illud fuerit opus gratiæ respectu Virginis; & sub alia fuerit opus rigorosæ iustitiæ respectu meritorum Christi: per se tamen comparatum, & ad Verbum incarnandum, & ad dignitatem Matris Dei, fuit opus justitiæ providentialis: quia in eo est debita proportio, & convenientia, quam divina sapientia proponit, ut per sese maxime decentem, & suo modo debitam Verbo incarnando: & divina voluntas ex vi huius virtutis illam amplectitur. Et simili modo, ne prolixior sim, potest quis discurrere in aliis operibus, & donis gratiæ, tam collatis specialiter aliquibus personis, quam prędestinatis omnibus, vel etiam reprobis, seu omnibus communiter: nam in omnibus invenire possumus aliquam rationem huius justitiæ: huc enim spectat, quod Deus det omnibus sufficientem gratiam, cum omnes ad beatitudinem æternam ordinet, quantum in ipso est: & sic de aliis: hęc enim justitia non excludit misericordiam, & gratuitam donationem: & ideo etiam circa peccatores exercere potest.

Præterea in operibus etiam naturæ intelligitur facile hic modus justitiæ: & in eis plerumque ponunt exempla D. Tho. & alii Theologi. Solum observare oportet, non tantum in operibus naturæ particularis, sed etiam universalis, ut Philosophi appellant, justitiam hanc intercedere: nam quod terra sit aquis discooperta, non particulari naturæ, sed universali debitum est: & similiter, quod aqua ascendat ad replendum vacuum: hæc ergo & similia ita providere ex parte divinæ voluntatis ad hanc justitiam spectat. Denique si moralem (ut ita dicam) providentiam spectemus, inveniemus exempla non dissimilia. Nam, quod Deus imponat hominibus præcepta non solum recta, & possibilia, sed etiam illis accommodata & proportionata, huius justitiæ opus est: & ad eam pertinet, ne nullum opus bonum irremuneratum relinquat, etiam in hominibus alias pravis ut Aug. vult, & D. Tho. egregie explicat 1. 2. quæst. 21. art. 4. Quod item cum proportione locum habet in malorum operum punitione, ut statim dicemus.

12 Ex his ergo satis constat munus hoc justitiæ, & necessitas eius, & maxima proportio, quam habet ad Deum, ut supremum gubernatorem, & provisorem omnium: ut etiam D. Tho. significavit loco proxime citato, atque etiam 1. p. q. 21. art. 1. Et eleganter Tertull. l. 2. contra Marcion. c. 11. & seq. ubi de hac iustitia loqui videtur, cum ait; iustitiam esse tutelam bonitatis, quia bonitas nisi justitia regatur, non erit bonitas; & rursus: *Bonitas Dei operata est mundum, justitia modulata est:* quod late prosequitur. Et postea concludit: *Ita omne hoc justitiæ opus procuratio bonitatis est, &c.* & infra: *Justitia etiam plenitudo est bonitatis ipsius exhibens Deum perfectum.* De hac etiam justitia potest exponi Ansel. in Prosolog. c. 11. cum ad Deum ait; *Justum quippe est te sic esse justum, ut justior nequeas cogitari: quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, & non malis mala redderes; justior enim est, qui & bonis, & malis, quam qui bonis tantum merita retribuit.* Quamquam enim ibi Anselmus de justitia latissime loquatur: illa tamen verba optime huic justitiæ quadrant. Et quod ipse dicit de retributione bonorum & malorum, possumus nos extendere ad omnem redditionem ex aliquo debito, vel proportione iuxta exempla superius posita. Imo si illa ratio recte inspiciatur, ad confirmanda omnia quæ de divina iustitia diximus, valere potest.

Dicta Justitia cur generalis dici possit.

13 Ex his etiam facile intelligitur, quo sensu & titulo hęc iustitia generalis appelletur: non enim ita vocatur, quia omnem virtutem formaliter comprehendat in suo pręciso conceptu, ut patet ex dictis de significatione huius vocis in secunda de eius significatione. Ex his etiam, quæ de ratione operandi huius virtutis diximus, ostendendo in illa speciale motivum honestatis & rectitudinis distinctum a reliquis. Unde perturbare neminem debet, quod in actu vel materia huius iustitię, sępe, aut etiam semper inveniri possit alia ratio operandi, pertinens ad aliud attributum, misericordiæ, liberalitatis, aut beneficentię ex amore: hoc enim etiam in aliis attributis misericordiæ, liberalitatis, &c. invenietur. Immo & in humanis virtutibus, quæ non solum ratione, sed etiam re distinguuntur, sępe contingit, ut in eadem materia plura motiva diversarum virtutum inveniantur: hoc ergo non impedit, quo minus hæc iustitia speciale attributum in Deo sit, ex speciali ac proprio motivo. Dicitur ergo generalis; primo ex parte materiæ & rerum in quibus versatur, sicut etiam providentia Dei generalis dicitur. Deinde potest hæc dici generalis iustitia, quia omnem iustitiam quodammodo imitatur: nam quatenus unicuique naturę præstat, quod illi adæquate debetur; formam quandam servat commutativæ iustitiæ: quatenus vero in universo omnia collocat secundum uniuscuiusq; dignitatem: iustitiam distributivam imitatur. At vero quatenus commune bonum totius universi principaliter procurat, & leges fert toti communitati maxime convenientes quandam analogiam habet ad iustitiam legalem: merito ergo etiam hac ratione generalis iustitia vocari potest.

14 Hoc vero non impedit quominus pręter hanc iustitiam ponenda sit in Deo illa eminens iustitia commutativa, & distributiva, quam supra explicuimus: habet enim munus longe diversum, quod est servare pacta & conventiones factas cum creaturis rationalibus. Sicut etiam fidelitas est attributum distinctum ab utraq; iustitia, quia respicit aliam rationem debiti. Et e contrario declarari potest: quia hæc iustitia generalis regulariter solum respicit debitum decentię specialis, fundatum in tali rerum proportione: iustitia vero propria atque etiam fidelitas respiciunt debitum necessitatis, quod Deo non repugnat ex sua suppositione prioris voluntatis eius, ut alibi diximus. Unde fit, ut in operibus fidelitatis, & propriæ justitiæ Deus debitum negare non possit; quia neque infidelis, neq; iniustus esse potest: cum

sci-

seipsum negare non possit, ut Paulus dixit. In operibus autem prioris iustitiæ fere semper potest ea negare, nec propterea iniustus erit, ut recte declaravit Scot. in 4. dist.46.q.1.circa finem: quia illa condecentia iustitiæ, quæ videtur esse in una creatura respectu rei sibi proportionatæ, est particularis, quæ propter aliam universalem prætermitti potest sine iustitia, etiam in rectitudine illius iustitiæ. Denique honestas, quam in actu illius virtutis explicuimus, solum ostendit per sese esse convenientem, & regulariter spectare ad maiorem perfectionem, non tamen esse necessarium simpliciter ad rectitudinem voluntatis, saltem regulariter loquendo.

SECTIO V.

Quidnam in Deo sit vindicativa justitia.

1 HÆC tandem quæstio ad huius materiæ complementum necessaria est, & in argumentis: etiam supra tactis postulatur, facileque ex dictis expediri potest: a qua, scil. virtute, vel attributo in Deo sit affectus vindicativæ iustitiæ. Supponimus enim tanquam certum in Deo esse huiusmodi affectum vindictæ: quia in Deo est voluntas puniendi delicta: quæ punitio est ipsa vindicta, vel vindicatio: voluntas autem eius vocatur virtus vindicativa, quæ pars iustitiæ ponitur ab omnibus Philosophis. Et hunc affectum & effectum eius passim tribuunt Scripturæ Deo: nunc sub nomine vindictæ ad Rom. 12. *Mihi vindictam, ego retribuam dicit Dominus*, & Luc. 18. *Deus autem non facit vindictam electorum suorum;* nunc sub nomine iræ, ut ad Ephes. 5. *Venit ira Dei in filios diffidentiæ:* nunc vero sub nomine iustitiæ ad Rom. 1. & 2. & Ep. 2. ad Thessal.c.1. ex Apoc. 19. *Vera & justa judicia sunt ejus qui judicavit de meretrice magna, quæ corrupit terram in prostitutione sua & vindicavit sanguinem servorum suorum de manibus ejus.* Procedit ergo a Deo propria & formalis vindicta de peccatis: cumque omnia operetur per voluntatem suam, necesse fit in eo affectus & voluntas talis vindictæ: qui affectus, ira, & justitia vindicativa seu punitiva appellatur.

Ostenditur Scriptura.

De ira Dei.

2 ET quidem de priori appellatione dubitari solet, an sit propria & formalis, vel solum metaphorica: nam Patres communiter tractantes loca Scripturę, in quibus affectus hic Deo tribuitur, metaphorice illa interpretari videntur. Lactantius autem lib. de ira Dei, ex professo contendit illam locutionem esse propriam: quia de ratione iræ nulla imperfectio, & propriissime servatur in affectu puniendi delicta D.Tho. etiam in hoc varius videtur, nam 1.part.qu.20. art.1. ad 2. sentit iram proprie sumptam includere imperfectionem; scil. quod tristitiam supponat: ideoque non posse Deo tribui. At in 1.2.qu.47. art.1. ad 1. ait; iram non dici in Deo secundum passionem animi, & secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Et in corpore illius articuli, ait; iram esse appetitum nocendi alteri sub ratione justi vindicativi, quod etiam dixit quæst.46. art.6. & 7. Constat autem huiusmodi affectum proprie & formaliter in Deo inveniri. Existimo tamen quęstionem esse de nomine tantum; & non dubito, quin, si spectemus nominis etymologiam, & communem usum Latinorum, proprie includat imperfectionem aliquam: vel materialem conditionem consequentem, aut antecedentem: nam in nobis causatur hic affectus cum commotione sanguinis & bilis circa cor, vel aliquo modo formalem, quatenus nos, regulariter loquendo, non irascimur nisi ex tristitia, vel dolore, non solum causaliter, quatenus passio iræ ex passione tristitiæ nascitur; sed etiam, quia illam aliquo modo respicit, ut obiectum, nam irascimur de dolore, aut tristitia nobis illata. Nihilominus tamen, si rem ipsam formaliter consideremus, non video in illo affectu, prout est in voluntate etiam humana, imperfectionem, quam formaliter ex vi sui obiecti pręcise sumpti includat. Nam, quod causetur ex dolore, intrinsecum quid est; sicut extrinsecum affectui misericordiæ, quod causetur ex compassione. Quod vero sit de dolore & tristitia tanquam de obiecto, non est formale, sed materiale: & ideo etiam non est universale: nam idem affectum haberi potest de iniuria illata, & de nocumento sibi, vel amicis facto, ut recte D.Tho. supra dixerat. Et hoc modo videtur ita habere locum in beatis, etiamsi in eis non habeat locum tristitia: sed de hoc alias: nunc enim affectum hunc non sub appellatione iræ, sub ratione justitiæ consideramus.

An in Deo sit propria ira.

Resolutio dubii.

De vindicta divina a qua justitia sit.

3 VIdetur autem & ex modo loquendi Scripturæ & Theologorum omnium esse certum, hunc affectum pertinere ad aliquam iustitiam Dei propriam & formalem: quia hic affectus vindictæ vere ac formaliter in Deo est, ut certissimum: & vi proprii obiecti, quod est vindicare malum culpæ malo pœnę, habet honestatem respectu illius, qui potestatem, & jus habet talem vindictam faciendi, qui præcipue est Deus: ergo tali affectui correspondet in Deo aliquod formale & proprium attributum, ad quod pertineat, juxta superius dicta in similibus. Hoc autem attributum non est misericordia, neque liberalitas, ut per se notum est. Neque etiam fidelitas: tum quia comminatio pęnę non est promissio, ut nunc suppono: tum maxime, quia est valde extrinseca ad propriam rationem formalem, & rectitudinem huius affectus: ergo tale attributum esse non potest, nisi aliqua justitia: tum quia non videntur esse alia genera, vel quasi species attributorum in voluntate divina; tum etiam quia hic affectus respicit quandam ęqualitatem seu proportionem inter culpam, & pœnam: pertinet ergo ad aliquam iustitiam. Quæ autem & qualis illa sit varie potest explicari.

4 Primo dici potest esse speciale attributum justitię punitivæ ratione distinctum ab aliis hactenus explicans: quia habet specialem rationem rectitudinis, & debiti: & in aliis retribuendis servat æquitatem. Confirmari potest, nam hac ratione D.Thomas 2.2. q.108. art.2. concludit vindicationem esse in nobis specialem virtutem: ergo eadem proportione intelligere possumus esse in Deo speciale attributum justitiæ. Veruntamen hęc sententia difficilis est propter ea, quæ de Deo specialiter statim dicemus. Et pręterea: quia etiam in nobis est valde difficile distinguere illam specialem virtutem a reliquis. Unde Cajet. super cit. locum D. Th. distinguit de vindicatione, ut exercetur a judice, & ut a privata persona postulatur, seu intenditur. Et priori modo ait, non pertinere ad novam justitiam specialem, sed ad justitiam legalem, & commutativam: quia hæc vindicta respicit commune bonum: & ut sic imperatur a justitia legali: quia vero per eam redditur pœna debita secundum æqualitatem, ideo justitia legalis utitur commutativa ad illam æqualitatem constituendam. Posteriori autem modo, ait vindicationem esse specialem virtutem in privata persona: quia non respicit debitum legale, sed morale: quod licet prima persona non possit per seipsam exsequi, seu rependere, potest tamen speciali affectu procurare & intendere: quod, ut licite fiat, indiget speciali virtute. Habetque hęc doctrina fundamentum in D.Th. ibidem in solut. ad 2. Si autem hęc doctrina vera est, ex ea sequitur, multo minus posse in Deo esse vindicationem ab speciali justitia distincta a providentiali, & commutativa: quia Deus non exercet vindicationem, nisi ut publica persona, & supremus judex. Dici vero potest, Deum, quatenus est persona offensa, habere etiam posse affectum vindictæ per modum privatæ personæ: & hac ratione posse habere speciale attributum vindicationis. Ut, si inter homines Rex vindicet propriam injuriam, recte & honeste ad illam afficiatur, quatenus privata persona est, indigebit etiam eadem virtute, quali homines privati utuntur, quando vindictam suæ injuriæ ab aliis judicibus honeste petunt.

Prima sententia.

Justitia vindicativa in Deo non est distinctum attributum.

5 SEd ut breviter expediam quoad hanc partem: nam de priori membro postea dicemus; respondeo, præter justitiam superius positam, & charitatem non

Prima ratio.

esse

esse necessarium aliud attributum ad rectitudinem huius affectus sub hac posteriori ratione spectari: quod etiam in hominibus verum esse censeo. Neque in eo placet sententia Caietani, nisi alia via excusetur. Declaratur & probatur ex differentia inter gratitudinem, & vindicationem: nam gratitudo reddit bonum pro bono: quod per se honestum est: quia est consentaneum rationi & charitati: & est etiam per se amabile: quia est redditio eiusdem specialis debiti moralis: & ideo per se sufficit ad constituendam specialem virtutem. Vindicatio autem est redditio mali pro malo, quę per se non est amabilis; quia malum per se amabile non est, saltem secundum rectam rationem, etiamsi sit malum alterius: quia si in illa ratione sistatur, illud pertinet ad odium proximi; quod charitati, & rectę rationi contrarium est. Oportet ergo, ut talis vindicatio, seu mali redditio respiciatur sub ratione justæ pœnæ seu emendationis, ut honestam rationem obiecti habeat, quod tamen in publico iudice, vel executore, quam in privata persona procurante, vel appetente vindictam, verum est.

6 Rursus est alia differentia notanda; quod redditio mali pro malo, non est debita a persona privata, quę passa est injuriam, neque debito legali, neque morali, quidquid Caietanus dicat. Nam per beneficium constituitur debitor is, qui recipit, non qui facit: debito (inquam) non legali, id est iustitię, sed morali debito rectitudinis: per iniuriam vero constituitur debitor is, qui facit, non qui recipit, ut est per se notum: nam inæqualitas in eo facta est, qui passus est iniuriam: inde igitur nullum morale debitum in eo nascitur: ergo, cum appetit, vel procurat malum pro malo, nullum morale debitum vult solvere, sed potius vult sibi solvi. Hinc ergo concludo, ad hunc affectum rectificandum non requiri specialem virtutem iustitiæ: vel iustitiæ annexam: sicut ad beneficium gratificandū requiritur gratitudo: quia ubi nulla ratio debiti intervenit, nulla etiam iustitia intercedere potest. Item, quia omnis virtus requirit intrinsecā bonitatem in obiecto suo: reddere autem bonum pro beneficio accepto præcise propter ipsam redditionem boni, est per se intrinsece honestum: reddere autem malum pro malo, præsertim in privata persona, non est huiusmodi, sed oportet adiungere alium finem, vel motivum, ut honeste fiat, seu appetatur.

Quod si per ea motiva discurramus, propter quę potest privata persona honeste vindictam appetere, & procurare, inveniemus ad hoc munus non esse necessariam formalem virtutem ab aliis distinctam. Nam in primis ad honestatem illius actus necessarium est, ut malum alterius per se non appetatur, ut malum eius, etiamsi ipse nobis malum intulerit: & hoc munus spectat ad charitatem, cui alius affectus contrarius esset, quem charitas corrigit: vel ex proprio motivo alium actum eliciendo, ut si quis velit vindictam de peccatore sumi ad divinam gloriam, & proximorum bonum, & ut similes Dei offensiones impediantur: vel etiam potest hoc charitas facere imperando alteri virtuti illum affectum ex proprio eius motivo, ut iam explicabimus. Rursus ad honestatem illius actus necessarium est, ut vindicta non appetatur sine debita mensura, sed juxta proportionem delicti: & quoad hoc corrigit illum affectum iustitia commutativa: nam licet petere vindictam propriæ injuriæ, quoad exercitium actus, ut sic dicam, non spectet ad justitiam commutativam, quia magis esse videtur ex affectu proprii commodi, quam ex affectu justitiæ: moderari vero illum affectum, ut non excedat limites justitiæ, atque ita dirigere illum quoad specificationem, nimirum ut si fiat, cum æquitate fiat: ad justitiam commutativam pertinet. Hoc autem potest ipsa præstare, non tam eliciendo, vel imperando illū affectum, quam continendo voluntatem, ne ultra æquitatem, vindictam appetat, quod etiam facere potest eliciendo actum positivum, quæ nolit excessum propriæ vindictæ. Ultra hæc vero necessarium est ad æquitatem illius affectus, ut ex aliquo motivo honesto concipiatur: hoc autem esse potest, vel charitatis, ut jam dixi, vel justitiæ legalis: nam hęc virtus commune jus Reipublicæ respicit, ac tuetur, ut diximus. Habet autem Respublica jus puniendi delicta propter suum commune bonum, & conservationem. Si ergo privata persona appetat, & procuret vindictam, etiam propriæ injuriæ, ut Respublica suum jus obtineat, & commune bonum promoveatur, affectus ille ad justitiam legalem spectabit: quin talis persona non potest per se exequi illum actum justitię legalis: potest tamen habere affectum eius, & illum procurare: quod nonnisi per justitiam legalem, & eius inclinationem faciet, quandoquidem ad eius honestatem, & motivum proxime respicit. Vel tandem potest hic actus esse ex affectu proprii commodi, ut si quis petat hanc vindictam, ut damnum sibi illatum in honore, vel aliis bonis reparetur: vel etiam in quandam sui defensionem, & protectionem, ne alii audeant similes iniurias inferre. Et hic affectus ita generatim sumptus videtur ex se indifferens: in particulari vero potest pertinere, vel ad charitatem propriam, vel ad illam specialem virtutem, qua aliquis honeste appetit, vel defendit suum honorem, aut similia bona modo debito, & cum circumstantiis necessariis. Nec videtur posse excitari alius modus honeste exercendi hunc actum: ergo propter illum non est necessaria alia virtus distincta ab omnibus aliis, quas enumeravimus. Et fortasse D. Tho. dixit vindicationem esse specialem virtutem, non intellexit esse ita specialem, ut sit distincta ab aliis, sed solum honestari posse ab aliis speciali virtute, quamvis non semper ab eadem.

8 Atque hinc ad Deum ascendendo a fortiori constat in eo non esse necessarium specialem attributum ab aliis distinctum, ut suas iniurias vindicare velit, quia id facere non potest, nisi sub aliqua ratione honesti boni: quæ primo & per se pertinet ad charitatem sui: potest autem pertinere etiam ad charitatem hominum, vel eorum, quos punit: si eos ita corrigat, ut emendet; vel ad dilectionem aliorum, saltem prædestinatorum, propter quorum bonum malos etiam permittit Deus & punit: tandem pertinere potest ad effectum justitiæ providentialis, ut statim dicemus: nam hic proprie convenit Deo, ut supremus gubernator, & judex est: quamquam non multum conferat illas duas rationes in Duo distinguere: tum quia ipse non habet affectum vindicandi peccatum, nisi ut is, qui ad hoc habet supremam potestatem: tum etiam quia in hominibus non est alia virtus vindicationis in privata persona, quam in publica, ut ostensum est.

9 Superest ergo, ut de priori membro a Caiet. posito pauca dicamus. Ex illo enim sequitur, justitiam punitivā in Deo proxime, ac formaliter esse ipsam justitiam commutativam: nam hęc dicitur esse, quæ in hominibus elicit hunc actum: proportione ergo servata idem erit suo modo in Deo. Item in hoc actu servatur æqualitas rei ad rem, scil. pœnę ad culpam: & satisfactionis ad iniuriam: hoc autem est proprium munus commutativæ iustitiæ. Atque ita in particulari docuit de iustitia punitiva Dei Soto l. 3. de just. q. 5. art. ult. ad 1. & l. 3. de natur. & gra. c. 7. Verumtamen hęc sententia mihi non probatur, si in particulari loquamur de iustitia commutativa Dei, ut ratione distinguitur a iustitia communis providentiæ; quamvis intra rationem eius servari possit in hoc actu quædam forma commutativæ iustitiæ, ut infra dicemus. Ut autem prius ostendamus, incipiendum est ab humano judice & gubernatore. In quo verū est iustitiam legalem, & commutativam posse aliquo modo concurrere ad iustam vindictam. Existimo tamen, per se loquendo, & comparatione ipsius qui ponitur, commutativam non concurrere ad exercitium actus, seu eliciendo illum positive, sed solum refrænare voluntatem ne modum punitionis ultra æqualitatem excedat: quia illa pœna non est debita ipsi delinquenti per justitiam commutativam, sed est debito Reipublicæ, & potius ipse reus debitor est: ergo, cum iudex vult talem pœnam infligere, non exercet actum commutativæ iustitiæ positive (ut sic dicam,) sed tantum negative, quatenus vult non excedere debitam quantitatem pęnæ. Dico autem per se, & respectu personę delinquentis: quia respectu Reipublicæ fieri potest, ut iudex humanus ex iustitia commutativa teneatur iusta, & legali pęna vindicare delicta: quia judex est minister Reipublicæ, qui ex officio, & stipendio, atque adeo ex iustitia commutativa tenetur debita Reipublicæ exigere. Hæc vero obligatio extrinseca est, & per accidens ad propriam & intrinsecam rationem illius actus: quia pro-

Justitiam vindicativā in Deo esse formaliter commutativam dicūt aliqui

Rejicitur horum placitum.

provenit ex speciali conditione personæ operantis, non ex obiecto ipsius actionis: per se ergo iustitia commutativa in hoc actu operatur, nisi quoad negationem prædictam, nimirum ut in punitione non fiat iniuria excedendo ultra condignum.

Deus nullo modo utitur justitia commutativa in punitione peccatorum.

10 EX his ergo facile, ut opinor, ostendi potest Deū in punitione peccatorum, neque positive, neq; negative, neque per se, neque per accidens uti iustitia commutativa. Quod non positive probant aliqui, quia vindicatio tendit ad removendum aliquod damnum illatum: Deo autem nullum damnum inferri potest. Sed hoc frivolum est: nam, ut D. Tho. recte respondet 1.2. q.47. art.1. ad 1. licet peccator nihil effective possit Deo nocumenti inferre, nihilominus proprie sumit Deus vindictam de peccato, vel quatenus est quidam contemptus, & iniuria ipsius Dei, vel prout infert nocumentum alicui, qui est sub providentia & tutela ipsius Dei. Et addere possumus in bonis extrinsecis famæ, & honoris, etiam posse peccatorem bona Dei imminuere: hæc ergo ratio iniuriæ, & nocumenti satis superque esset, ut hæc vindicatio esset ex iustitia commutativa, si alia necessaria concurrerent. Probatur ergo aliter, quia Deus puniendo, non solvit debitum, sed potius exigit: hoc autem non spectat ad justitiam commutativam. Dices, qui petit debitum a debitore actum iustitiæ exercere videtur, quia ille actus est ad alterum, & non videtur esse alterius virtutis. Respondetur illum actum proprie ac formaliter non esse iustitiæ: quia non est reddere alteri ius suum, quod est proprium munus iustitiæ. Unde si attente inspiciatur, non est ad alterum, sed ad se: quia ad se tandem terminatur: exigit enim ab alio, ut sibi solvat: unde non respicit ius alterius, sed ius proprium. Solet autem ille actus dici iustus, seu iustitiæ negative potius quam positive, quia non est alteri iniuriosus: præterea, quia inducit alterum ad actum iustitię faciendum: sicut quando aliquis rem suam apud alium inventam clam accipit, quia aliter eam recuperare non potest, dicitur facere secundum iustitiam, qui & iustitiam non lædit, & in re ipsa constituit æqualitatem: formaliter vero, ac proprie non facit actum elicitum a iustitia: quia per illum actum non reddit alteri ius suum, sed proprium ius reparat, aut conservat, permittente quidem, ut ita dicam, iustitia, non tamen eliciente, vel imperante.

Aliquorū probatio frivola.

Vera ratio.

Obiectio; Responsio.

11 Atque hæc ratio procedit etiam in Deo: nam cum punit peccatorem, non respicit ius peccatoris, sed proprium, vel commune totius universi. in quo differt multum retributio pœnæ a retributione præmii. Nam ad præmium, quod est bonum quoddam & cuius retributio voluntaria est recipienti, potest ipse habere ius ad pœnam autem, quæ est malum involuntarium, nemo dicetur habere ius, sed potius subdi iuri alterius, ut ab eo puniri possit: ergo respectu peccatoris non facit Deus actum commutativæ iustitiæ illum puniendo: respectu autem sui, vel aliorum id manifestius est: patebitque amplius ex dicendis. Quod vero nec per actum negativum formalem aut virtualem ibi concurrat iustitia commutativa Dei, peculiare est in ipso, eo quod sit supremus dominus illius personæ, quam punit: ideoque absque iniustitia posset quodcunq; malum illi inferre, vel ultra meritum culpæ, vel etiam sine culpa. Quod ergo Deus infligendis pœnis hanc servet moderationem, ut nunquam excedat quantitatem culpæ, in ipso non provenit ex iustitia commutativa, sed ex iustitia providentiali, vel etiam ex benignitate, misericordia, vel amore ergā suam creaturam: imo hinc etiam provenit, ut citra condignum eam puniat, ut est in ore omniū Theologorum. Atq; hinc etiam a fortiori constat, neq; ex accidente in hoc negotio concurrere iustitiam commutativam: quia Deus, cum sit supremus gubernator, per se non obligatur ex hac iustitia ad puniendum delicta, præsertim cum sit etiam supremus dominus omnium. Neq; etiam obligatur ex promissione; vel quia in huiusmodi materia, & actione reddendi malum pro malo proprie locum non habet, vel quia ad summū posset esset promissio simplex inducens, obligationem veritatis, vel fidelitatis, non iustitiæ, ut in priori Relectione tractavi & in sequenti puncto iterum attingam. Nullo igitur modo vindicatio hæc est a Deo propria iustitia commutativa.

Aliorum sententia de virtute elicitiva actus puniendi in Deo.

12 ALii vero fuere Doctores qui dixerunt hunc actum puniendi esse in Deo a iustitia distributiva. Ita expresse Capr. in 1. dist.45. q.1. art.1. in defens. 14. conclusionis, ubi eam sententiam cofirmat auctoritate D.Tho. in 4. dist.46. q.2. art.2. q.1. ad 1. ubi ait æqualitatem, quam Deus servat in puniendis peccatis proportionalitatis esse non æqualitatis; & attendendam esse non secundum comparationem pœnæ ad culpam, sed secundum comparationem duorum peccantium ad duas pœnas: scilicet, qui plus peccavit, plus puniatur: & secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in pœna, quod est munus & medium iustitiæ distributivæ. Unde idem Capr. in 2. dist.27. q.1. art.3. ad 1. in ultimis verbis solutionis ita concludit: *Videtur mihi de peccatis, quod in eorum punitione magis proprie servetur justitia distributiva, quam commutativa.* Quam sententiam probavit Caietan. 1. part. q.21. art. 1. & 2.2. q. 61. art.4. & idem sentit Richard. in 4. dist. 46. art.1. q.1. Qui auctores solum in hoc fundantur, quod hæc vindicatio, ut est a Deo, est actio alicuius iustitiæ, ut ex modo loquendi Scripturæ, & ex ipsa rei natura tanquam manifestum supponunt: & non est actus iustitiæ commutativæ, quia Deus non ponit culpam ad æqualitatem, sed citra condignum: & in hac punitione servat proportionem inter personas, ut D.Th. dixit. Relinquitur ergo ut sit actus iustitiæ distributivæ. Adde inter Jurisperitos Franciscum Cunnanum l.5. Com. Juris civil. cap.1. n. 2. propter similem rationem opinatum esse in principe humano inflictionem pœnarum, sicut præmiorum retributionem ad iustitiam distributivam pertinere.

13 Hanc sententiam aliqui impugnant ex eo quod Deus, cum aliquem punit, per se solum attendit opera eius, & non comparationem ad alios: tum quia in Scriptura loquitur Apoc.18. *Quantum glorificavit se in deliciis, tantum date ei tormentorum*, & Roman. 2. *Reddet unicuique secundum opera sua*: tum etiam, quia ad punitionem delicti alicuius personæ valide accidentarius est respectu ad alios. Hæc tamen non me plurimum movent, si aliud non obstaret: nam testimonia Scripturæ indifferentia sunt, ut de quantitate æqualitatis, vel de quantitate proportionalitatis intelligi possint. Et D.Th. loco citato expresse concludit omnia similia testimonia explicanda esse de æqualitate proportionalitatis. Deinde, esto verum sit Deum respicere proportionem culpæ ad pœnam in unaquaque persona, etiamsi unus solum peccator esset in mundo, tamen neque hoc est omnino extra munus iustitiæ distributivæ, ut supra probavi, neque etiam male concluditur in punitione multorum, Deum non respicere proportionem inter illos, ut paulo inferius etiam declarabo. Hac ergo ratione non satis impugnatur illa sententia.

Quomodo impugnatur ab aliquibus hæc sententia.

Dissolvitur impugnatio.

14 Nihilominus mihi non probatur; propter duo. Primo, quia infirmo nititur fundamento: tum quia non recte colligit, si actus non est commutativæ iustitiæ, esse distributivæ, quia potest esse alterius: tum etiam quia non recte probat hunc actum non esse commutativæ iustitię: quia, licet Deus in taxandis pœnis peccatorum, minores imposuerit, quam singula in rigore mereri possint: & ideo dicatur punire citra condignum, de pœnis tamen sic taxatis nihil postea remittit, ut D. Tho. etiam supra docet: & hoc satis esset ad æqualitatem commutativæ iustitiæ servandam, si aliunde intercederet debitum, vel obligatio. Immo, licet de illa pœna taxata Deus aliquid remitteret, ut supremus Dominus nihilominus in inflictione alterius partis pœnæ posset intervenire iustitia commutativa, si aliud non obstaret: sicut inter homines, qui solvit partem debiti, & non totum, vel quia non potest, vel quia habet aliam legitimam excusationem, actum iustitiæ commutativæ exercet. Denique quamvis Deus in hac punitione aliquo modo respiciat proportionem personarum (quod

Reiicitur dicta sententia. Primo.

ego

ego non negabo) hoc non satis est, ut inde concludatur propria & specialis justitia distributiva: nam aliç etiam iustitiæ, immo & aliæ etiam virtutes interdum servant hanc proportionem, ut supra ostendi.

15 Secunda ratio & præcipua, ob quam displicet hæc sententia est, quia ubi non intervenit debitum justitiæ distributivæ, nec propria & specialis justitia distributiva, seu actus ejus intervenire potest. In pęnis autem infligendis, non intervenit speciale debitum justitiæ distributivæ: ergo. Maior constat ex omnibus supradictis de ratione justitiæ in communi, & in specie de distributiva: nam oportet ut speciale jus alterius respiciat in quo fundetur ratio talis debiti. Minor vero etiam patet ex dictis in proximo puncto, quia malum, ut malum non debetur alteri delinquenti ex speciali jure, quod ipse habeat ad tale malum, sed potius ipse est debitor satisfactionis, quæ per condignam pęnam ab ipso extorquetur. Et declaratur amplius etiam in punitione inter homines ex differentia inter principem distribuentem præmia & pęnas. Nam in utroque munere reddit in primis debitum Reipublicæ, ad cuius commune bonum uterque actus necessarius est: & ideo uterque actus per se spectat ad justitiam legalem: præter hoc vero præmium redditur dignis tanquam speciali modo illis debitum & speciali jure, quod ad illud habent. Unde si illo non immerito privetur aliquis, non tantum fit iniuria Reipublicę, sed etiam particulari personæ, cui ex justitia distributiva debebatur. At vero pœna non infligitur reo ex novo & speciali debito ad illam: unde, si illa privetur, nulla ei fit iniuria, sed Reipublicæ tantum: quod est signum ibi non intervenire propriam actionem, sicut neque obligationem justitiæ distributivæ: ergo talis actio ex se, & ex sua ratione formali non pertinet ad justitiam distributivam: ergo neque in Deo pertinebit, quia tota ratio facta in eo procedit: & nihil speciale in ipso assignari potest. Imo ex alio capite est in eo specialis & maior ratio, quia, ut supra dictum est, propria justitia non habet locum in Deo, nisi fundata in promissione & pacto: hæc autem promissio, quæ specialem obligationem justitiæ inducat, non habet locum proprie in inflictione pęnarum: & ideo potius comminatio, quam promissio dici solet. Nam si consideretur respectu illius, cui Deus pęnam comminatur, non potest inducere obligationem, cum talis inflictio sit illi involuntaria, cui libenter cederet, si posset: respectu vero aliorum (si fingamus justis promisisse Deum punire iniustos) omnino extrinseca & accidentaria est talis promissio: & ad summum pertinebit ad fidelitatem quandam, vel etiam ad præmium justorum, si hoc redundet in commodum & bonum illorum: nunquam vero pertinet ad propriam justitiam distributivam respectu eorum, qui puniuntur: quod nunc agimus.

Secunda ratio contra eam sententiã.

Quæstionis resolutio.

16 Dicendum ergo censeo punitionem malorum in Deo esse actum illius justitiæ gubernativæ, seu providentialis, quam paulo antea exposuimus. Hoc satis videtur concludi ex dictis circa alias sententias. Nam quod hic actus alicuius justitiæ sit optime probatum, est, quia versatur in operatione ad alterum, & in ea respicit aliquam æqualitatem, secundum quam ille actus habet honestatem valde utilem & convenientem ad commune bonum: quod satis est ad aliquam rationem justitiæ constituendam. Præterea ostensum est hoc munus non pertinere ad justitiam commutativam, vel distributivam proprie, quæ in Deo, ut diximus, una & eadem est: & ideo exclusa una a tali actu, excluditur alia, & e converso. Et ratio utrique communis est; quia respicit jus alterius, & debitum: quia inde nascitur, radicaliter fundatum in divina promissione, & pacto: quod totum in hac punitione locum non habet. Denique ostensum est, præter hanc justitiam specialem solum esse in Deo illam generalem, seu gubernativam: ergo recte concluditur hunc actum ad illam pertinere.

Punitio in Deo est actus providentialis justitiæ

Confirmatur primo, quia etiam præmium bonorum secluso pacto, ad illam justitiam pertineret. Item ad eam spectant omnes actiones, quibus Deus aliquid confert propter convenientem æqualitatem servandam, ut supra declaravi: ergo & hæc. Tandem in hominibus hæc actio positive & per se spectat ad justitiam legalem, ut supra etiam ostendi: ergo in Deo pertinebit ad illam justitiam, quæ legali correspondet, quæ est hæc gubernativa.

17 Addere vero necesse est, huic veritati non repugnare, quod Deus in infligendis pęnis proportionem, & Arithmeticam, & Geometricam servare possit: nam, ut sæpe dixi, aliæ etiam virtutes hoc faciunt sub propriis rationibus, vel debitis, ut gratitudo (huic enim vindicatio proportionari solet) in rependendo beneficio, & quantitatem beneficii considerat, ut condignas gratias exhibeat, si potest & si multi sint benefactores, inter eos proportionem servat, quantum potest, & necesse est. Sic ergo Deus, licet in infligendis pœnis non operetur ex speciali debito justitię, nihilominus ex illo qualicunque debito specialis condecentiæ, ob bonitatem suam, unicuique peccato infligit pęnam secundum meritum, & quantitatem ejus: attenta lege, qua pœna taxatur: & in hoc servat formam proportionatam, commutativæ justitiæ, & proportionem Arithmeticam & æqualitatem pęnæ saltem legalis, seu jam taxatæ per suam legem, ad culpam, ut supra declaratum est. Et nihilominus non omnino excluditur proportio Geometrica, ut supra in præmiis expositum est. Intercedit tamen nonnulla differentia, quia bonum est per se intentum; malum autem per accidens: præmium autem bonorum habet magnam rationem boni: & ideo in illo est per se intentum, non tantum uniuscuiusque beati præmium, sed etiam ordo, consociatio, & proportio, omnium beatorum inter se & consequenter etiam per se sunt intenta ipsa merita, & eorum proportio, quatenus ad talem finem necessaria sunt. Vindicta vero peccati, habet rationem mali, & ideo per sese non est intenta, sed tantum ex suppositione peccati: quod peccatum nullo modo est per se intentum, sed tantum permissum: & ideo neque proportio, & ordo inter ipsos, qui puniuntur, videntur per se intendi, sed materialiter consequi ex condigna uniuscuiusque punitione. Hac ergo ratione retributio præmiorum magis videtur fieri secundum formam justitiæ distributivæ, quam pœnarum inflictio.

Non repugnat servare Deum in pœnis arithmeticam & geometricam proportionẽ.

In pœnis infligẽdis proportio Geometrica non per se intenditur sicut in retributione præmiorum

18 Nihilominus tamen non omnino excluditur hæc ratio & forma ab hac punitione prout a Deo fit: præsertim, si cum Theologis supponamus Deum punire citra condignum, sive hoc fit in pęnis ipsis infligendis: sive (quod probabilius videtur) in ipsis taxandis. Nam, si Deus unicuique peccato non taxavit pęnam omnino adæquatam malitiæ ejus, & alioqui omnibus taxavit proportionatas pęnas cum aliqua proportione & æquitate, necesse est ut ad definiendas pęnas singulorum peccatorum non solum absolute, sed etiam comparate ad singulorum gravitatem respexerit. Quin potius in universum, quotiescumque pluribus debitum solvitur, & nulli eorum fit adæquata solutio, moraliter loquendo, non potest etiam fieri proportionata, nisi in solutione ipsa directe ac per se fiat comparatio personarum inter se: quia cum illa proportio non consurgat ex adæquata retributione singulorum, sed ex inæquali, quæ certa non est, sed potest esse maior & minor, fieri non potest ut æqualitas proportionis inter eos consurgat, nisi sit per se considerata: alias mere fortuito, & contingenter insurgeret. In pœnis autem, quæ a Deo infliguntur ad puram vindictam (de his enim agimus: nam aliæ quæ medicinales sunt, aliam habent rationem) servatur sine dubio proportionalitas pęnarum ad culpas, ut quantum culpa excedit culpam in suo ordine, tantum pęna excedat pęnam in gradu suo: nam hoc etiam ad æquitatem justitiæ, & optimam gubernationem spectat. Hæc autem proportionalitas non consurgit ex omnimoda adæquatione uniuscuiusque pęnæ ad suam culpam: quia non puniuntur cum omnimoda æqualitate rei, ad rem: neque etiam fortuito, & mere contingenter consurgit, ut per se constat: ergo ideo consurgit, quia in ipsamet taxatione, vel inflictione pęnarum gubernator habuit respectum ad proportionem, seu com-

comparationem culparum inter se. Quæ ratio cum simili proportione locum etiam habet in retributione præmiorum, quatenus illa fieri dicitur ultra condignum; nam secundum illum excessum non potest servari proportio inter multos, nisi fit per se intenta, & formaliter fiat comparatio inter illos.

Objectio. Solutio.

19 Quod si dicat aliquis hunc excessum in premiis, & diminutionem in pœnis non pertinere ad justitiam, sed ad misericordiam respondeo: supposita illa voluntate miserendi, ad justitiam gubernativam pertinere illam ita dirigere, ut cum dicta proportione fiat: tum quia ubi non fit æqualitas omnimoda, ad commune bonum spectat ut fiat saltem proportionalis; tum etiam, quia moraliter loquendo, duo videntur includi in ratione præmii proportionati tali merito. Unum est, ut qui tale meritum habet, talem sedem recipiat. Aliud est, ut qui est minoris meriti, non adæquetur illi in præmio, seu in sede: & hinc consurgit dicta proportio: quæ, licet non æquali ratione, suo tamen modo ex eodem titulo postulatur in penis: nam licet, qui habet tale demeritum, per se mereatur tantam penam, quodammodo etiam meretur non adæquari in pena alteri, qui graviora habet demerita. Et ideo, si in hoc diminuitur pena, debet in alio cum proportione diminui. Quod suo modo habere potest locum in humano Principe, seu gubernatore: aliquando enim, si multitudo personarum propter aliquod delictum punienda sit, non expedit in omnibus integram & adæquatam penam exequi: sed aliquid remittere ex gubernatoris arbitrio: tunc ergo debet ex vi justitiæ legalis æqualitatem proportionis inter eos servare. Quod si fortasse gravius puniat eum, qui minus peccavit, & levius qui plus deliquit, non peccabit quidem contra justitiam commutativam, si tota illa gravior pena non excedit meritum culpæ ejus, qui sic punitur. Neque etiam peccabit contra specialem justitiam distributivam; quia nullum jus violat ejus, quem sic gravius punit: non ergo illi facit injuriam: sed Reipublicæ, & communi bono in illa personarum acceptione, quæ aliquando esse potest contra justitiam legalem, quando scilicet ipsamet postulat dictam proportionem. Secus autem esset, si illa inæqualis punitio, & omissio proportionis fieret ex alia ratione communis boni: tunc enim jam justitia Legalis non obligaret ad proportionem servandam: & consequenter illa non esset acceptio personarum repugnans tali justitiæ. Atque hoc etiam modo dicitur Deus in Scriptura sacra non accipere personas: non solum in præmiis, verum etiam in penis reddendis: quia inter eas æqualitatem servat, saltem proportionis. Acceptio enim personarum, licet non semper opponatur justitiæ distributivæ specialiter sumptæ: semper tamen opponitur formæ & proportioni illius: signum ergo est, etiam hanc formam & proportionem servare Deum in vindicatione culparum. Sic ergo satis constat, quæ virtus in Deo sit justitia punitiva: & quis modus commutativæ, vel distributivæ justitiæ in ea servetur.

Quo sensu dicitur in scripturis non accipere personas

20 Ultimo tamen advertendum est, hæc omnia intelligi de justitia punitiva, in qua Deus se habet, ut efficiens, & reus tantum ut patiens: nam est alius modus puniendi delicta contra Deum commissa per voluntariam satisfactionem, seu assumptionem penæ exhibitam ab ipsomet, qui deliquit, vel ab alio loco illius, & a Deo acceptatam. Qui modus vindictæ de peccatis fit ab hominibus justis in hac vita. Et licet procedat a justitia punitiva Dei, tanquam ab exigente, & imperante: proxime tamen procedit ab ipsomet reo, seu satisfaciente: quia non passive tantum, sed active ad eam concurrit. Et in hoc genere punitionis habere potest locum propria justitia Dei commutativa & distributiva. Nam, si supponatur promissio & pactum, ex justitia commutativa obligatur Deus ad illam satisfactionem, ita acceptandam, ut aliam penam pro tali peccato non infligat, ut in superioribus declaratum est. Atque hæc sint a nobis dicta de attributo divinæ justitiæ, ex quibus constat: non solum ad quam justitiam pertineat distributio præmiorum quod a nobis principaliter propositum fuerat: sed etiam inflictio penarum, & omnes alii actus providentiæ divinæ, quia aliquam rationem justitiæ participant: hæc enim omnia connexa sunt, & ad complementum doctrinæ fuerunt necessaria.

In pœnis quam a se quis exigit locum habere potest utraque justitia

SECTIO VI.

Quomodo satisfaciendum sit difficultatibus in principio positis.

1 Superest, ut fundamenta contrariæ sententiæ, quæ in principio posuimus, dissolvamus. Primum fundabatur præcipue in auctoritate Scholasticorum: de quibus non negabo obscurius locutos fuisse de hac divina justitia: magisque insinuare justitiam illam quam nos gubernativam, seu providentialem appellamus: de alia vero propria justitia commutativa, vel distributiva per pauca dicere. Jam vero ostendimus nonnullos graves Theologos satis clare de justitia distributiva Dei locutos fuisse: nonnullos etiam de commutativa, præsertim D. Thom. & Capreolum: alios vero, qui illam negant, loqui de commutativa secundum eum rigorem, & proprietatem, quam habet in hominibus: non tamen secundum formalem conceptum abstractum, quem nos declaravimus. Ipsi vero considerationem illam fere pretermisisse videntur non tamen negasse.

Ad auctoritatem Scholasticorũ respondetur

2 Quod vero spectat ad verba D. Anselm. constat manifeste ex toto illo c. 10. Anselm. loqui ibi latissime de justitia Dei prout significat quamcumque virtutem, seu rectum affectum benefaciendi, seu operandi circa alios. Quod patet ex illis verbis. *Justum est ut malos punias: & justum est ut malis parcas:* nam certum est utrumque horum non pertinere ad justitiam specialiter sumptam, sed generatim. Deinde de divina justitia sic sumpta & de omni virtute sub illa comprehensa verum est, quia Anselm. ad Deum ait: *Justus es, quia facis quod decet te summe bonum.* Hæc vero decentia non est eadem in omnibus attributis divinę voluntatis: misericordia enim veritas & justitia, &c. decent divinam bonitatem: aliter tamen, & aliter secundum præcisas rationes eorum loquendo. Ex hoc ergo non excluditur, quin in Deo possit esse propria justitia, sicut non excluditur, quod in eo sit propria fidelitas; nam sicut decet divinam bonitatem implere promissa, ita etiam servare pacta, & reddere unicuique jus suum. Unde, ut supra etiam attingebamus in hac decentia divinæ bonitatis est magna latitudo, quædam enim est solius congruitatis: alia etiam necessitatis: non quidem absolute, sed ex aliqua suppositione: in quo gradu decentia justitiæ continetur. Item alia est decentia in solo ipso Deo fundata, ut est verbi gratia decentia misericordiæ, quæ propterea dicitur esse maxime propria ipsius Dei, & quodammodo prima, quia nihil supponit ex parte creaturæ, nisi ipsum nihil: alia vero est, quæ aliquo modo fundatur in creatura, ratione alicuius proprietatis, vel actionis ejus: quamvis non fundetur in illa sola: quin principaliter etiam fundetur in actione, & virtute ipsius Dei. Et ad hunc ordinem spectat decentia justitiæ, sicut & fidelitatis ut ex hactenus dictis satis constare potest.

Ad D. Anselm. respon. ejusque verba explicantur

Indecentia divinæ voluntatis magna est latitudo

5 Quocirca cum Anselm. eodem loco negationem illam adjunxit. *Justus es non quia nobis reddas debitum,* necessario exponendus est de debito, quod ex nobis tantum, aut principaliter oriatur: non vero de debito, quod oriatur ex ipso Deo, seu ex aliqua suppositione ab illo profecta: cum non possit Anselm. negare debitum fidelitatis: & ob eandem causam non excludit debitum justitiæ, quia in hoc cum alio convenit, quod etiam est ex suppositione promissionis divinæ: distincto tamen modo: & ideo etiam debitum ipsum, & attributum ad quod pertinet, diversæ rationis est, ut declaravimus. Neque nunc disputo de illis loquendi modis, an Deus dicendus sit debere sibi, vel etiam nobis: nam alibi ostendi, Patres utroque modo esse locutos: & utrumque esse in rigore verum si recte explicetur. Et posterior quidem locutio aptior est ad propriam & specificam rationem talis debiti, & rationem justitiæ in eo fundatam declarandam. Prior vero modus castior est & aptior ad declarandam radicem

dicem, & principalem causam talis debiti: & quomodo in Deo sine ulla imperfectione cadere possit. In hoc ergo sensu negat Ansel. Deum solvere nobis debitum, quod scilicet ex nobis in nobis sit, & non principaliter ex ipso Deo.

4 Ex juxta hæc interpretanda sunt alia verba ejusdem Anselm. in eodem Prosolog. cap. 11. *Id solum justum est, quod vis: & non justum, quod non vis:* nam in illis justum idem est, quod sanctum, honestum, licitum: quomodo manifestum est, justum esse, quidquid Deus vult. Hunc autem esse sensum evidenter patet: tum ex omnibus antecedentibus verbis in quibus tam punire malos, quam illis parcere, dicit esse justum, si Deus vult illud; tum ex verbis sequentibus: *Sic ergo nascitur de justitia tua misericordia tua: quia justum est te sic esse bonum, ut & parcendo sis bonus.* Constat enim misericordiam non oriri a justitia ut est speciale attributum: nam potius justitia supponit misericordiam; nemini enim posset Deus aliquod bonum ex justitia reddere, nisi prius aliud ex misericordia contulisset: loquitur ergo de justitia generali, seu collectiva pro integra sanctitate: & in hoc sensu dicit ex sanctitate Dei oriri misericordiam, vel quoad effectum, vel quoad consecutionem: ac si diceremus, recte sequi, habere partem, qui totum habet. Unde cum ait: *Justum est te sic esse bonum, ut & parcendo sis bonus,* perinde est, ac si diceret: sanctum est, seu tuæ perfectioni debitum: non ergo loquitur Anselm. de speciali attributo justitiæ. Et adhuc in illo sensu, propositio illa, *Justum est quod vis,* accipi potest, vel in simplici sensu affirmativo, seu de inesse. Et sic est per se nota: quia Deus nihil velle potest, nisi juste & sancte: vel etiam accipi potest in sensu causali, id est, *quod vis, ideo justum est, quia tu illud vis.* Et in hoc sensu declaratione indiget: nam quædam sunt actiones per se ita honestæ, ut objective sumptæ sint per sese, & ex propria natura, & non solum, quia Deus vult illas.

Exponuntur alia verba Anselm.

5 Quapropter obscurum est, quod Anselm. subjungit: *Quod non vis injustum est:* multa enim non vult Deus, quæ non propterea mala sunt, seu injusta, sed possunt esse, vel indifferentia, vel etiam justa: & quamvis Deus non velit salvare Judam: non propterea injustum esset eum salvare: possetque Deus id velle salva justitia: id est, virtute & sanctitate. Respondetur, cum Anselm. ait id solum esse justum, quod Deus vult, id intelligi posse, vel respectu ipsius Dei, vel respectu nostri. Et priori modo (quem Anselmus intendere videtur) duplicem habet sensum verum. Prior est, id solum quod Deus vult, esse necessarium ad perfectam justitiam ejus: & (cum eadem proportione alteram partem intelligendo) quod non vult, non est justum, id est, non est necessarium ad ejus justitiam. Et in eodem sensu habet suo modo locum causalis locutio: nam absolute ad justitiam Dei non est necessarium aliquid extra se velle. Et ideo, quod hoc vel illud pertineat ad justitiam ejus, non est nisi ex suppositione voluntatis ejus, quod non impedit, quo minus ex suppositione unius voluntatis, altera possit esse necessaria, etiam ex vera justitia. Alter sensus est, id solum actu fieri juste quod Deus vult, & ideo fieri juste, quia vult: nam licet secundum esse essentiæ, ut ajunt, aut in esse possibili, quædam ex se nota sint fieri juste, etiam a Deo prius ratione quam intelligamus Deum velle illa, nihilominus non sunt actu justa, nisi quia Deus vult illa. Unde in eodem etiam proportionato sensu, quæ Deus non vult, non sunt actu justa, id est, non pertinent ad justam Dei operationem: quamvis non propterea mala sint, vel injusta: neque enim id Anselm. dixit. Si vero locutiones illæ referantur ad nos, intelligendæ sunt juxta vulgatam distinctionem, & doctrinam Theologorum. Nam quod Deus vult nos velle, id nobis est justum, & e converso, quod non vult nos velle, non est positive, ut ita dicam, justum: quamvis in hoc præcise non sit contrarie, seu privative injustum, nisi etiam Deus positive velit nos illa non velle. Sed hæc & similia omitto, quia ad præsentem causam non referunt: solumque tacta sunt propter intelligentiam Anselmi: & ut constet illum non loqui de speciali justitia, sed de generalissima.

6 Ad rationem in illa prima difficultate tactam, quod debitum justitiæ includit imperfectionem, jam sæpe responsum est in doctrina superius tradita: simpliciter enim negatur assumptum, loquendo de debito generatim & abstracte, sicut & de justitia. Vel majoris claritatis gratia distinguatur: nam debitum, quod omnino potest ab extrinseco provenire, & tollit omnino dominium rei, vel ad ejus carentiam, seu privationem obligat, dicit imperfectionem: debitum autem, quod potest oriri ex suppositione propriæ voluntatis, & non obligat ad privationem proprii dominii, sed solum ad communicationem rei propriæ ejus dominio retento, nullam dicit imperfectionem, sed potius dicit perfectum usum propriorum bonorum cum immutabilitate voluntatis. Et hoc genus debiti potest sufficere ad veram justitiam Dei, ut in superioribus declaratum est. Quod vero Scotus ajebat divinam voluntatem extra sese omnino indifferentem: & ideo ad nihil determinari ex justitia, nisi ad id, quod decet divinam bonitatem, absolute verum est: nihil tamen contra nos, aut contra veram justitiam concludit. Recte tamen inde infertur primum actum divinæ voluntatis (nostro modo loquendi) circa bonum communicandum creaturæ non posse esse justitiæ. Nihilominus tamen, ex suppositione unius actus potest voluntas divina necessario determinare ad alium, ita supposita voluntate miserendi, seu benefaciendi, & adjuncta promissione, seu pacto cum omnibus locutionibus requisitis, potest ad verum actum justitiæ determinari.

Secundæ difficultati satisfit.

7 Secunda difficultas erat de justitia commutativa, circa quam iterum inculcatur auctoritas Theologorum, de qua satis est dictum. Ad rationem autem primam, quæ erat, quod inter nos & Deum non potest esse commutatio, quia Deus nihil accipit a nobis, respondemus ex dictis in superioribus: nihil quidem a nobis accipere, quod ei sit utile, aut commodum: nihilominus tamen id accipere, quod a nobis exigit, obedientiam scilicet, & obsequium: quod licet utilitatem ei non afferat, ad honorem tamen ejus pertinet, & hoc satis est, ut sit commutatio aliqua inter meritum apud ipsum & præmium ab ipso collatum, & inter satisfactionem exhibitam, & remissionem pœnæ. Atque hoc etiam sufficit ad rationem dati, & accepti abstracte sumpti, & sine imperfectione ex parte accipientis. Neque enim necesse est hæc limitare, & materialiter (ut ita dicam) coarctare ad omnem modum, & imperfectionem humanam. Quod si ita loquamur, ad summum concludemus, non esse in Deo justitiam commutativam civilem, seu humanam: non vero quod nulla omnino sit, cum ratio ejus formalis abstractior concipi possit, & sine ulla imperfectione.

Ad primā rationem.

8 Ad secundam vero rationem Durandi, quod Deo non possumus reddere æquale: respondetur, solum concludere neque inter nos, & Deum (Christum semper excipio) posse esse justitiam rigorosam, quæ gratiam aliquam & remissionem nobis factam non præsupponat: neque etiam posse nos ex nobis Deum obligare ad reddendum præmium, nisi in vi pacti, & verbi ejus. Non tamen probat illa ratio, quod ex suppositione gratuiti doni & pacti, possit in nobis esse vera justitia respectu Dei: quia, tunc possumus reddere, seu efficere aliquid æquale præmio reddendo: nec tunc obligamur ad efficiendum illud opus in gratiarum actionem propter beneficium acceptum. Imo, licet sub hac ratione illud operemur: non propterea excludetur justitia in ordine ad præmium: imo, cæteris paribus ex eo capite augebitur meritum: quia totum illud opus cum omni respectu & circumstantia augente bonitatem, & moralem valorem ejus, continetur sub pacto & promissione Dei. Ac propterea etiam non repugnat, ut idem opus sub una ratione ad gratias agendas pro accepto beneficio inserviat, & sub alia

Ad secundam.

alia ad novum præmium promerendum valeat. Item quod sub priori ratione sit inæquale in ratione gratitudinis cum beneficio accepto, & quod sub ratione posteriori sit sufficiens, & condignum in ratione meriti ad præmium ex justitia obtinendum.

Ad tertia. 9 Tertia ratio sumebatur ex analogia ad patrem, & filium: servum, & dominum: inter quos non potest esse vera justitia commutativa, etiam inter homines de qua proportione multa dixi in primo tomo, 3. part. quæ nunc iterare non est necesse: nam ex principio posito in proxima responsione huic argumento satisfaciendum est. Absolute enim, & nulla suppositione facta inter servum, & dominum: in iis quæ pertinent ad dominum, & usum rerum externarum non potest esse justitia commutativa inter servum & dominum: quia servus non requirit dominium talium rerum, sed statim transfertur ad dominum. In aliis tamen injuriis circa honorem, famam, & vitam, aut integritatem corporis, potest esse inter eos vera justitia. Imo in bonis tamen externis licet dominus non exerceat justitia circa servum ex defectu materiæ, ut sic dicam: servus autem erga dominum potest exercere vel injustitiam furando: vel justitiam, sese a latrociniis continendo: &, si furatus est tenetur ex justitia restituere, quamvis ex defectu etiam materiæ, seu inopia non possit. Quo tandem fit, ut ex aliquo pacto prius inito inter dominum, & servum possit intervenire hæc justitia domini ad servum, etiam in hac materia divitiarum, ut frequenter fieri solet, dum servus obligatur ad reddendum domino singulis diebus tantam pecuniæ quantitatem pro suis operibus sub ea conditione, ut si aliquid amplius lucretur, suum fiat, quam dominus acceptat, & ad illam servandam se obligat. Quo pacto supposito ex justitia tenetur dominus non privare servum illo majori lucro, quodcumque fuerit: & postea ex illo lucro poterit servus cum domino alios contractus justitiæ distributivæ exercere: adeo ut hoc modo possit & soleat servus suam redimere libertatem. Et similia possunt ad filium & patrem applicari: quæ omitto, quia res est facilis, & ne sim prolixior.

10 Ex his ergo ad Deum ascendendo, facile intelligitur quam sit inefficax illud argumentum, & potius in contrarium posse retorqueri: nam ad summum probat justitiam commutativam, quam in his contractibus similibus exercetur, fundaturque in particulari dominio temporalium bonorum, non habere locum inter nos & Deum. Item probat Deum non posse nos lædere contra justitiam, nec posse obligari nobis ex justitia ex nobis, seu ex vi nostri dominii solius. Non tamen probat, quin in altiori & excellentiori materia, & ex suppositione pacti, & promissionis ejusdem Dei possit propria ratio justitiæ inter nos & Deum intercedere: quia sicut servus supposita voluntate & pacto domini potest acquirere dominium, ita & nos ex pacto cum Deo possumus aliquod verum jus acquirere, ut nobiscum fiat commutatio condigni præmii pro merito, vel remissionis pœnæ pro satisfactione. Et ad hoc jus reddendum potest Deus suo modo obligari, vel potius ex naturali rectitudine suæ justitiæ determinari absque ulla imperfectione, vel diminutione sui dominii, aut suæ libertatis, ut satis ex superioribus constat.

Tertiæ difficultati respondetur.

Ad majorem propositionem. 11 Tertia & principalis difficultas erat de justitia distributiva: in qua dissolvenda non est, quod immoremur: quia probando nostram sententiam, omnia quæ in ea tanguntur dissolvimus. Explicuimus enim quomodo sit de ratione justitiæ distributivæ constituere æqualitatem geometricam inter multos: non est enim id absolute & omnino formaliter intelligendum, sed sub ratione proprii, & specialis juris, seu debiti, quod talis justitia persolvit, ut D.Thom. auctoritate, & ratione etiam ostendimus. Et consequenter intulimus, si tale jus, seu debitum sit in una persona tantum comparatione aliarum, non ad partem rei, sed ad totam aliquam rem, illius etiam largitionem ad justitiam distributivam pertinere, etiamsi propria distributio non sit inter multos. Idemque consequenter diximus, etiamsi absolute, & sine comparatione ad alios, unus tantum sit, in quo illud jus, seu speciale debitum hujus justitiæ reperiatur: cui non tantum ærarium, seu commune bonum, sed pars tantum aliqua retribuenda sit, & in eo consequenter necessarium sit proportionem dignitatis ad præmium tantum respicere sine comparatione ad alias personas.

12 Neque est, quod aliquem moveat nomen distributivæ justitiæ, quod partitionem significare videtur: aliud est enim (ut est in communi proverbio) unde nomen imponitur ad significandum, & aliud quod adæquate significat: licet ergo virtus illa sic nominata sit, quia frequentius ita in hominibus operatur: non tamen id per se, & formaliter requirit in omni actu suo. Sicut etiam nomen justitiæ commutativæ sumptum est ex commutationibus humanis, plus autem significat secundum adæquatam rationem suam. Et hæc sufficiant de majori propositione.

Circa minorem autem satis, ut credo, ostensum est quomodo in distributione præmiorum, quæ a Deo fit, interveniat, & jus seu debitum speciale distributivæ justitiæ, & forma, seu proportio geometrica, quæ eidem virtuti quasi per antonomasiam tribuitur. Neque contra aliquod ex his membris quidquam ibi objicitur, quod novam difficultatem ingerat: nam licet Scriptura dicat redditurum Deum unicuique secundum opera sua, non ideo excludit, quod sit redditurus secundum proportionem personarum: nam & hoc in aliis locis significat, & virtute in illis eisdem verbis includitur: nam qui reddit unicuique secundum opera sua, reddit omnibus secundum proportionem operum. Et hinc etiam satisfactum est primæ confirmationi, quæ erat de justitia vindicativa: de qua satis diximus: & ostendimus, quomodo in ea non quidem debitum, & consequenter nec propria ratio justitiæ distributivæ, aliqua tamen forma ejus, interveniat. Ad minorem. Ad primam conf.

12 Ultima confirmatio ex Paludano desumpta proposita est, non tam propter ejus difficultatem, quam quia occasionem præbet, ad magis declaranda ea, quæ de justitia distributiva diximus. Fundabatur ergo illa confirmatio in hac, quod justitia distributiva ex commutativa oritur: cujus propositionis sensus est, eum, qui tenetur ad justam distributionem faciendam secundum proportionem geometricam, semper obligari ex justitia commutativa. Quæ propositio etiamsi a nobis concederetur, nihil ex illa contra nostram sententiam inferri posset, quia opinamur propriam & specialem justitiam distributivam ita esse in Deo eminenter conjunctam cum commutativa, ut vere dicere possimus; Deum servare in præmiis reddendis debitam proportionalitatem: quia ipsamet justitia commutativa Dei hoc requirit. Sumendo tamen proportionem illam in nobis ut eam sumunt Durandus, & Paludanus: & supponendo justitiam commutativam, & distributivam esse in nobis virtutes distinctas, existimo generaliter loquendo, falsam esse: & id quodam sensu involvere repugnantiam. Primum patet exemplis: nam electores tenentur ex justitia distributiva eligere digniorem ad cathedram, vel beneficium, & non ex commutativa. Et Rex interdum tenetur communia bona præmia, aut spolia distribuere inter cives & milites, quamvis ex rigore justitiæ commutativæ ad id non teneatur. Et ratio est, quia justitia distributiva habet proprium debitum in quo fundetur: alias superflua esset: ergo ex illo absque interventu alterius potest obligare, & operari: ergo per se & intrinsece non est necessaria dependentia in nobis in actu justitiæ distributivæ a commutativa. Et declaratur amplius: nam vel dependet ab illa, ut ab eliciente: & hoc non: alias non essent distinctæ virtutes: vel ut ab imperante: & hoc etiam dici non potest; quia virtus voluntatis per se est sufficiens ad eliciendum suum actum sine imperio alterius, eo quod intrinsece voluntarius, & honestus sit. Ad ultim. conf. Non semper justitia distributiva oritur ex commutativa.

14 Atque

Justitia distributiva nunquam oritur ex cōmutativa respectu eorum inter quos fieri debet distributio.

14 Atque hinc etiam declaratur secundum quod proposui: nam, si sit sensus illius proportionis, justitiam distributivam oriri ex commutativa respectu eorumdem, ad quos fit distributio, non solum necessarium non est, sed etiam involvit repugnantiam: quia hoc ipso, quod distributio inter aliquos ex debito justitiæ commutativæ facienda est, quantumvis in ea servanda sit geometrica proportio totum illud munus est justitiæ commutativæ & non distributivæ, ut supra, & ratione, & variis exemplis ostendi: possetque alia clarissima proferri: nam inter socios v. g. alicujus negotiationis dividitur lucrum juxta proportionem ad quantitatem pecuniæ v. g. quam unusquisque ad societatem contulit: & nihilominus unicuique danda est tanta quantitas ex justitia commutativa, & idem est in similibus. Ex quo recte conclusimus: ut justitia distributiva specialis virtus sit, necessarium esse, speciale debitum a debito justitiæ commutativæ: unde, si contingeret utrumque debitum simul conjungi respectu eorumdem, tunc utraque justitia posset per se elicere illum actum & solvere tale debitum, vel per se solam, vel simul cum alia: illa tamen conjunctio accidentaria est.

15 Atque hinc etiam obiter colligo, servare hanc proportionem, nunquam esse ita per se formale objectum alicujus virtutis, ut separari possit a ratione debiti proportionati tali virtuti: imo in tantum servatur illa proportio, in quantum necessaria est, ut unicuique solvatur debitum, quantum hic & nunc solvi potest. Quod si non sit sermo de justitia commutativa respectu eorumdem, inter quos fit distributio, sic quidem non video repugnantiam, quod actus justitiæ distributivæ respectu quorundam, oriatur ex obligatione justitiæ commutativæ respectu alterius: ut si minister Reipublicæ, vel elector ex speciali pacto, vel stipendio, obligaretur ad studium distributivam servandam in sua electione vel distributione: quod fortasse non raro contingit in actionibus humanis: non est tamen hoc per se & intrinsece necessarium: nam per se constat illam obligationem commutativæ justitiæ respectu alterius esse valde extrinsecam, & accidentariam ad proprium, & intrinsecum munus distributivæ justitiæ: sic enim etiam possum ego obligari ex justitia commutativa ad faciendum opus misericordiæ, vel religionis: non tamen propterea dicetur religio, vel misericordia fundari in justitia commutativa. Quando vero contingit conjungi illam duplicem obligationem, potest multum conferre ad obligationem restitutionis, quæ ex omissione, aut violatione ejus oriri potest: & ideo est attente in rebus moralibus considerandа: quod in particulari facere non est præsentis instituti. Et ideo de utraque obligatione, & justitia hæc sufficiat attigisse ad justitiam Dei declarandam: quod in ipsius gloriam cedat, &c.

F I N I S.

INDEX
LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ,
QUÆ IN HOC OPERE EXPLICANTUR.

Prior Numerus Caput, Posterior Numerum Capitum significat.

INDEX RERUM PRÆCIPUARUM, QUÆ IN HOC OPERE CONTINENTUR.

Sacri-

Qua

Per-

Visio

FINIS.

